

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL - FACULTÉ DES LETTRES

PHILIPPE MULLER

DE
LA PSYCHOLOGIE
A
L'ANTHROPOLOGIE

A TRAVERS L'ŒUVRE
DE MAX SCHELER

THÈSE
pour l'obtention du grade de
Docteur ès lettres

IMPRIMERIE CENTRALE S. A., NEUCHÂTEL

1946

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur le rapport de MM. Pierre GODET et Jean DE LA HARPE, professeurs à l'Université, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Philippe MULLER, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 21 mars 1946.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres :
André BURGER.*

**DE LA PSYCHOLOGIE
A L'ANTHROPOLOGIE**

C'est à M. Pierre Godet, professeur à l'Université de Neuchâtel, que je dois le premier contact avec l'œuvre de Max Scheler et la philosophie allemande contemporaine. Il voudra bien trouver ici l'expression de ma reconnaissance pour les conseils qu'il m'a prodigués et pour la patience avec laquelle il m'a suivi dans l'élaboration de ce travail et m'en a corrigé les états successifs.

Je dois une reconnaissance toute particulière à M. Jean de la Harpe, professeur à la même Université, pour l'exigente sollicitude qu'il m'a témoignée. Sa bienveillance et même son amitié m'ont été précieuses ici comme dans les autres domaines de mon activité.

Ce m'est un plaisir et un devoir d'avouer enfin ma dette envers M. Carlo Sganzi, dont j'ai été l'élève à l'Université de Berne en 1938-1939, et qui, sans qu'il y paraisse assez, est présent dans tout ce que j'ai écrit. J'espère un jour lui élever un monument plus digne de mon admiration et de ma sympathie.

M. P. Thévenaz a bien voulu m'accorder son amical appui en acceptant ce livre dans la collection qu'il dirige, et en m'aidant dans la mise au net de mon manuscrit et dans la correction des épreuves.

Neuchâtel, avril 1946.

PH. M.

INTRODUCTION

Le titre de notre étude peut prêter à équivoque. Nous n'avons pas l'intention de présenter ici une reconstitution de la pensée de Max Scheler, ni même de procéder à la critique intérieure de son œuvre, en nous bornant à éprouver dans leur solidité et leur cohérence les vues quelque peu décousues, parfois contradictoires, mais toujours suggestives, qu'il a éparpillées sur notre sujet dans les essais parus de son vivant ou les notes publiées après sa mort. Nous voulons plutôt, à propos de lui, et à travers ses écrits, étudier la crise des fondements en psychologie et contribuer, dans la mesure de nos forces, à la solution d'un des problèmes centraux de l'actualité philosophique et des préoccupations pédagogiques et politiques de notre époque. Qu'est-ce que l'homme ? Ou plus rigoureusement *qui est-il ?* Quelle signification faut-il attribuer à ce pronom interrogatif personnel, à ce sujet nécessaire de toutes nos actions et de toutes nos pensées ? Comment peut-on connaître autrui ou soi-même ? Quelle valeur, relative ou absolue, faut-il accorder aux sciences qui se disputent cet être ondoyant et divers ? Psychologie, caractérologie, anthropologie, telles sont les rubriques principales sous lesquelles on nous offre aujourd'hui de chercher la connaissance de ce que nous sommes ou de tirer au clair les énigmes que

les autres, à tous les niveaux de notre existence, dans la vie quotidienne, dans les conflits de la vie publique, dans le secret de l'intimité, nous posent toujours à nouveau. De toute évidence, la multiplicité de ces perspectives nous impose un effort de réflexion, qui nous permettra soit de refaire l'unité d'une même volonté de connaître, soit de délimiter rigoureusement les domaines respectifs et la vérité propre et concordante de ces approches diverses vers un objet dont l'identité dernière ne peut faire de doute.

Deux méthodes s'offraient à nous dans notre recherche. Nous plaçant au delà de la crise de la psychologie (1910-1930)¹, et partant d'une conception achevée, et si l'on veut dogmatique de la nature de l'homme, nous aurions pu tenter l'esquisse d'une solution en fonction des recherches les plus récentes de la psychologie allemande, française ou anglo-saxonne, et nous aurions montré les conséquences logiques qui en découlent pour la valeur des sciences de l'homme et leurs limites *a priori*. A cette méthode *dogmatique et déductive*, nous avons préféré la méthode de *l'exposé historique*. Sans doute nous rendons-nous compte que toute reconstruction historique est toujours guidée par une « doctrine préalable », plus ou moins explicite, sur le problème dont on cherche à saisir l'évolution dans le passé proche ou lointain. Néanmoins, nous avons choisi la méthode qui ferait le mieux sentir combien les solutions vers lesquelles s'oriente la recherche contemporaine, avec une unanimité frappante, sont loin d'être arbitraires, mais se sont imposées peu à peu, de l'intérieur si l'on peut dire, dans le débat et le dialogue philosophiques.

A vrai dire, en choisissant la perspective de l'histoire, nous tranchons d'emblée une question qui soulève elle-

¹ B. PETERMANN, *Grundfragen seelischen Seins. Eine Einführung in das modernpsychologische Denken*. J. A. Barth, Leipzig, 1938, « Introduction ».

même de grosses difficultés. N'admettons-nous pas, en effet, la nécessité d'un choix dans l'ensemble confus des œuvres d'une époque, en décrétant, par exemple, que telle pensée correspond aux problèmes essentiels du temps, alors que telle autre ne représente qu'une survivance, ou l'annonce d'un développement ultérieur dont nous sommes seuls à apprécier la justesse ou la fécondité ? De quel droit appelons-nous moderne une œuvre contemporaine d'une autre que nous rejetons vers le passé ? La coexistence, sur les rayons de nos bibliothèques, et, pis encore, dans nos lêtes et nos cœurs, d'à peu près tout ce que les hommes ont pensé et pensent de leur rôle dans la nature et de leurs rapports avec leurs semblables, la juxtaposition des philosophies de quarante siècles et d'innombrables nations, ne taxent-elles pas tout effort de classement, voire de jugement définitif, de témérité ou d'outrecuidance ? Il faut bien voir cependant que parmi tous ceux auxquels on pourrait se référer, certains seuls apportent à notre action des motifs impérieux, et nous aident à faire l'avenir où nous avons notre devoir d'hommes à remplir et notre vocation à accomplir. C'est à eux que nous nous référons pour éclairer notre route, c'est eux qui se sont posé les problèmes qui nous préoccupent dans notre vie effective, et c'est en fonction de la civilisation que nous sommes appelés à reconstruire sur les ruines de l'Europe et du monde, que nous sommes guidés dans l'organisation de notre passé.

Une autre considération encore a déterminé notre choix. Une série d'ouvrages de langue française se sont proposés récemment les problèmes que nous abordons ici. Ils s'appuient volontiers sur la psychologie de langue anglaise ¹

¹ A. TILQUIN, *Le Behaviorisme*. Vrin, Paris, 1942. — René ZASSO, *Psychologies et psychologies d'Amérique*. Presses universitaires de France, Paris, 1941. — P. NAVILLE, *La psychologie, science du comportement*. N. R. F., Paris, 1942.

ou, s'ils citent des ouvrages allemands, ce sont la plupart du temps ceux qui ont en un écho particulier en Amérique¹. Nous voudrions mêler à la discussion l'apport de la psychologie et de la philosophie allemandes contemporaines². Et cela pour deux raisons, indépendamment de l'intérêt intrinsèque de cette pensée. D'une part, l'évolution de la guerre, et les méthodes impardonnables que le Reich y a employées, risquent de jeter le discrédit sur les acquisitions les plus positives et les plus fécondes de l'éternelle Allemagne, de son génie métaphysique en particulier, et de compromettre dans le même jugement sommaire ce qui a été une décadence et ce qui est déjà une renaissance. D'autre part, la défaite de l'Allemagne, la destruction de ses villes, le déséquilibre social, l'ampleur de la reconstruction dans un pays où les ruines ne sont pas uniquement matérielles, enfin l'absence de jeunesse universitaire, ce qui est tout aussi grave que l'anéantissement des cadres traditionnels, tout cela, davantage encore que la réprobation universelle, rendra d'ici longtemps le rayonnement intellectuel de l'Allemagne aussi aléatoire que la résurrection de sa puissance. Peut-être est-ce le rôle propre de la Suisse que de sauver des décombres les richesses universelles que le fer et le feu n'ont pu atteindre ? Après 1918, nos représentants au sein de la Société des Nations ne se lassaient pas de montrer parmi les puissances la place vide que le Reich est venu occuper trop tard. Après cette guerre-ci, notre pays devra peut-être, sur un autre plan, faciliter le retour de la pensée allemande dans le concert universel,

¹ P. GUILLAUME, *Psychologie de la Forme*. Flammarion, Paris, 1937. *Introduction à la psychologie*. Vrin, Paris, 1942.

² Dans la même ligne, cf. SARTRE, *Esquisse d'une Théorie de l'émotion — l'Être et le Néant*. — MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*. Presses universitaires de France, Paris, 1942.

en en dégageant l'apport positif et humain, et en en montrant la fécondité pour la solution des problèmes devant lesquels l'homme du XX^e siècle se trouve inéluctablement placé.

En retraçant à grands traits l'évolution de la psychologie en Allemagne, nous évoquerons du reste à chaque pas des problèmes qui se retrouvent dans la tradition scientifique française ou anglaise, mais ressentis avec plus d'acuité, formulés avec plus de netteté et de profondeur au pays d'élection de la psychologie¹. Nous verrons, notamment à l'arrière-plan de nos développements, se dessiner le problème que se pose P. Guillaume dans son *Introduction à la psychologie*², celui de l'indépendance ou de la dépendance de toute science de l'homme d'un *a priori* philosophique déterminé.

*

Comme Alexandre mourant, Hegel laissa à ses successeurs un empire qu'aucun d'eux ne fut capable de maintenir dans son intégrité (1831). La puissante synthèse de son œuvre s'éparpilla en velléités idéalistes autour desquelles aucune unanimité ne se faisait plus. Les recherches particulières, les sciences encore intégrées dans un tout de la connaissance lors de l'essor hégélien, s'affranchirent brusquement. La mort de Hegel parut sonner le glas de la « démarche métaphysique » comme voie d'accès à la connaissance, et l'on chercha à constituer une psychologie rigoureusement scientifique. Cela n'était possible, pensait-on, que dans la mesure où l'on introduirait dans ce

¹ E.-R. JÄNSCH, *Psychologie als deutsche Wissenschaft*. Zeitschrift für Psychologie, 1933.

² Vrin, Paris, 1942.

domaine aussi les méthodes qui fêtaient de si étonnants triomphes dans la science de la nature. L'on retrouva une tradition un instant masquée par l'éclat du kantisme et de la philosophie romantique, et, en introduisant la mesure et l'expérimentation dans une psychologie consciemment et volontairement coupée de la réflexion philosophique, on satisfaisait à des postulats qui remontaient au XVIII^e siècle en Allemagne, plus haut encore en Angleterre¹. Herbart déjà, puis, s'appuyant sur les progrès de la physique, de la physiologie des organes des sens et du cerveau, Joh. Muller, Helmholtz, E. H. Weber échafaudaient la nouvelle science dont l'œuvre de Fechner, *Éléments de psycho-physique*, parue en 1860, définissait les fondements méthodiques.

Nous aurons l'occasion de montrer plus loin, chez Descartes, l'origine de certains concepts de cette psychologie. Il suffira de dire ici qu'elle était *constructive* dans sa méthode et *physiologique* dans ses principes d'explication. On cherchait à isoler, dans le donné psychique, des éléments derniers, représentations ou états affectifs. On mettait en regard de ces éléments la réalité psychique dans toute sa complexité, et on l'interprétait comme la résultante synthétique de ces « atomes mentaux ». L'analyse et la synthèse, dont les « idées simples » et « complexes » de Locke pourraient passer pour un premier résultat, ne devaient du reste pas être imaginées de façon étroitement mécanique. John St. Mill repoussait déjà l'image du modèle physique (composition des forces) pour se référer plus volontiers à l'exemple de la chimie où la combinaison des corps simples ou complexes donne naissance à des réalités nouvelles, aux qualités imprévisibles si on essaie de les

¹ Chr. WOLF, *Psychologia rationalis*. Cf. SEIFERT, *Psychologie als Metaphysik der Seele*, in: *Mensch und Charakter*. Handbuch der Philosophie, hrsgb. von Bäumler und Schröter, Oldenburg Verlag, Berlin, 1933, t. III, p. 92.

déduire des substances composantes¹. Quant à la succession des « états de conscience », elle était conçue comme un déroulement ordonné, régi par une causalité assimilable aux lois physiques, les lois d'association. « La psychologie a pour objectif, résume fort bien H. Münsterberg, d'abord la réduction des états de conscience individuels à leurs éléments, c'est-à-dire à des données au delà desquelles on ne puisse pas remonter ; puis la recherche des règles qui régissent la combinaison de ces éléments ; enfin l'exposition des contenus psychiques particuliers et complexes qui se forment ainsi à partir des éléments premiers, jusqu'à l'ensemble des combinaisons que ces états constituent et qui nous est donné comme le contenu de notre personnalité². »

A cette méthode constructive s'ajoutait l'hypothèse physiologique. Elle pesait sur le choix des éléments premiers. Si Locke, en effet, cherchait à les atteindre par une démarche réflexive, très proche d'une axiomatisation de l'expérience, la méfiance posthégélienne pour toute métaphysique, conduisait à ne considérer que ce qui pouvait devenir l'objet d'une expérimentation. Or, l'étude de la « sensation » semblait montrer irréfutablement le passage d'un fait physiologique, l'excitation sensorielle, à un état de conscience. Les progrès de l'anatomie cérébrale vinrent donner une apparente confirmation aux hypothèses de Gall, et introduisirent la notion de centres, auxquels on avait l'espoir de parvenir à subordonner univoquement chaque groupe de contenus psychiques. La théorie des « localisa-

¹ J. ST. MILL, *A system of logic ratiocinative and inductive*. Longmans Green, Londres, 1916, p. 558.

² *Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie*, Leipzig, 1893 ; cité par SEIFERT, *op. cit.*, p. 88. Cf. aussi BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922.

tions cérébrales » confirma ainsi ce que l'étude de la sensation suggérait. La réduction de tous les phénomènes psychiques à leur substrat physiologique ne paraissait plus qu'une question de temps ¹.

Par un choc en retour, l'hypothèse physiologique ruinait le point de départ psychologique lui-même. Si les processus physiologiques sous-jacents sont seuls effectivement réels, le donné psychique — conçu explicitement comme la succession et la juxtaposition d'états de conscience ² — n'apparaît plus que comme un épiphénomène dont on eût pu parfaitement se passer, et qui n'existe pour nous, en dernière analyse, que pour masquer notre ignorance. Quant à tout ce qui avait été enseigné jusque-là sur l'homme, quant au complexe de questions groupées autour du problème de l'âme, du destin, de la liberté, de la « créativité » humaine ³, on s'en détournait dédaigneusement. « La recherche psychologique, comme science positive particulière, écrit explicitement Münsterberg, n'a pas à se préoccuper de l'hypothétique substrat des processus psychiques, exactement comme le physicien étudie les phénomènes matériels sans énoncer d'hypothèses sur l'essence de la matière et de l'énergie dans le domaine de la recherche physico-chimique... et ainsi l'âme n'est pas un problème de la psychologie ⁴. »

¹ Sur tout ceci, voir MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 71, 72, 81, etc. L'auteur montre avec profondeur combien la recherche physiologique fut encombrée de faux problèmes par ces présuppositions psychologiques.

² Cf. Bruno PETERMANN, *Grundfragen*, p. 5.

³ Il est curieux de noter que le problème de la création artistique, particulièrement poétique, avait déjà, au XVIII^e siècle, dressé contre l'associationnisme des psychologues comme Tetters et Meyer. Cf. L. BINSWANGER, *Einführung*.

⁴ Cité par SEIFERT, *Psychologie*, p. 88.

C'est précisément du reste l'élimination de l'âme, l'intention physiologique et l'allure constructive de cette « psycho-physiologie ¹ » qui en faisaient l'attrait. On pensait avoir trouvé en elle l'anneau qui manquait encore à la chaîne des sciences. Toutes ensemble, conformes dans leurs méthodes, concordantes dans leurs résultats, donnaient l'espoir qu'on parviendrait à jeter sur le réel un réseau de déterminations qui en assurerait l'intelligibilité parfaite. L'ère de la connaissance scientifique, l'âge du positivisme proclamé par Comte comme l'aboutissement de l'effort humain, pointaient après des siècles d'obscurantisme théologique et de rêveries métaphysiques.

Sur cet espoir vécut une génération de chercheurs. Renonçant à toute synthèse ambitieuse qui sentit la métaphysique, ils se livrèrent à d'innombrables expériences de détail dans des laboratoires spéciaux créés un peu partout ². Il serait facile de montrer qu'ils étaient guidés, sans en avoir claire conscience, par une anthropologie implicite, et que malgré le soin qu'ils prenaient à rester rigoureusement objectifs, ils dressaient le portrait — qui est un réquisitoire involontaire — de l'homme allemand de cette époque. Mais c'est l'évolution interne de la psychologie qui se chargera d'apporter cette démonstration. Après le premier élan et l'émotion des découvertes, l'exploration psychologique se heurta à des obstacles sérieux. La psycho-physiologie apparut bientôt davantage un programme qu'une conquête. Le butin des lois assurées, mathématiquement exprimables, décevait. Celles mêmes sur lesquelles on avait d'abord tablé se compliquaient lors des vérifications et par

¹ Titre d'un ouvrage de WUNDT.

² Wundt à Leipzig en 1879, Müller à Göttingen, la même année, Martius à Bonn en 1888, etc. Cf. *Encyclopédie française permanente*, t. VIII, p. 8-06-9 (H. PIÉRON).

le progrès même de l'expérimentation, à tel point qu'on dut remettre en question la possibilité de toute traduction mathématique des processus psychiques. Et, du reste, on n'était arrivé à des résultats appréciables que dans le domaine le plus élémentaire, le plus périphérique de la vie psychique, la perception des pressions, des couleurs, l'attention, la mémoire, la fatigue, l'intelligence pratique où la psychologie animale permettait des comparaisons et des expérimentations impossibles par ailleurs. Dès qu'on s'attaqua aux fonctions « supérieures », on dut introduire de nouveaux éléments d'explication : « actes », « dispositions », « tendances », « activité synthétique ¹ », hétérogènes aux concepts jusqu'alors utilisés, et qui bouleversaient l'intention « mécaniste » de la psychologie des pionniers. Sur trois points surtout, le progrès des recherches infirmait les résultats sur lesquels on s'était jusqu'alors appuyé. Les expériences de Külpe et de son école ², la critique de Husserl ³ limitaient la validité des lois d'association. D'une part, on reconnut l'existence de représentations non imagées ⁴, et d'une direction dans le déroulement de la pensée. Deux représentations ne s'appellent et ne se conditionnent pas comme deux atomes chimiques ou deux faits liés par une causalité naturelle, c'est-à-dire en raison de leurs caractères intrinsèques. Leur succession est déterminée au contraire par leur rapport à une « tâche », qui n'est pas elle-même, la plupart du temps, une représentation, mais agit derrière elles, dans leur dos pour ainsi dire, les suscite et les ordonne. Le « ballet des représentations » se déroule selon la chorégraphie impérieuse d'un maître invisible.

¹ WUNDT.

² Cf. BURLOUD, *L'étude expérimentale de la pensée*. Alcan, Paris.

³ *Logische Untersuchungen*, 1902.

⁴ Déjà vues par W. JAMES, comme le montre L. BINSWANGER à propos des idées de relation chez James. Cf. *Einführung*.

D'autre part, Husserl montrait qu'on ne peut passer d'une loi psychologique, quelle qu'elle soit, à une certitude logique. Les lois d'association, exclues de la pensée normale et de la pensée logique, apparurent alors comme déterminant davantage la pensée flottante, pathologique à la limite, que la pensée adaptée au réel¹.

Ensuite, l'axiome de base sur lequel le travail expérimental s'était fait jusque-là s'écroulait. A chaque excitant physique déterminé ne correspond pas une excitation, ou, selon le langage de M. Pradines, une irritation psychique univoque. La réaction est fonction soit de la « situation vitale » (théorie du trauma de Freud), soit de la structure du champ perceptif (Koffka, psychologie de la forme).

Enfin, l'analyse de l'acte volontaire (N. Ach) faisait éclater l'insuffisance d'une psychologie fondée sur la représentation, parce qu'on ne parvenait pas à jeter de pont intelligible entre l'idée et l'action².

Bref, les progrès mêmes de la recherche expérimentale, l'intégration de domaines autres que celui des perceptions ou des faits psychiques élémentaires compromettaient l'unité de la psychologie scientifique. S'il est légitime de distinguer, dans toute science, son intention et ses objets, si l'on peut dire, par exemple, que l'intention de la physique est de pénétrer le monde des choses, tandis que son objet, ce sont les concepts épurés qui permettent de donner de ce monde des choses une image ou un modèle cohérents (réalistes ou purement mathématiques, peu importe ici), ainsi que les lois qui en régissent le concours, on peut bien indiquer quelle est l'intention de la psychologie. Elle se pro-

¹ SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*. Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1923.

² Voir les remarques pertinentes de Jean NABERT, *Expérience intérieure de la liberté*. Presses universitaires de France, Paris, 1924, p. 68-82, surtout la note p. 75.

pose de pénétrer le mystère de l'homme, de saisir dans leur évolution et leur légalité les représentations (conceptions, images, idées) qui se dissimulent derrière le comportement humain et se révèlent par lui, de déchirer le voile d'opacité qui nous sépare de nous-même et d'autrui. « L'âme, dit Larguier des Bancelles, est du même coup le dedans qui s'oppose au dehors, l'hôte mystérieux que renferme le corps, ce qu'il y a dans l'individu de plus intime et dans l'être de plus profond ¹ », et dans ce sens, l'intention de toute psychologie est d'être science de l'âme. Mais c'est sur son ou ses objets que l'accord cesse, après l'ère des pionniers que nous venons d'évoquer. Les représentations et les lois de leur association ne permettent plus de reconstruire dans sa plénitude la réalité psychique, ni surtout de rendre compte soit des actes effectifs de l'esprit, soit des opérations logiques, soit du caractère synthétique de la perception la plus simple, soit enfin de l'action volontaire. Faudra-t-il que la psychologie renonce à partir de la conscience, pour n'étudier plus que le comportement, et réintroduise subrepticement la conscience comme une forme particulière de conduite ² ? Doit-elle se consacrer à l'inventaire des actes de l'esprit, qui ne sont ni des faits de conscience (puisqu'ils en sont la condition dans le sens où l'artiste est condition de son œuvre), ni des actions déroulables sur le « plan du vu ³ » ?

Toutes ces conceptions ont trouvé des avocats. S'il est vrai, comme le dit quelque part Paul Valéry, que le plus parfait désordre qui se laisse imaginer soit « la libre coexistence, dans tous les esprits cultivés, des idées les plus dissemblables, des principes de vie et de connaissance les

¹ *Introduction à la psychologie*. Payot, Paris, p. 17.

² A. TILQUIN, *Le Behaviorisme*.

³ L'expression est de Georges MADINIER, *Conscience et mouvement*. Alcan, Paris, 1938, p. 266. Sur tout cela, cf. L. BINSWANGER, *op. cit.*, qui indique les psychologues allemands correspondants.

plus opposés¹ », la psychologie allemande de la période de crise (1910-1930) en serait l'exemple le plus démonstratif : pullulement de théories, chacune avec son apport positif et sa critique destructrice et de tout ce que les pionniers avaient construit, et de ce que les théories rivales proposaient à la place. C'est cela qu'attestent aussi bien des œuvres générales comme *l'Introduction aux problèmes de la psychologie générale*, de L. Binswanger (1922), que des recueils d'ensemble pareils à celui d'E. Saue, *Introduction à la psychologie moderne* (1926), où vingt-quatre écoles plus ou moins proches, plus ou moins parallèles viennent tour à tour défendre leur point de vue. Il n'y avait plus de psychologie, mais seulement des psychologues.

Ce chaos ne pouvait être ordonné et dépassé par un compromis, par une conciliation des diverses tendances en présence. Il fallait une synthèse nouvelle et créatrice, mais qui fût précédée par une critique radicale, non seulement de la psychologie, mais de toutes les sciences de l'homme (sociologie, histoire), de toute science, de la volonté de connaître elle-même, et en dernière analyse, de l'homme dans l'intégrité de son existence.

En effet, si l'on compare l'évolution interne de la psychologie, qu'on voit passer d'une science assurée de ses fondements, confiante en ses méthodes et fière de ses conquêtes, à une multitude de chapelles concurrentes et de synthèses provisoires — à l'histoire allemande contemporaine, et notamment à l'histoire de la philosophie allemande, on peut mesurer combien la psychologie reste toujours, malgré qu'en aient ceux qui essaient de l'isoler en discipline indépendante, tributaire de la conception de l'homme, de l'anthropologie implicite ou explicite de son époque. A la

¹ *La Crise de l'Esprit*, 1919.

psychologie des pionniers correspond, dans la philosophie, l'essor du matérialisme et du positivisme sous une forme à la fois naïve et outrancière qu'on ne retrouve ni en France, ni en Angleterre, et, dans la réalité sociale, une industrialisation accélérée et d'autant plus brutale qu'elle était plus tardive. Toutes les voix discordantes, celles des isolés du XIX^e siècle, Carus, Bachofen, Nietzsche, étaient étouffées, et il faut attendre la fin du siècle pour qu'ils trouvent un écho réel. Dilthey demande, vers 1900, qu'on fasse place, à côté de la psychologie « explicative » (scientifique) à une psychologie qui permette d'englober aussi le domaine de la culture, et prépare, dans sa théorie (qui reste chez lui une intention), une psychologie « herméneutique », c'est-à-dire basée sur la compréhension et l'élucidation des structures fondamentales de l'esprit¹. Klages commençait à faire entendre ses sarcasmes à l'égard de la « science des professeurs » qui ignoraient la vie et voulaient faire de la psychologie sans être « psychologues » (au sens large que prend le terme dans le langage courant ou la critique littéraire). Bergson était traduit². Simmel, sortant du néokantisme, accrochait ses remarques philosophiques aux figures géniales du passé³. La philosophie tout entière convergeait vers le concret⁴. La pensée contemporaine, résumait Dilthey, a faim et soif de vie. »

¹ 1898. Cf. O.-F. BOLLNOW, *Dilthey*. Leipzig, 1936. Sur son importance : A. METZGER, *Phänomenologie und Metaphysik*.

² SCHELER lui consacre un essai, *Versuch einer Philosophie des Lebens*, qu'il termine en disant que sa pensée était comme le premier pas, dans un jardin en fleurs, d'un homme enfermé depuis de longues années. *Vom Umsturz der Werte*, II, p. 181.

³ *Rembrandt, Goethe*.

⁴ Cf. Fr. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie, Geist - Leben - Existenz*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1929, qui prend cette évolution comme orientation et perspective maîtresse. Voir l'« Hymne au réel » qui ouvre l'*Histoire de la Civilisation africaine*, de Leo FROBENIUS.

Si l'ordre ancien, capitaliste et industrialiste dans le domaine social, positiviste dans la pensée, c'est-à-dire complétement idéaliste (néokantisme) et matérialiste (la descendance de Hæckel, représentée surtout dans les sciences naturelles, physique et biologie) s'émiettait dans les cœurs les plus généreux dès les années 1910¹, c'est la guerre de 1914 qui en précipita la décadence. Elle vint donner à tous les « thèmes d'opposition » une actualité impérieuse. Irruption de l'irrationnel dans un monde sur-rationalisé, « phénomène le plus sublime depuis la Révolution française »², elle précipitait l'évolution déjà préparée dans les esprits. Destructrice et régénératrice à la fois, elle, la mort, rendait plus sensible le problème de la vie, elle, la négation, forçait l'homme à reconquérir l'affirmation totale. Elle terminait le XIX^e siècle, concluait un chapitre, permettait d'en commencer un nouveau dans la sincérité tragique des ruines.

La défaite allemande ne fit qu'aggraver encore la réaction. Désormais, la pensée se détacha sur un fond noir, nihiliste. Un peuple abattu dans la consternation de la défaite : un pays à la recherche de son âme. Il n'y avait plus place pour les solutions partielles, parce qu'il n'y avait plus nulle part de problème partiel ; *tout* était remis en question. C'est dans ces profondeurs qu'il faut rechercher la naissance du totalitarisme politique³, qui a été, à l'usage des masses, et profondément et peut-être essentiellement perverti par la volonté de puissance, une redécouverte de la totalité et dans ce sens, une religion⁴.

¹ *Vom Umsturz der Werte*, II, p. 257.

² SCHELER, *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*. Verlag des weissen Buches, Leipzig, 1915.

³ La génération qui a fait le national-socialisme, qui lui a donné ses cadres, sa pensée, ses méthodes, son amoralisme, c'est celle qui s'est battue de 1914 à 1918.

⁴ D. DE ROUGEMONT, *Journal d'Allemagne*. N. R. F., Paris, 1938.

Si l'homme devient problème, il est aussitôt totalement problématique. Le doute radical de Descartes, la critique kantienne avaient à l'arrière-plan des points d'appui qui permettaient de définir les conditions d'une certaine certitude (la vérité rationnelle et mathématique, la loi morale) et, pièce par pièce, de reconstruire un monde. Mais ces points d'appui, où les trouver quand l'idée même de vérité, de certitude, était devenue incertaine ? Au XIX^e siècle, la pensée allemande s'était sauvée de l'idéalisme constructif et du positivisme matérialiste en redécouvrant Kant. Maintenant, il n'y avait de recours possible qu'à des hommes qui avaient connu le même ébranlement de toute certitude, Soerale, saint Augustin, Kierkegaard. Et non pas pour s'emparer du contenu de leur pensée, mais pour s'inspirer de leur attitude. Le seul point fixe dans ce tourbillon cosmique, ce ne pouvait être que la réalité dans toute sa plénitude, que l'*Être*.

★

La voie était ainsi ouverte à une méditation nouvelle sur la nature de l'homme. En effet, pour atteindre l'Être, on n'avait plus qu'un point de départ, la conscience jetée dans le monde hostile, plus qu'une méthode, la réflexion philosophique. D'où l'importance de l'anthropologie dans la pensée allemande d'entre les deux guerres mondiales. Nous aurons à revenir sur ce point, et à esquisser quelques-uns des thèmes essentiels qui apparaissent presque au même moment chez les plus grands philosophes et chez les spécialistes des « sciences morales », sociologues, psychologues, moralistes ou théologiens, politiques. Il fallut que l'accord se fût à peu près fait sur une notion de l'homme qui pût servir de base aux sciences morales pour que la psychologie

pût parvenir à son tour à la synthèse que la crise avait rendue d'année en année plus nécessaire.

On se rendit compte alors que si la « psychologie de 1900 » satisfaisait si peu à l'intention de la psychologie, c'est-à-dire à l'élucidation du secret de l'intimité humaine, c'est qu'elle s'appuyait sur une « doctrine préalable » anthropologique trop étroite. L'essor de la philosophie, marqué par les œuvres monumentales d'un Heidegger ou d'un Jaspers élargit cette base trop étroite et permit la constitution d'une science toute nouvelle.

C'est cet élargissement, c'est ce renversement de perspective que nous nous proposons d'étudier dans les pages qui suivent. Un premier chapitre, partant de la définition du savoir, nous conduira à faire l'esquisse des limites métaphysiques de la science. Le chapitre deuxième suivra l'effort fait par la psychologie pour se constituer comme science, et s'efforcera de définir le niveau de validité des connaissances psychologiques. Il nous mènera à une théorie de l'individu qui prendra place elle-même (et ce sera notre troisième chapitre) dans une anthropologie qui en précise les limites et par là, attire l'attention sur ce que la psychologie ne peut intégrer dans sa recherche, dans la mesure du moins où elle reste une science. Cet au-delà de la psychologie sera pour nous *la personne*. Nous aurions pu nous arrêter là. Cependant, nos analyses auront opposé à tel point l'individu et la personne que nous devrons nous poser le *problème de la connaissance concrète d'autrui*. Cela nous amènera à établir une hiérarchie parmi les démarches par lesquelles nous pouvons pénétrer le secret du *Toi*. Nous verrons à ce moment quel rôle central joue l'amour dans la connaissance, et peut-être parviendrons-nous à rattacher à la notion qui nous en apparaîtra les diverses « méthodes » que nous aurons distinguées tout au long de notre recherche.

Il nous reste à justifier rapidement notre choix de l'œuvre de Max Scheler comme guide et comme référence principale dans l'élucidation de ces problèmes. Elle est significative à plus d'un titre. Si on laisse de côté les deux écrits du début (thèse de doctorat ¹ et travail d'habilitation ²), elle commence avec la période critique de la psychologie (aux environs de 1910) et se termine avec elle ³. Elle va d'une étude phénoménologique et psychologique des sentiments de sympathie, amour et haine ⁴, à une esquisse d'anthropologie que des œuvres restées manuscrites devaient développer ⁵. D'une sensibilité intellectuelle exceptionnelle, Scheler a profondément ressenti la tragédie de son temps de transition. « Porte-voix brillant de l'instant ⁶ », « cette nature violente, passionnée, contradictoire, divisée contre elle-même, ascète et épicurien, érotique et politique, chrétien, demi-juif et plusieurs fois converti, plus un phénomène de l'instinct que de la pensée... écrivant dans l'instant pour l'instant... sans avoir le temps de laisser ses livres mûrir, niant aujourd'hui ce qu'il a proclamé hier et toujours aussi absolument...⁷ », plus qu'aucun contemporain il est au

¹ *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und den ethischen Prinzipien*, 1899.

² *Die transcendente und die psychologische Methode*, 1900, 2^e éd., 1922.

³ SCHELER est mort en 1928.

⁴ *Wesen und Formen der Sympathie. (Sinngesetze des emotionalen Lebens*, 1), 1913, cité d'après la 3^e édition. F. Cohen, Bonn, 1931.

⁵ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt, 1928. SCHELER annonce à plusieurs reprises une métaphysique et une anthropologie. Ses œuvres posthumes ne contiennent jusqu'ici qu'un recueil de conférences et d'articles (*Philosophische Weltanschauung*, F. Cohen, Bonn, 1929) et des travaux de l'époque phénoménologique (Nachlass I, Der Neue Geist Verlag, Berlin, 1931).

⁶ Fr. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie*.

⁷ G. LEHMANN, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. A. Kroner, Stuttgart, 1943, p. 308.

centre des problèmes philosophiques modernes. C'est une pensée de crise, certes, luttant pour se dégager du passé, déchiffrant péniblement les linéaments de l'avenir¹. Mais comme le notait Nicolai Hartmann dans la notice nécrologique qu'il consacre à Scheler, « il y a aussi un droit et une vérité de l'instant ». Les deux problèmes essentiels de cette œuvre multiple et inégale — l'amour sous toutes ses formes, sympathie, amour du prochain, des corps et de Dieu — la personne concrète compromise et comme balancée entre l'esprit et les pulsions vitales — seront ceux mêmes que nous mettrons au centre de notre recherche. Quoique entraîné par la pente de sa nature vers le concret et le charnel de l'existence, Scheler n'est pas à proprement parler un philosophe de la vie²; dès sa première publication, il défendra l'originalité de l'esprit et en restera toujours soucieux. Nous verrons même, en passant, que dans l'aboutissement de sa métaphysique, il a si fort souligné l'altérité de l'esprit par rapport à la vie que la conjugaison de ces deux modes de l'être apparaît dans son dualisme aussi mystérieuse et impensable que la communication des substances dans le cartésianisme.

Toutefois, comme nous le disions au début de cette introduction, nous n'allons pas nous cantonner à l'inlérieur de l'œuvre schélérienne. L'aurions-nous désiré, que nous eussions risqué d'être subtilement infidèle à son inspiration. Nulle part, elle ne se présente comme un tout achevé. Si l'on veut, elle n'est pas une philosophie (il y a peu de philosophes aussi asystématiques sinon hostiles à tout système,

¹ Cf. ces mots de Richard WAGNER : « L'homme ne voit pas toujours au juste ce qu'il veut dans sa vie créatrice; ce qu'il ne veut pas, par contre, il le reconnaît presque toujours; et s'il s'écarte de lui tout ce qui lui est le plus contraire, son instinct le conduira à ce qui convient à son être. »

² Ph. LENSCH, *Philosophie des Lebens*. Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1932.

que ce Scheler à l'allure perpétuellement dogmatique), mais une série de philosophies successives, parentes parfois, le plus souvent rivales, contraires ou même contradictoires. Nous partirons de Scheler, sans nous y enfermer jamais. D'où certaines équivoques dont nous sommes bien conscients, mais que le lecteur averti, en contrôlant nos références, tirera bien vite au clair. Nos deux premiers chapitres suivent Scheler de près. Néanmoins, la critique du cartésianisme n'a jamais été publiée par Scheler comme un tout ; elle est dispersée dans ses œuvres essentielles. En réunissant et en systématisant ses remarques, nous croyons être fidèle à son inspiration davantage qu'à sa formulation propre. Si, dans notre chapitre sur l'anthropologie (ch. 3) nous partons d'essais particuliers de Scheler, consacrés à la pudeur et au repentir, nous en tirons des conséquences et nous aboutissons à une esquisse d'anthropologie personnelles. Le dernier chapitre enfin ne doit presque rien à Scheler, bien qu'il ait consacré au problème que nous y traitons une partie d'un de ses livres les plus suggestifs¹. Si, malgré ces « infidélités », dont le caractère d'ébauches que conserve l'œuvre de Scheler est par ailleurs partiellement responsable, nous avons conservé la mention de son nom dans le titre de notre livre, c'est en hommage à une pensée qui nous a inspiré et guidé même quand nous l'abandonnions. C'est aussi parce qu'à travers Scheler, nous voyons se dessiner une nouvelle philosophie et une psychologie plus solide, avertie de ses limites et de la relativité de ses conquêtes.

¹ *Wesen und Formen der Sympathie*, IV. Teil.

CHAPITRE PREMIER

LES FORMES DU SAVOIR

Partant à l'étude de la psychologie et de la caractérotogie qui prétendent être des sciences, et de l'anthropologie philosophique qui se refuse à en être une, nous nous trouvons devant l'obligation de préciser les termes dont nous nous servons. Qu'entendons-nous par science ? De quel ordre sont les résultats auxquels elle nous conduit ? Si nous reconnaissons, comme l'affirme le positivisme sous toutes ses formes, que l'attitude scientifique est la seule capable de nous conduire à la vérité, nous abandonnerons l'anthropologie et peut-être la philosophie tout entière au profit de démarches plus fécondes. Si, au contraire, nous devons nous convaincre que la science n'est qu'une forme particulière du savoir ; que l'attitude scientifique, qui, à l'égard de certaines réalités, nous octroie des connaissances que nulle autre ne remplace, est néanmoins, à l'égard d'autres, *nécessairement* incapable d'enrichir nos connaissances, nous serions alors armés pour aborder l'étude de l'anthropologie et de ses problèmes.

Comme nous l'avons dit, nous suivrons ici de près les articulations de la pensée de Scheler, ou du moins de ce que nous pouvons en connaître. S'il a consacré une partie importante de son œuvre à l'examen critique des théories

de la connaissance, et en particulier du pragmatisme¹, si dans plusieurs essais² il précise sa conception de la connaissance métaphysique, il n'a pas publié ni l'Anthropologie philosophique, ni surtout la Métaphysique, qui eussent contenu l'exposé complet de sa théorie des formes du savoir et des niveaux de l'Être. Néanmoins, ce que nous possédons suffit à aborder un problème qui n'est pas l'objet même de notre recherche, mais dont la solution, si provisoire et allusive soit-elle, commande nos développements ultérieurs.

§ 1. QU'EST-CE QUE LE SAVOIR ?

Jusqu'à Kant, le problème de la connaissance n'avait pas l'acuité qu'il a pris dans la philosophie ultérieure. C'est l'idée critique qui ruine le réalisme dogmatique, qui se survivait jusque dans la métaphysique wolffienne. « Selon Descartes, il n'y a pas de certitude pour l'athée, même en matière de raisonnement mathématique; et Newton, introduisant à la base des principes l'absolu de l'espace et du temps, se réfère à l'intuition d'une « omniprésence » divine³. » Jusqu'à Kant, « les savants livrent sur terre une bataille qui est déjà gagnée au ciel. Il y a là-haut un fait originel auquel le système de nos démonstrations doit être suspendu : c'est la coïncidence de l'intelligence et de la chose... Le problème... sera de décider à quel moment, dans quelle mesure,

¹ Cf. notamment *Erkenntnis und Arbeit*.

² *Das Wesen der Philosophie*, in : *Vom Ewigen im Menschen; Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Die Lehre von den 3 Tatsachen* in : Nachlass I, textes de 1913; *Philosophische Weltanschauung*, 1928; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925, in : *Philosophische Weltanschauung*. Cohen, Bonn, 1929.

³ Léon BRUNSCHVIG, *L'idée critique, le système kantien*. RMM 1924, p. 150.

l'homme pourra participer à ce qui semblait d'abord une propriété, un privilège, peut-être, de Dieu ¹. » Après Kant, il ne s'agira plus de nous attribuer « une puissance de voir comment nous imaginons que Dieu voit, mais de chercher à comprendre de la façon dont nous avons conscience, effectivement et adéquatement, qu'il est donné à l'homme de comprendre ».

La solution kantienne de ce problème, Scheler l'a présentée ² et L. Brunschvicg, dans l'essai que nous venons de citer, te montre avec toute la clarté désirable, est solidaire d'une certaine conception de la science que le XIX^e siècle, par l'introduction de géométries non euclidiennes et le XX^e par l'abandon de la physique newtonienne, ont définitivement dépassée.

Mais cent ans de spéculation philosophique n'ont pas suffi à refaire une unanimité rompue non pas tant par le criticisme que par la ruine du dogmatisme antérieur que le criticisme n'a fait que consommer. Pour Scheler, l'erreur des théories proposées, tant par les diverses écoles issues du « retour à Kant » si important dans la philosophie allemande contemporaine, que par le pragmatisme ou le néo-positivisme, consiste chaque fois en ce qu'elles essaient de définir la connaissance (qui est une certaine forme de savoir) à partir soit du jugement, soit de la représentation, soit de la conscience, notions qui impliquent toutes cela même qu'elles prétendent définir ³. Pour éviter le cercle vicieux, il faut définir le savoir en termes ontologiques purs.

Cette position du problème mérite d'être soutenue. Renversant le point de départ criticiste, qui part de la connaissance pour aller à l'être, elle consiste à tirer des « varia-

¹ Léon BRUNSCHVICG, *loc. cit.*, p. 150.

² *Lehre von den 3 Tatsachen.*

³ *Formen des Wissens...*, p. 113, et note 23, p. 151.

tions » criticistes la nécessité de partir de l'être pour comprendre la connaissance. Il y a ici une difficulté. « A quoi s'appuieront les théories de l'être ou les conceptions de la vie spirituelle en fonction desquelles la connaissance sera appréciée ? » demande avec raison Gaston Berger. « Elles ne sauraient, sans cercle vicieux, être rationnellement établies. Aussi viendront-elles de l'évidence ou du préjugé. Or l'évidence ne saurait être retenue puisqu'il y a désaccord entre ceux qui prétendent la recevoir et le préjugé est précisément ce que cherche à éliminer le philosophe¹. »

Il n'y a qu'un moyen d'éviter l'alternative : l'abandon de la « théorie » pour la description. C'est en somme le propos de Gaston Berger lui-même, qui s'efforce d'« expliciter la structure de la connaissance », dans une démarche *sui generis*, qu'il appelle « la théorétique », très semblable, malgré la différence de vocabulaire, à celle que Max Scheler avait appelée « attitude phénoménologique² ». Elle consiste en un regard non prévenu jeté sur les choses, le monde et soi-même, qui permet d'en faire émerger à la conscience les significations intrinsèques sans les déformer par quelque utilitarisme ou moralisme que ce soit³.

En définissant le savoir en termes ontologiques, Scheler ne revient donc pas à une tradition de pensée antérieure au criticisme, mais il suit docilement ce qui s'offre à nous quand notre esprit, libéré de toute construction intellectuelle et de tout « intérêt » vital, se tourne vers ce qu'est le savoir. *Wissen*, écrit-il, *ist ein Seinsverhältnis, und zwar ein Seins-*

¹ *Recherches sur les conditions de la connaissance*. Presses universitaires de France, Paris, 1941, p. 38.

² Pour tout ceci, voir l'essai : *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, Nachlass I, p. 265-325, notamment le chapitre « Phänomenologische Einstellung », p. 266 sq.

³ Voir plus loin, chap. III, p. 173 sq.

verhältnis das die Seinsformen Ganzes und Teil voraussetzt. Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines andern Seienden, durch das in diesem Soseienden keinerlei Veränderung mitgesetzt wird. C'est donc « une relation d'être » par laquelle un être participe à l'« être » (*Sosein*) d'un autre être, sans que par là soit posée la moindre transformation dans cet être. Ce qui est « su » devient une partie de ce qui « sait » sans qu'il ait modifié en quoi que ce soit sa situation ou ait subi n'importe quel autre changement¹. Cette relation d'être n'est ni spatiale, ni temporelle, ni causale. Il ne s'agit pas d'un redoublement des êtres dans la conscience, par le truchement d'images « intérieures » correspondant à des choses « extérieures ». Il n'est rien dit encore de la conscience. En fait, dans l'appréhension ek-statique² des choses du milieu, qui caractérise l'animal, l'enfant, le primitif, nous avons une forme de savoir antérieure à la conscience du savoir (le « je sais que je sais » constitutif de la conscience réfléchie). Dans la définition la plus large du savoir, rien d'autre ne doit être posé qu'une relation et qu'une relation d'être. De même, « l'être d'un être » (*Sosein eines Seienden*) n'implique rien sinon le fait que l'être m'est donné dans le savoir et non une doublure (apparition de quelque chose qui apparaîtrait à travers elle) qui renverrait à un monde plus réel que celui que je peux appréhender (par exemple, celui des objets scientifiques). Ce serait déjà une interprétation, quand nous devons nous cantonner d'abord strictement dans la description. Ce qu'implique en revanche notre définition, chez le connaissant, c'est un mouvement vers, un élan vers, une intention vers ce qu'il connaît, comme une ouverture qui

¹ *Erkenntnis und Arbeit, Wissensformen...*, p. 247.

² Ce terme est largement employé par SCHELER, avant de jouer un rôle important dans l'Ontologie phénoménologique de J.-P. SARTRE.

lui permet, au sens plein, de prendre part. Ce à quoi il prend part, il le saisit, dès que le savoir est conscience de savoir, identiquement¹ dans les deux classes d'actes² qui constituent notre esprit, l'intuition (*Anschauung*) et la pensée (*Denken*), c'est-à-dire comme image et comme signification. Et cet « être » (*Sein*) est saisi lui-même, que ce soit partiellement ou totalement, là où le signifié se recoupe complètement, se recouvre si l'on peut dire, avec ce qui est l'objet d'intuition, et toutes les opérations de la pensée, de l'observation, de la connaissance, ne sont que des opérations qui conduisent à cette expérience du recouplement, en d'autres termes à un savoir³.

Si telle est la définition la plus large du savoir, il s'agit d'en décrire maintenant les diverses formes, et, en premier lieu, son point de départ, la conscience perceptive (ou savoir ek-statique).

§ 2. LE MONDE DU SENS COMMUN.

« Nous ne nous contentons pas de ce que les sens font apparaître de l'univers extérieur, nous substituons à la représentation immédiate du sensible, qui est discontinue et incohérente, un savoir, qui, par des raisons régulières pour l'intelligence, sous le contrôle d'une expérience de plus en plus minutieuse, conquiert avec assurance les horizons de l'espace, anticipe solidement sur le cours du temps⁴. » Cette phrase de Léon Brunschvicg résume bien la position courante du problème. Les données perceptives y appa-

¹ « Dasselbe Sein wird erfasst », *Erkenntnis und Arbeit, Wissensformen...*, p. 248.

² Sur la notion d'acte voir plus loin, p. 106.

³ *Ibid.*, p. 248, 249.

⁴ L. BRUNSCHVICG, *loc. cit.*, p. 150.

raissent comme le point de départ à partir duquel travaillera le savant, et elles sont destinées à s'évanouir avec les progrès de la raison ordonnatrice. Dans cette phrase — choisie entre maintes autres — elles ne figurent que comme un non-être, discontinu, incohérent, comme des « opinions » (Platon) dont le savant dissipe l'illusion. Ce que cette conception est incapable d'expliquer, c'est la solidité de ces données perceptives, et si l'on part d'elles au lieu de trop vite les dégrader en reflets ou en ignorances, on sera surpris de leur permanence et de leur cohérence.

Quelle que soit la théorie scientifique qui s'impose à nos esprits, nous retombons toujours dans un monde de choses immédiatement familières¹. Originel, résistant à nos pensées, ce monde reprend automatiquement sa forme accoutumée quand nous avons essayé de nous le représenter autre que nous le percevons. C'est le milieu de notre action et de notre destin naturel. Le soleil s'y lève et s'y couche, tantôt rouge, tantôt blanc ; le sol qui porte nos pas, immobile malgré Galilée, cette surface aux vallonnements multiples, c'est encore toujours « la terre » et le centre du monde. Les étoiles brillent dans notre nuit, la lune est tantôt boule, tantôt faucille. Ce monde est immédiatement réel². Nous sommes sûrs que les livres qui jonchent cette table s'y trouvent effectivement et qu'ils y restent quand nous détournons les yeux ou que nous quittons la table. Pour prendre l'image d'Edington, notre vie quotidienne repose sur la certitude que l'eau bouillira dans la casserole que nous aurons mise sur le feu.

¹ *Lehre von den 3 Tatsachen*, Nachlass I, p. 338.

² Je conserve ce mot pour rendre « wirklich » sans impliquer, dans l'usage que j'en fais, une théorie « réaliste ». Au niveau de la description où nous nous tenons, la question « réalisme-idéalisme » n'est pas encore posée, encore moins tranchée.

Tout nous est du reste donné, à ce niveau, dans une perspective définie¹. « Cette perspective ne m'apparaît pas comme une déformation subjective des choses, mais au contraire comme une de leurs propriétés, peut-être leur propriété essentielle... Il leur est essentiel à la fois de s'offrir sans milieu interposé et de ne se révéler que peu à peu, et jamais complètement ; elles sont médiatisées par leurs aspects perspectifs, mais il ne s'agit pas d'une médiation logique, puisqu'elle nous introduit à leur réalité charnelle ; je saisis *dans* un aspect perspectif, dont je sais qu'il n'est qu'un de ses aspects possibles, la chose même qui le transcende ? »

Ces « choses » ne sont pas des « objets », au sens épuré que le terme prend quand on parle de l'objet d'un jugement ou d'une science. Ce sont des centres de force et d'action qui nous gênent ou nous favorisent, mais restent toujours dans un rapport assignable avec nous. Non pas seulement avec la partie cognitive de notre être, mais avec ses projets et ses regrets. Bien plus, à ce niveau de l'appréhension ek-statique, les choses existent davantage pour notre action que pour notre connaissance. Elles commandent nos gestes plus que nos pensées. C'est si vrai qu'elles agissent parfois sur nous sans même que nous les ayons perçues². Nous sommes capables d'éprouver une modification de notre environnement³ sans avoir conscience de ce qui a été

¹ SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit, Wissensformen...*, p. 339.

² MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 254. Voir plus loin l'analyse de la perception.

³ *Formalismus*, p. 140.

⁴ SCHELER emploie généralement ici le terme « milieu ». Nous l'évitons au contraire, parce qu'il est devenu courant dans la psychologie animale ; malgré l'analogie des notions, nous verrons que l'homme n'a pas de « milieu » au sens où l'abeille en a un, mais dès le niveau perceptif, un monde. Cf. chap. III, p. 58 sq. D'où le terme quelque peu inusité qui figure dans le texte, et qui est neutre par rapport à toute théorie biologique.

modifié. Ainsi, nous sentons l'absence d'un objet usuel, dans notre chambre, avant de nous « rendre compte » que c'est le tableau ou le rideau de la fenêtre qui manque. Bien plus, nous éprouvons souvent l'« efficacité » de quelque chose que nous ne percevons même pas ; et l'insolite de cette « efficacité » ou sa disparition nous fait regarder dans la direction de ce qui pouvait l'avoir produite.

Notre environnement vital n'est ainsi pas seulement la somme arithmétique des choses que je perçois effectivement, dans ma chambre ou dans la rue, mais la totalité de celles sur l'existence ou l'absence desquelles je « compte ¹ ». Il faut ici se garder de trop restreindre le terme de « perceptif » que nous avons employé à l'occasion. Mon « environnement » n'est pas que ce que je perçois, mais je ne perçois que ce qui est dans mon « environnement ». Et, du reste, bien d'autres « réalités » existent pour nous à ce niveau, qui ne peuvent être l'objet d'aucune perception : jugements spontanés, sagesse populaire, cette atmosphère impalpable que Scheler appelle « tradition » et dans laquelle nous vivons et respirons sans nous en apercevoir davantage que de l'air dont nos poumons se remplissent, réalités collectives (le peuple, la nation).

C'est à l'intérieur de ce « monde du sens commun ² » que nous sommes capables d'attention ³, qu'elle soit active (comme, de façon particulièrement manifeste, dans le fait de « chercher ») ou passive (comme dans le cas où l'on est « frappé » par quelque chose, une affiche, un sourire) ; ou d'« intérêt ⁴ » qui ordonne et sélectionne les choses de notre environnement selon des perspectives d'évaluation parti-

¹ *Formalismus*, p. 140.

² « *Natürliche Weltanschauung* », *Lehre von den 3 Tatsachen*, etc.

³ *Formalismus*, p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 148.

culière. Nous avons à faire, non à un chaos d'impressions informées par une raison, mais à un ensemble de significations concrètes, de choses solidement existantes, de réalités agissant sur notre action, ou dociles à nos prises.

Malgré sa présence indestructible, ce monde n'est pas absolu. Nous sommes la médiation nécessaire pour qu'il soit ce qu'il est à nos yeux. Derrière la description que nous en avons faite, nous retrouvons, avec quelque attention, toujours présent le centre de perspective que nous sommes ; non pas celui que notre corps serait, ou que notre subjectivité individuelle et isolée constituerait ; c'est notre réalité humaine qui est l'origine des axes de coordonnées. A ce niveau, nous voyons les choses tels que nous sommes, et la psychologie animale contemporaine s'est ingéniee à décrire, pour chaque espèce vivante observable, la réalité qui est la sienne¹. Le monde du sens commun est relatif à notre organisation biologique, ou, plus précisément, à ce que notre organisation biologique a de comparable avec l'organisation biologique de tous les autres êtres vivants².

§ 3. NAISSANCE DE LA SCIENCE.

Cependant, nous ne sommes pas enfermés, comme l'animal, dans le monde de l'appréhension ek-statique. Nous le sommes si peu que la description qu'en donne Scheler ou Merleau-Ponty est nécessaire pour nous le restituer. Dans la pensée contemporaine qui se réfère principalement, non

¹ La synthèse la plus récente de ces recherches est fournie par le chap. 9 d'Arnold GEHLEN, *Der Mensch*. Junker und Dünahaupt Verlag, Berlin, 1941, « Tier und Umwelt », p. 60-79.

² SCHELER, pour les raisons que nous verrons plus loin, ne fait pas cette réserve. Cf. *Formalismus*, p. 149, note.

à la description des divers modes d'existence, mais à la réflexion sur les résultats de la science, cette réalité coutumière est comme escamotée au profit des relations « intelligibles » que Léon Brunschvicg évoquait tout à l'heure. C'est un fait, auquel Scheler revient souvent, que la science a créé un monde séparé de celui du sens commun par une solution de continuité, et qu'elle introduit à un univers qui, par rapport au premier, est « artificiel ¹ ». Mais ce fait doit être explicable et cet univers artificiel adéquatement décrit.

Nous avons vu le monde du sens commun porter la trace de l'action ² humaine, c'est-à-dire « l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante ³ ». La perception même, nous verrons plus tard en détail qu'elle n'est nullement une passion de l'âme qui doublerait la réalité d'un monde de reflets, mais une conduite. Ce qui s'exprime en elle, et différencie la perception de l'homme de la perception animale ⁴ c'est une capacité originelle d'organiser le monde en fonction de nos fins humaines. Si physiologiquement déjà, selon toute probabilité, les choses vues sont affectées d'un invariant local ⁵, de telle sorte qu'elles conservent leur place quand notre œil modifie la sienne, la psychologie de sa forme ⁶ est parvenue à établir un grand nombre d'invariants caractéristiques de notre activité perceptive, mais n'a pas réussi dans son effort de démontrer qu'il s'agirait d'une structure géné-

¹ « Künstlich », *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 340.

² MERLEAU-PONTY introduit ici la notion de « travail » qu'il prend dans un sens très large. Cf. *loc. cit.*, p. 219.

³ MERLEAU-PONTY, *ibid.*

⁴ Voir A. GEHLEN, *Der Mensch*, p. 193, 198.

⁵ GEHLEN, *loc. cit.*, p. 187, étend cette capacité aux animaux, en particulier aux oiseaux.

⁶ KÖHLER, WERTHEIMER, KOFFKA. Voir la récente synthèse de D. KATZ. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit, Metaphysik der Wahrnehmung*.

rale de tous les existants ¹. Il semble bien qu'on soit là en présence d'une faculté vitale *sui generis*, que l'homme pousse seulement à un degré supérieur. Ainsi, l'ek-stase perceptivè est déjà une action. Elle tend à recréer un monde docile, parsemé d'invariants sur lesquels nous pouvons assurer notre vie élémentaire. C'est en prolongeant cette tendance que l'homme inventera la science. Invention continuée, du reste, non pas propre à tous les hommes (comme le langage, par exemple, ou le jeu) mais qui caractérise, dans l'histoire générale de l'humanité, ceux qui participent immédiatement ou médiatement à la tradition occidentale.

Pour Max Scheler, qui revient à plusieurs reprises sur le problème ², l'Occident ³ se définit à l'origine par son attitude à l'égard de la douleur. Il y a douleur, comme Aristote déjà le remarquait, quand un obstacle vient se mettre en travers de la satisfaction de nos tendances, ou en compromettre l'intégrité. D'où, pour diminuer et supprimer chaque sorte de douleur et de souffrance, deux méthodes opposées : « l'une consiste à lutter activement contre les motifs objectifs, naturels ou sociaux, de la douleur et de la souffrance ⁴ », c'est l'« héroïsme actif », qui inspire toute l'histoire occidentale ; l'autre consiste dans l'essai, non plus de réduire les maux pour supprimer la souffrance, mais de réduire intérieurement la souffrance, provoquée par le mal, en supprimant aussi entièrement et aussi radicalement que possible la résistance instinctive et

¹ Voir la critique de Bruno PETERMANN, *Die Köhler-Wertheimer-Koffka'scher Gestalttheorie*, 1929, et MERLEAU-PONTY, *la Structure du comportement*.

² *Le sens de la Souffrance; Die Wissensformen und die Gesellschaft; Philosophische Weltanschauung (Der Mensch im Zeitalter des Ausgleiches)*.

³ Il faut prendre ici ce terme non pas historiquement, mais « idéal-typiquement » (Raymond ARON), selon l'expression de Max WEBER. Voir R. ARON, *La sociologie allemande contemporaine*. Alcan, Paris, p. 104-109.

⁴ *Le sens de la Souffrance*, traduction française. Aubier, Paris, p. 37.

automatique qui, comme l'avaient déjà remarqué les Hindous, conditionne tout autant la souffrance que n'importe quel excitant extérieur. « C'est la voie de l'Orient, l'héroïsme passif ¹ ». Il serait intéressant d'analyser la pensée grecque dans la perspective qu'ouvre cette remarque de Scheler. On pourrait montrer que les motifs orientaux restent présents, en sourdine, dans l'Antiquité gréco-romaine, mais que l'attitude occidentale inspire dans son tréfonds l'œuvre de Platon, dans la mesure où elle tend à promouvoir une organisation plus rationnelle du monde, capable de réduire la somme de souffrances de l'Univers ².

Le dogme chrétien du salut par la grâce reste aussi, malgré l'apparence, dans la ligne de l'« héroïsme actif ». Les « œuvres », sans doute, n'apparaissent plus comme suffisantes à écarter la souffrance de la damnation, mais elles ne sont pas remplacées par une « technique systématique qui permettrait de vaincre la douleur de l'intérieur ³ ». La délivrance est attendue comme un don, non comme le résultat d'une activité quelconque. L'ascèse chrétienne est bien plutôt obéissance à l'appel de l'amour divin que conquête du bonheur par l'*ἀταραξία* atteinte par un effort de volonté sur soi et sur ses passions.

Il faudra ajouter d'autres motifs encore à cette extraversion occidentale pour que puisse se constituer la science des choses de la nature qui n'a pas de parallèle en Orient. En premier lieu, il faut noter « l'invention des Grecs », la raison ⁴. Si l'on extrapole ce que suggère la doctrine de la perception, on ne rencontre que la technique — et l'outil,

¹ *Le sens de la Souffrance*, traduction française. Aubier, Paris, p. 37, 39.

² Voir l'Introduction d'A. DIES à la *République*, collection Budé, en particulier p. VII.

³ *Philosophische Weltanschauung*, p. 69.

⁴ SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, p. 22.

chez l'homme, n'est que le prolongement naturel de son geste — mais de là à la science, il y a un pas que l'Occident est seul aussi à avoir franchi. La science est le résultat du mariage de la philosophie et de l'expérience pratique ¹. Cependant, l'Antiquité grecque ne réunit pas encore ces deux moments de l'attitude scientifique ; elle a tendance à les séparer et même à les opposer, en laissant aux siècles suivants la tâche de consacrer leur confluence. Elle commence par isoler les exigences de la certitude logique. « Bien avant le développement de la civilisation hellénique, écrit Léon Brunschvicg, les peuples de l'Asie avaient mis au monde quelques-unes des propositions élémentaires qui sont à la base des sciences exactes : arithmétique, géométrie, astronomie. Mais ces connaissances sont demeurées enveloppées et comme incrustées dans un système de croyances mystiques et de vertus magiques. « L'astronomie chaldéenne n'est pas séparée de l'astrologie, mais elle » en est séparable ; en elle-même, elle ne constitue plus de » la divination, mais de la science » (R. Berthelot) ². » La Grèce est l'endroit « où la pensée a pris conscience de sa vocation et de sa dignité en dégageant une forme de jugement qui ne doit qu'à soi la norme de sa certitude. *La satisfaction de l'esprit change alors de sens...* Elle est intime et en même temps universelle, de par l'aptitude que la raison se découvre à définir et à organiser en méthodes les conditions d'une démonstration incontestable ³ ». La découverte de la raison permet à l'homme de se séparer philosophiquement, dans l'idée qu'il se fait de lui-même, de tous les êtres vivants, notamment de l'animal, rompant ainsi « cette

¹ SCHELER, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in *Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 100.

² *Les Ages de l'Intelligence*. Alcan, Paris, 1934, p. 81.

³ *Ibid.*

grande démocratie de l'être » qui est restée un trait essentiel de la pensée hindoue¹. Grâce à sa raison, qui ne peut se ramener à l'« âme végétative », ni à l'« âme sensitive », l'homme est capable de connaître l'Être tel qu'il est, Dieu, le monde et lui-même².

Cependant que la pensée grecque explore ce domaine rationnel, lieu des Idées et des antinomies, la technique fait parallèlement des progrès considérables. Thalès, raconte Hérodote, détourne en 508 le fleuve Halys. L'architecte Eupalinos alimente en eau la ville de Pomos, en creusant un tunnel d'un kilomètre à travers la montagne de Castro. De grands temples s'élèvent à Samos, à Ephèse. Platon aurait inventé un réveille-matin hydraulique qui met en œuvre plusieurs principes de l'équilibre des liqueurs. A Tarente, Archytas crée la mécanique et applique le mouvement à la construction des figures. L'art de la guerre fait un bond en avant.

Pourtant, le mariage entre technique et science ne se fait encore pas. La connaissance rationnelle reste — sauf en mathématiques — pure puissance de concept, à la limite contemplation extatique. Les mathématiques mêmes n'attirent qu'à la condition qu'elles soient pures : « Le grand mérite de Pythagore, pour Eudème, est d'avoir fait des mathématiques une discipline libérale, en les étudiant d'un point de vue immatériel et rationnel³. » La technique reste l'affaire d'ingénieurs plus ou moins esclaves, préoccupation

¹ « La grande solidarité invisible de tous les êtres vivants dans la vie totale », *Philosophische Weltanschauung*, p. 71.

² PLATON, Mythe du Phèdre, l. IX de la République, Timée; ARISTOTE, *De Anima*; SCHELER, *ibid.*, p. 23.

³ P.-M. SCHUHL, *Machinisme et Philosophie* (Alcan, Paris, 1938), auquel nous avons emprunté les quelques données précédentes, en suivant du reste les articulations de la pensée de SCHELER, *Philosophische Weltanschauung et Problem einer Soziologie des Wissens*.

servile. Platon dit de l'un d'eux : « Pourtant tu le méprises, lui et son art, tu ne l'appellerais ingénieur qu'en manière d'injure, et tu ne voudrais ni donner ta fille à son fils, ni épouser toi-même la sienne ¹. » Il faut chercher la naissance de la science ailleurs que dans l'évolution intrinsèque de la technique et de la réflexion rationnelle. On ne peut, à l'origine, établir entre la technique et le savoir une relation de variable indépendante à fonction, que la technique soit rendue responsable des progrès de la connaissance désintéressée ou que celle-ci soit considérée comme la cause des acquisitions techniques. En fait, la raison commune des conquêtes de la technique comme du savoir désintéressé doit être recherchée dans l'orientation des « intérêts » de la société à tel moment de son évolution. Cette orientation des « intérêts », fort proche de ce que l'allemand appelle « éthos », c'est-à-dire des évaluations inconscientes propres à tous les individus d'une communauté donnée, dessine en quelque sorte les cadres dans lesquels la recherche intellectuelle ou scientifique ne peut que se maintenir, indépendamment des mobiles que les individus invoquent pour se livrer à cette recherche, et antérieurement à ces mobiles. A cet égard, il n'est pas exagéré de dire que si les Grecs n'ont pas découvert la science expérimentale de la nature, ce n'est pas parce qu'ils ne l'avaient pas pu, *c'est parce qu'ils ne le voulaient point*. Pour aboutir à la science, il fallait un élément encore.

Le christianisme allait l'apporter. La raison et ce qui faisait du monde un cosmos, étaient ontologiquement identiques pour les Grecs ². La participation de l'homme à l'âme divine s'achevait dans la contemplation des idées, ou de

¹ *Gorgias*, 512 BC.

² Ce mot est pris ici dans un sens large.

³ SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, p. 23.

l'idée des Idées. Le *νοῦς* trône au sommet de l'Être, immobile, pure Raison des choses et du monde, objet impassible de l'amour de tout ce qui lui est inférieur. Cette conviction, plus ou moins explicitée selon les siècles, se perpétue dans toute l'Antiquité classique. Malgré le pessimisme d'un Platon et d'un Aristote sur la valeur du monde des choses ou des réalités sublunaires, le sage ou le philosophe aura toujours à déchiffrer dans les objets le filigrane tenu où l'Être se révèle. En ce sens-là, la nature est parfaite d'elle-même, « et tout l'art du mécanicien sera de faire illusion en construisant des dispositifs où la cause motrice demeurera cachée, et dont l'activité paraîtra naturelle si l'on oublie que la nature, elle, n'emploie pas de leviers¹ ». L'idée d'imiter la nature, fût-ce en lui obéissant, est téméraire, et Prométhée comme Salmonée² sont parmi les réprouvés des enfers³.

Rien n'est plus étranger à la pensée grecque que d'attribuer un rôle *créateur* à l'âme du monde. Le Dieu judaïque, au contraire, est d'abord créateur, amour irradiant du supérieur vers l'inférieur, et s'il a créé l'homme à son image, ce n'est pas tant la raison que la puissance d'aimer et de créer qui est la marque de cette conformité. Il a voulu que l'homme soit maître des choses, qu'il domine sur les pois-

¹ P.-M. SCHUHL, *loc. cit.*, p. 18, avec renvoi à PLOTIN, *Ennéades*, III, 8, 2.

² VIRGILE, *Enéide*, VI, 59 :

« ... qui nimbos et non imitabile fulmen
Aere et cornipedum pulsu simularet equorum. »

³ « Le platonisme, comme toutes les doctrines grecques, a subordonné l'homme à l'univers. L'art de vivre, d'après PLATON, consiste pour l'homme à s'accorder avec l'ordre du monde. Or, la pensée chrétienne a renversé le rapport : elle a subordonné l'univers à l'homme ; elle a détaché l'homme de l'univers pour le rattacher immédiatement à Dieu. C'est de cette différence fondamentale que découlent toutes les différences et que provient, non sans altération, l'esprit même des temps modernes. » Ch. WERNER, *Journal de Genève*, 20/21 janvier 1945.

sons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre¹. Le divin s'offrait au païen dans la nature, les arbres, les animaux, le rire de la mer, le tremblement viride des rameaux : il ne peut désormais être atteint qu'au cœur de l'homme, dans son « for intérieur ». Le chrétien élève des murailles contre toutes les séductions des choses et les reflets démoniaques qui y traînent². Retranché dans le couvent qu'il élève en son âme, prémuni contre « Dame Nature », il vient au chemin de croix se désaltérer aux sources éternelles, que fait jaillir en lui l'Esprit saint « qui n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem³ ». Il retire son respect au monde extérieur pour le reporter sur ce qui le mérite seul, Dieu et l'œuvre de Dieu dans le secret de son cœur. Mais cette intériorisation du sacré *dé-sacralise* le monde extérieur⁴, le « réifie », c'est-à-dire prépare l'abaissement au rang de simple objet et l'appréhension par la science. « Celui qui tient les étoiles pour des dieux n'est pas mûr encore pour une astronomie scientifique » et Scheler ajoute : « le monothéisme créationniste judéo-chrétien, par sa victoire sur la religion et la métaphysique du monde antique est sans aucun doute la première condition, et la condition fondamentale de l'essor de la conquête occidentale de la nature⁵ ». « Le Grand Pau est mort », dans cette perspective, prend une signification symbolique, et exprime un des tournants de l'histoire humaine. Mais il n'est pas mort d'un coup, il agouise le tong des siècles. Le progrès des sciences va suivre (et ne provoque

¹ Genèse, I. 28.

² G.-R. HEYER, *Organismus der Seele*. Lehmann, Munich, 2^e éd., 1937, *passim*. C'est la puissance du monde qui tente saint Antoine au désert, bien plus que l'attrait de la « chair ».

³ Jean, IV. 21.

⁴ SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, I, p. 44.

⁵ *Problem einer Soziologie des Wissens*, p. 78-79.

pas, comme le pensait le Siècle des Lumières) cette agonie. Après la disparition des divinités du ciel européen, après celle des nymphes, ægipans et satyres des sources, des forêts et des bosquets occidentaux, l'anatomie et la physiologie du corps humain vont longtemps encore être entravées par un respect superstitieux, magique, extérieur et fragile à l'égard du « temple de l'âme ¹ ». La Réforme brise les derniers liens qui rattachent la pensée chrétienne à la tradition antique ². Le monde médiéval continuait le *κόσμος* antique, et « l'analogie de l'Être » faisait rejaillir d'étage en étage la majesté et l'insigne dignité de Dieu sur ses créatures. L'expérience nouvelle de l'absolue transcendance de Dieu que fait Calvin, la protestation que Luther élève contre les conséquences de l'« immanetisation » de l'Eglise transcendante, réaffirment vis-à-vis du catholicisme ce que le christianisme avait apporté de nouveau par rapport à la pensée antique. En brisant les images où ils poursuivaient un reflet magique de la divinité, en proclamant d'autre part la seule efficace pour le salut de la Grâce, c'est-à-dire de la puissance aimante de Dieu, les Réformateurs mobilisent toutes les énergies de l'âme, désormais privées de toute importance salvatrice, pour le travail dans le monde, pour l'activité technique ou professionnelle ³. Et quand s'affaiblira dans les siècles suivants, la flamme de foi qui brûlait pure et dévorante au cœur des Réformateurs, il restera pourtant de leur héritage cette désacralisation totale des choses, qui ouvrait un champ

¹ *Problem einer Soziologie...*, p. 73-79, note; *Vom Umsturz der Werte*, I, p. 44. Voir *L'introduction à la médecine*, de Henry-E. SIGERIST. Payot, Paris, 1932.

² Cf. également G.-R. HEYER, *Organismus der Seele*.

³ « C'est (là) presque le seul caractère commun de la dogmatique de tous les protestantismes modernes, qui accusent dans leurs polémiques la doctrine de l'Eglise traditionnelle de n'être qu'un pélagianisme ou un semi-pélagianisme ». SCHELER, *Problem einer Soziologie des Wissens*, p. 111.

illimité à la soif de connaître et à la volonté de puissance technique. Le Siècle des Lumières ne retiendra en quelque sorte que les cendres de cet incendie religieux, un rationalisme purement immanent.

Cependant, l'exposé que nous avons fait jusqu'ici, en nous cantonnant dans « l'histoire des idées reçues », c'est-à-dire en suivant les grandes phases de l'évolution des attitudes morales occidentales, a le grave défaut de laisser dans l'ombre un autre groupe de facteurs, sociologiques et économiques. Il lui manque une dimension que l'étude de la structure sociale de l'Occident devrait lui apporter¹. Nous nous contentons ici d'une allusion, en rappelant la lutte séculaire de la bourgeoisie contre la hiérarchie féodale du sang², et la victoire des forces d'argent sur les traditions aristocratiques.

Nous avons ainsi réuni toutes les conditions nécessaires

¹ Notons en passant que SCHELER a consacré une part importante de son œuvre à élucider le rapport entre structure sociale réelle et structure intellectuelle d'une époque donnée. Il n'établit pas entre les deux ordres de facteurs de relation causale, c'est-à-dire qu'il s'oppose aussi bien à l'historisme marxiste qui déduit la pensée d'une époque de la distribution sociale des forces de production de cette époque, qu'à l'idéalisme historique qui ne veut rendre compte de l'évolution des idées qu'en vertu d'un progrès intrinsèque de l'esprit. S'il n'y a pas dépendance directe, il existe, selon SCHELER, un conditionnement univoque : n'est possible qu'une pensée qui rentre dans le cadre tracé par la structure sociologique régnante. On reconnaît là les traces de la pensée marxiste (matérialisme historique) dans le domaine social, et, par analogie, dans le domaine de l'individu, pour lequel vaut « *mutatis mutandis* » la même loi de conditionnement, celles de la théorie freudienne. Mais SCHELER ne se lasse pas d'insister sur le rôle uniquement *sélectif* des facteurs sociologiques réels ou des tendances vitales dans l'individu. Dans sa volonté de conserver l'esprit irréductible à la « vie », il en vient à esquisser les grandes lignes d'un dualisme métaphysique, où l'esprit et l'élan vital apparaissent comme deux modes fondamentaux de l'être dont on a peine à comprendre la conjugaison. Voir plus loin, p. 106 sq.

² Pour la « raison » comme arme bourgeoise, voir D. DE ROUGEMONT, *Penser avec les mains*. Albin Michel, Paris, 1936.

à la naissance, à l'extension, à l'essor, à l'exaltation de la science au-dessus de toute autre démarche de la connaissance humaine : extraversion fondamentale, invention de la raison, dé-sacralisation du monde, sanctification de la volonté de domination sur les choses et naissance du capitalisme et de la bourgeoisie. Il est faux, du reste, de croire qu'une fois née, la science ait échappé définitivement à l'action sélective, à l'orientation valorisante des « intérêts ». Elle ne gagne, pas à pas, que ce que lui abandonne la religion, dont l'intériorisation progressive¹ lui livre des domaines d'objectivation de plus en plus larges. Mais son progrès même, dont les conditions « idéelles² » et sociologiques restent la plupart du temps insoupçonnées, devait éveiller l'impression que, sortie d'une religion primitive qui englobe toute l'activité humaine et comprend tout le savoir, ayant passé par la philosophie et les spéculations formelles de l'ontologie, elle allait supplanter définitivement toute autre démarche de l'esprit et procurer les seules connaissances assurées dont l'homme pût s'enorgueillir. C'est Comte qui formule le plus nettement cet espoir, qui accompagne néanmoins en sourdine l'expansion des recherches scientifiques. « En étudiant le développement de l'intelligence depuis son essor le plus simple jusqu'à nos jours, écrit-il, je crois avoir découvert une grande loi à laquelle ce développement est assujéti... Elle consiste en ce que chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif³ ». « Malgré toutes les critiques qu'on a tenté d'en faire, aucune doctrine n'a exercé plus

¹ Cf. aussi CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*. Presses universitaires, Paris, 1939.

² Nous prenons ce mot à défaut d'un autre pour dénoter la nature des considérations qui précèdent.

³ COMTE, *Cours de Philosophie positive*, résumé Rigolage, I, p. 20.

d'influence sur la culture européenne. Elle a constitué explicitement ou tacitement un article fondamental du credo des esprits cultivés de notre temps¹. » Mais la « crise des fondements », ouverte par les progrès mêmes de la science, en géométrie par la constitution des géométries non-euclidiennes, en physique par l'exploration de l'atome et la relativité généralisée, mais la crise de l'Occident ouverte par la première guerre mondiale et la critique radicale de toutes les valeurs aussi bien que par la découverte des richesses spirituelles de l'Orient et des virtualités inépuisables du non-rationnel que recèle l'âme, tous ces facteurs à la fois ont conduit à une description plus adéquate de la connaissance scientifique et à une nouvelle évaluation de la vérité qu'elle permet d'atteindre.

§ 4. RELATIVITÉ DE LA SCIENCE.

La science commence bien par systématiser le monde du sens commun qui donne son cadre à notre comportement. En cela, elle prolonge, par d'autres moyens, la tendance déjà à l'œuvre dans la perception, et qui consiste à établir des invariants dans le flux des irritations produites par les choses sur l'organisme vivant. Mais elle n'existe vraiment, sous sa forme moderne, que lorsque, dans un long effort de « formalisation », elle s'est libérée de l'inventaire des choses immédiatement utilisables et que le langage a solidifié en concepts. Dès lors, elle tend, non pas à corriger la perception originelle par une perception plus vraie, mais à créer un monde d'objets abstraits qui ne peuvent être perçus, mais dont l'existence, garantie par le calcul et l'expé-

¹ SCHELER, *Wissensformen und die Gesellschaft*, p. VII.

rimentation artificielle, solidaire de l'ensemble du savoir scientifique et vraie dans la mesure où cet ensemble est vrai, viendra « expliquer » au contraire la perception ¹ et la rendre à son tour intelligible.

Reprenons, avec Gaston Bachelard, l'exemple des *Méditations*. Que fera le physicien contemporain du morceau de cire ? « (il) ne prend point la cire qu'on vient d'apporter des ruches, mais une cire aussi pure que possible, chimiquement bien définie, isolée au terme d'une longue série de manipulations méthodiques. La cire choisie est donc en quelque sorte un moment précis de la méthode d'objectivation ² ». En d'autres termes, à la chose du monde du sens commun, le physicien substitue non pas une autre chose, mais la condition d'un *fait* ³ sur lequel il reporte son attention. Il reconstruit le « porteur du fait » en prévision du fait qu'il veut observer et si cette construction le fait retomber dans le domaine du sens commun, c'est avec une cire qui « n'a rien retenu de l'odeur des fleurs dont elle a été recueillie, mais (qui) porte la preuve des soins qui l'ont épurée... Sans l'expérience factice, une telle cire ne serait pas venue à l'existence ⁴ ». En principe, la coïncidence postérieure du « porteur de fait » avec une chose du sens commun est accidentelle, elle est même l'exception. La science de la nature a tout à gagner à ne pas revenir dans le monde du comportement vitat, dont les fausses évidences entravent son progrès ⁵. Elle va au contraire dépouiller ses objets de tout ce qui les rattache historiquement ou génétiquement.

¹ *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 385.

² *Le nouvel esprit scientifique*. Alcan, Paris, 1934, p. 169.

³ Nous traduisons ainsi l'allemand « Sachverhalt ». Cf. SCHELER, *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 340.

⁴ BACHELARD, *op. cit.*

⁵ D'innombrables exemples dans les livres de BACHELARD : l'éponge, *Formation de l'esprit scientifique*; le miroir, *Nouvel esprit scientifique*.

quement aux choses du sens commun, se libérant même des divisions traditionnelles de la recherche, issues soit de besoins immédiatement pratiques, soit de l'étude de phénomènes particulièrement remarquables. « Les définitions physiques du son, de la couleur, de la température n'ont aujourd'hui plus rien à voir avec des perspectives sensibles immédiates ¹. » Dès lors, un objet scientifique sera rigoureusement identique à sa signification opératoire, et la connaissance scientifique, essentiellement une connaissance par signes symboliques ².

On pourrait ici objecter que notre perception, qui fonde notre savoir du sens commun, n'est pas asymbolique (autrement, les choses seraient telles, en elles-mêmes, que nous les percevons). Mais le symbole scientifique a une signification différente. Soit le phénomène de ce boulet de fer. Comme phénomène, ou « apparition », selon le langage de Sartre, il contient deux relations symboliques : d'une part, à la chose dans sa totalité, qui est présente, visée par ma perception ³ ; d'autre part, à certaine modification de mon corps ⁴. Prenons maintenant notre boutet comme « porteur de fait » scientifique : du coup, je vide le phénomène de son contenu propre, et je ne le considère plus *que comme symbole* : symbole d'une part, d'un boulet, qui maintenant, comme tout, est en dehors du contenu de ma perception ; d'autre part, d'un état en moi. Il ne reste plus que le boulet objectif et un état en moi : le phénomène a complètement disparu. Mais qu'est-ce maintenant que le boulet objectif ?

¹ Max PLANCK, *Initiation à la physique*. Flammarion, Paris, 1941, p. 9, 10. Cf. SCHELER, *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 385.

² *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, p. 303 ; *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 345.

³ Voir plus loin l'analyse plus détaillée de l'intentionnalité de la perception.

⁴ Voir également plus loin le rôle du corps dans la perception.

Assurément rien qui puisse encore être objet de perception sensible : il n'est plus que l'objet de tous les jugements possibles qu'on fera à son propos, et dont la série est infinie. Il ne reste plus qu'à le représenter par une loi ou un système de proposition ou un symbole (au sens limité de lettre ou de chiffre significatif ¹).

Ce qui a longtemps masqué la différence entre le « porteur de fait » que vise la recherche scientifique et la chose du monde naturel, c'est pour une large part l'héritage de la pensée kantienne. En recherchant les conditions nécessaires pour que quelque chose me soit donné, Kant ne distingue pas la chose du monde naturel (voir les exemples qu'il donne dans la *Dialectique fondamentale*, « la maison », etc.) et l'objet de la science, ni d'ailleurs le système qu'il élaborait lui-même dans les jugements qu'il émettait sur la chose ou l'objet de la science ². En le suivant, on ne pourra comprendre ni la démarche effective de la science (dès que tombera la validité générale et de la géométrie euclidienne et de la physique de Newton), ni même le système kantien.

En fait, la science procure une connaissance qui est absolue par rapport au monde du sens commun. Elle vient critiquer et expliquer les données du sens commun en les faisant entrer dans un système de relations et de symboles pour lesquels ces données fonctionnent désormais comme signes ³. Dans son domaine, elle a les mains libres, et ses

¹ *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 346-347.

² Voir sur ce point l'œuvre d'Émile LASK, étudiée dans GURVITCH, *Tendances actuelles de la philosophie allemande contemporaine*; SCHELER, *Lehre von den 3 Tatsachen*, p. 390-392.

³ Ce mot est plurivoque ; il faut le prendre ici dans le sens de « vestige », comme, par exemple, l'empreinte d'un pied sur le sable signifiait la présence d'autres hommes à Robinson. Le symbole scientifique, au sens propre, a une signification toute différente.

développements récents témoignent de son infinie fécondité. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle atteigne, dans les progrès de sa recherche, un niveau d'existence absolu. Si loin qu'elle parvienne, elle reste tributaire de la volonté de dominer les choses dont nous l'avons vue progressivement sortir. Sans doute dépasse-t-elle le monde du sens commun, et transcende-t-elle le rapport homme-environnement qui constitue ce monde : mais elle reste malgré cela relative à la vie elle-même, et ne sort pas des lois structurales et formelles d'un milieu en soi : « La science est connaissance du milieu ¹. »

Le monde du sens commun, le monde de la science, sont des exemples de « régions » dans l'être (Seinsregionen), qui constituent autant de niveaux d'existence dont chacun a sa légitimité et dont chacun est relatif à un centre de référence assignable. « De l'objet absolu, parfaitement connaissable en soi, jusqu'à l'objet fictif appréhendé dans l'hallucination par exemple, s'étagent de nombreux plans de relativité des objets de tous les domaines matériels ², et séparés par des distances d'ordre divers ³. » Les objets de ces divers plans de relativité seront, à chaque fois, relatifs à l'acte ⁴ ou au groupe d'actes qui permettent de les saisir. La chaise ballucinée n'est accessible, comme perception, qu'à tel sujet, dans telles conditions et circonstances. Il y aura, moins indivi-

¹ « Wissenschaft ist Umwelterkenntnis », *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, p. 302. Nous avons suivi ici de très près la pensée de SCHELER, telle qu'on la trouvera dans ses écrits sur la théorie de la connaissance et ses remarques sur les trois formes du savoir. Mais on la rapprocherait avec profit de l'enseignement de M. C. SGANZINI, pour qui la science est un savoir « instrumental », relatif par là même à la structure métaphysique du comportement. Voir en français : J. PALIARD, *Le Théorème de la connaissance*. Aubier, Paris.

² Matériel opposé à formel.

³ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, p. 291.

⁴ Sur le sens exact de ce mot, voir plus loin, p. 106.

duelles, des réalités que l'homme seulement, à l'exclusion de la femme, ou que la femme seulement, à l'exclusion de l'homme, ou que l'Anglais, ou le nerveux seulement est capable d'appréhender. Le monde du sens commun est relatif à une constitution humaine normale. L'objet de la science, quel qu'il soit, devra être relatif à un être vivant¹.

§ 5. LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE.

Ainsi, la science nous libère bien des servitudes perceptives ; elle construit un monde d'objets épurés qui permettent d'établir une cohérence d'ordre supérieur derrière le kaléidoscope bigarré que nous présente notre environnement. Mais elle reste tributaire d'un sujet vivant. Elle conserve un sens biologique, puisqu'elle satisfait à la tendance vitale de domination et assure l'avènement d'un monde docile aux fins humaines. Dès lors, une question.

¹ « Lebewesen überhaupt », *Phänomenologie und Erkenntnis*, p. 289 sq. Chez SCHULLEN, la théorie pragmatiste de la science permet de répondre à la question que les savants se posent parfois, ou qu'on leur pose : pourquoi sait-on ? Quel est le but du savoir ? Si nous nous souvenons de la définition dont nous sommes partis, il est clair qu'on ne peut répondre par l'apologie de la science pour la science. Relation d'être, le savoir a un but objectif, même si les savants de chair et d'os donnent d'autres mobiles à leurs recherches. Ce but objectif, c'est un *devenir*. On sait et on recherche le savoir pour devenir autre. Nous avons vu, dans le monde du sens commun, le point de départ de ce devenir. Il reste à tirer au clair *qui* devient et ce que *ce* sujet devient. (*Erkenntnis und Arbeit*, p. 249.)

Le savoir scientifique, défini par son efficacité et sa cohésion interne, promeut l'avènement de l'homme en tant qu'être vivant, et en tant qu'espèce naturelle, à plus de puissance sur les choses. C'est dans ce sens qu'il mérite le nom de *Herrschaftswissen* ou *Leistungswissen* (*Erkenntnis und Arbeit*, p. 250). Ainsi, ce qui devient, grâce à la science, c'est le sujet-collectif que Comte appelait l'humanité. Ce qu'elle devient, est défini par le but de la science, c'est-à-dire la domination de tout ce qui est « nature » dans l'être.

nouvelle surgit. L'homme est-il capable d'une autre forme de vérité, d'un savoir libéré de toute servitude ?

La réponse à cette question, notre analyse si rapide et allusive qu'elle ait été, la contenait déjà. Il suffit de la dégager par un effort de réflexion. Les considérations de Scheler que nous avons exposées ne sont pas dépourvues de *signification*. Elles recèlent une connaissance qui est d'un autre ordre que l'appréhension ek-statique ou le savoir scientifique. En effet, cette connaissance échappe à la « conscience spontanée », puisqu'en la décrivant, elle la situe et la juge. Elle sort également du plan de la science, puisque loin de le prolonger, elle le prend comme l'objet d'une réflexion systématique. Elle ne suppose plus de centre de référence assignable : constitution biologique ou vie. Elle ne peut même être acquise que si nous nous arrachons à l'allitude pratique, qui nous attache à notre environnement ou nous emprisonne dans les lois formelles d'un milieu quelconque. Cette connaissance est absolue par rapport à celle que nous venons d'étudier.

Scheler appelle « savoir culturel ¹ » l'ensemble des connaissances de cette nature. Il représente une forme de savoir qui ne peut être ramenée ou réduite à aucune autre. Méconnue par certaine pensée contemporaine où la philosophie, mise à la remorque des sciences, avait perdu toute indépendance, l'existence du savoir culturel limite la théorie pragmatiste de la connaissance. Celle-ci n'est valable que pour ce qui concerne le savoir scientifique. Et elle n'est valable, en dernière analyse, que si cette affirmation elle-même n'est pas relative, mais absolue.

Il y a donc un savoir en dehors du savoir scientifique, et nous nous sommes ainsi frayé la voie vers l'anthropologie

¹ « Bildungswissen ».

philosophique. Nous pouvons affirmer dès maintenant qu'elle est *possible*. Et nous savons de plus que quel que soit le contenu de la psychologie et de la caractérologie, dans la mesure où ce sont des *sciences*, nous pouvons nous attendre à les trouver soumises aux lois formelles de toute connaissance scientifique. C'est ce que nous allons vérifier dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

LA PSYCHOLOGIE COMME SCIENCE

§ 1. PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE : L'ANTIQUITÉ.

« Les mathématiques remontent à l'antiquité grecque, la physique a déjà trois ou quatre cents ans d'existence, la chimie a paru au XVIII^e siècle, la biologie est presque aussi vieille, mais la psychologie date d'hier... Faut-il regretter ce retard ? Je me suis demandé quelquefois ce qui se serait passé si la science moderne, au lieu de partir des mathématiques pour s'orienter dans la direction de la mécanique, de l'astronomie, de la physique, de la chimie, au lieu de faire converger tous ses efforts sur l'étude de la matière, avait débuté par la considération de l'esprit¹ ? » Les développements de notre chapitre précédent, en dégagant les conditions qui ont rendu possible la science de la nature, expliquent du même coup pourquoi la « considération de l'esprit » eut tant de peine à prendre la forme d'une science. C'est que, par sa nature même, l'esprit résiste aux processus d'objectivation sans laquelle nulle science n'est possible, et que, d'autre part, cette objectivation, dans la mesure où elle

¹ Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*. Alcan, Paris, p. 85.

est possible, se heurtait à des intérêts religieux ou métaphysiques qui en ont longtemps entravé ou retardé l'apparition. Ce n'est pas, comme le soutient P. Guillaume¹, le progrès dans la détermination de l'objet physique qui a suscité la psychologie scientifique et lui a constitué son domaine propre, par une sorte de soustraction, mais la disparition des obstacles qui s'opposaient à la naissance d'une science de l'âme. À cet égard, l'histoire de la psychologie, qui est encore à écrire², se développe selon un rythme à deux temps. Il s'agit d'abord pour la science de l'âme de conquérir et de délimiter son domaine, d'une part par rapport à la métaphysique et à la théologie, d'autre part par rapport aux autres sciences. Mais cela fait, et à peine la psychologie a-t-elle pris conscience de sa méthode et s'est-elle constituée ses objets, qu'il lui faut se dépasser elle-même pour prendre place dans une anthropologie plus large qui donne sens et valeur aux conquêtes psychologiques.

L'esquisse que nous nous proposons de faire de cette évolution est trop rapide pour qu'elle ait la prétention d'épuiser le sujet. Nous aurions voulu montrer, dès les premières manifestations collectives de la vie sociale, telles que les évoquent Léo Frobenius, E. Dacqué ou Roger Caillois, la mise en œuvre, dans des rites d'un symbolisme parfois très complexe, d'une psychologie implicite dont, sous le nom de participation, on a explicité le trait caractéristique. C'est sur un terrain plus solide que nous nous

¹ *Introduction à la Psychologie*, notamment p. 262.

² M. SGANZINI en a donné une esquisse dans ses cours malheureusement non encore publiés. Fr. SEIFERT, auquel nous aurons souvent recours, nous propose d'utiliser des éléments dans *Psychologie, Metaphysik der Seele et Charakterologie*, in *Handbuch der Philosophie*, hrsgb. von A. BEÜMLER und M. SCHRÖTER, t. III, *Mensch und Charakter*. Oldenburg, Munich et Berlin, 1933. Cf. aussi le chapitre d'introduction d'O. TUNLIZ, *Anthropologische Psychologie*.

trouvons quand nous abordons les premiers textes. Laissons ici le monde homérique qui reste sur le plan du récll, c'est-à-dire ne livre des données à l'histoire de la psychologie qu'au terme d'une analyse du même ordre que celle qui s'applique à expliciter la psychologie implicite des sociétés in-évoluées. La Théogonie d'Hésiode nous permettrait de faire un pas de plus. Elle n'a plus pour objet le vraisemblable homérique, elle tend déjà à la vérité. Elle veut rendre compte de ce qui existe, en en racontant l'origine ou en le légitimant par son histoire. Elle ne recherche pas encore la cause, mais dégage déjà les raisons de l'Être, conçues comme motifs d'actions dont le sujet reste, malgré la nomenclature divine, indéterminé. Deux notions qu'elle introduit intéressent notre sujet. La première est celle du Chaos. Hésiode entend par là une forme indifférenciée, un « entre-deux », ce qui resle quand on vide le monde de tout déterminé, du ciel qui est « dessus », de la terre qui est « en dessous », du jour et de la nuit dont le couple lui donnera ses premières concrétisations. Il y a là une notion plus philosophique qu'historique, bien que le Chaos soit rejeté à l'origine du monde. Mais c'est le premier résultat d'une abstraction qui cherche à retrouver l'expérience pure, le contact premier, et qui intéresse non seulement la méla-physique, mais aussi la psychologie. En effet, la *tabula rasa* qu'Hésiode introduit dans la réflexion occidentale, en éliminant, par un effort de l'esprit, toutes les déterminations où notre vie quotidienne appuie son action, permet de dégager, s'il y en a, la part de l'intériorité dans l'élaboration du monde. Il est frappant de constater, si l'on se place dans cette perspective, que chez Hésiode, le Chaos n'est pas seul à l'origine du monde, pas plus du reste que dans la Genèse. En effet, on lui trouve, juxtaposés, incréés comme lui, un premier déterminé, la Terre, et la puissance

de toute détermination, l'amour (Eros). C'est de celui-ci surtout que nous voulions relever l'importance. L'amour sera, d'une part, le principe dernier de l'organisation cosmologique, c'est lui qui pousse vers l'Être les déterminations dont l'opposition ou l'union créera le réé. Mais, d'autre part, l'amour est une donnée de la vie intérieure, et dès l'origine de la pensée grecque, il forme pour ainsi dire le pont entre l'homme et l'Être.

Pendant, à la *Théogonie* d'Hésiode, succède, dans l'histoire de la pensée, la cosmologie ; les principes d'explication dont on peut retrouver la modalité psychologique qui les suscite, font place à des constructions plus directement inspirées par les premières spéculations sur la nature. La cosmologie à cet égard est un progrès. En effet, elle implique une différenciation plus subtile des domaines de l'Être. Elle représente un effort de pensée pour rendre compte des phénomènes, non par leur histoire, mais par leurs raisons, elle présuppose une curiosité nouvelle vis-à-vis du monde et comme l'élargissement de l'horizon intellectuel. Mais, du même coup, elle prépare une nouvelle rencontre¹. Ses incertitudes, le conflit des « théorèmes » que souligne encore le début de l'historiographie philosophique mettent au premier plan la question du critère de la vérité et préparent un retour de l'esprit sur lui-même.

Le *Phédon* contient à cet égard une biographie intellectuelle qui a la valeur d'un symbole. La pensée reste méditation de l'Être que le mythe et la cosmologie, à divers degrés de clarté, avaient posé comme problème à la conscience. Mais elle renonce « à se servir des yeux du corps pour regarder les choses », et recourt « aux notions de

¹ Ce terme est choisi pour éviter l'équivoque « expérience ». Il s'agit de ce que l'allemand rend par *Erlebnis*.

l'esprit pour observer en elles la vérité des choses ¹ ». Le « connais-toi toi-même » devient le point de départ de la connaissance du Tout ². Seulement, chez Platon même, cette rentrée de l'âme en elle-même ne donne pas encore la psychologie. Sans doute une histoire complète de la psychologie devrait-elle s'arrêter longtemps aux Dialogues platoniciens, d'où l'on a pu tirer une première théorie des niveaux psychiques et l'esquisse d'une caractérologie ³. Mais l'intention de Platon n'est pas psychologique. Nous voulons dire par là qu'il ne vise pas tant à décrire les processus psychiques qu'à saisir au travers d'eux la structure de l'Être. Bien plus, la métaphysique qu'il inaugure, loin de favoriser la recherche objective, la décourage, en lui opposant des limites qui ne peuvent être franchies que si l'homme surmonte sa nostalgie la plus profonde et ses besoins affectifs les plus forts ⁴.

Le conflit de la psychologie et de la métaphysique est encore bien plus sensible chez Aristote. Chez lui, et pour la première fois, l'étude des faits psychiques prend la forme d'une considération scientifique et clairement délimitée ⁵. Le *De Anima* traite de l'âme humaine comme d'un cas particulier des manifestations vitales. L'homme y apparaît comme un organisme dont le psychique représente une partie, sans doute la plus importante, mais une partie tout de même. Par là, la psychologie d'Aristote rentre pour l'essentiel dans sa physique. Cependant, c'est précisément cette incorporation qui va se révéler de grande conséquence, en liant la psychologie pour des siècles au destin de l'aristotélisme. Si intéressante que soit l'attitude fondamentale

¹ *Phédon*, 99c.

² SEIFERT, *Psychologie*, p. 4.

³ Cf. notamment H. NOHL.

⁴ TUMLERZ, *Anthropologische Psychologie*, p. 11.

⁵ SEIFERT, *loc. cit.*, p. 4.

d'Aristote, qui considère l'âme comme un objet de science parmi d'autres, et lui applique les mêmes concepts et les mêmes catégories qu'aux autres réalités, il n'en reste pas moins que la science aristotélicienne n'est pas la science telle qu'elle surgira dès la Renaissance, et que plus que partout ailleurs peut-être, elle pèsera sur la recherche objective.

C'est sur un autre point encore que la psychologie ne parvient pas à se libérer de la métaphysique. Il s'agit de la théorie qu'Aristote donne du *νόος*. Si dans l'intention, Aristote rattache la psychologie à la biologie, il se trouve incapable d'assigner un contact explicable entre les aspects vitaux du psychisme (l'affectivité en est le type) et la puissance noétique de l'esprit. L'unité du corps et de l'âme qu'assurait la première définition (*De Anima*, II, 1, 142) est rompue par « l'intrusion » d'un principe étranger à l'entéléchie et pourtant inséparablement uni à elle¹.

Ce sont des problèmes analogues que nous retrouverions dans la philosophie chrétienne du Moyen Âge. Mais celle fois, c'est avec la théologie que nous devrions montrer la psychologie en lutte pour son indépendance. Lutte séculaire qui n'a pas été sans enrichir la psychologie, comme Platon l'avait fait, de notions précieuses. Pourtant, ce n'est en quelque sorte que par ricochet que la psychologie profite des tentatives de la raison pour penser la foi, et sans qu'une histoire détaillée de la psychologie eût le droit de négliger les apports de la patristique, et tout spécialement de saint Augustin (théorie de la *memoria*, de la sensation, de la trinité) ou du Moyen Âge, notamment du thomisme et du nominalisme, nous pouvons borner là notre esquisse.

C'est à côté et en dehors de la métaphysique qu'il faut

¹ Voir surtout SEIFERT, *loc. cit.*, p. 10-13.

chercher dans l'Antiquité les œuvres proprement psychologiques. Celles que nous abordons vont nous permettre de mieux situer les conditions de la naissance d'une science autonome de l'homme.

La première « Physiognomonie » est attribuée à Aristote, mais c'est surtout l'œuvre de son disciple Théophraste qui mérite de nous retenir. Qu'est-ce, en effet, que les *Caractères* ? Une première tentative, toute descriptive comme la biologie, et en dernière analyse, la physique du Stagirite, d'ordonner la diversité des individus. Malgré le titre, il ne s'agit pas d'une caractérologie, au sens où nous prendrons ce terme et où nous le définirons plus tard, mais déjà d'une typologie. De certains traits extérieurs, démarche, gestulation, mimique, on remonte au « caractère » qui s'y manifeste. Mais il est remarquable que ces « portraits » tiennent tous de la caricature, comme ceux de la Bruyère, ou même les « types » que s'attacheront à décrire les Jung, Kretschmer, Jaensch, Pfahler, Hellwig et Conrad. Y a-t-il une raison à l'impression caricaturale (et une caricature peut être plus ou moins significative ou véridique) que les typologies évoquent irrésistiblement ? La première raison, nous la trouvons dans le fait que les hommes que dépeint Théophraste ne sont vus que dans une perspective sociale bien définie, en fonction du rôle qu'ils jouent sinon dans la cité, du moins dans la société. La seconde raison, c'est que les « caractères » sont de fausses totalités. Malgré tous leurs gestes, ils restent des marionnettes. Elles sont fabriquées selon un principe qu'a bien élucidé Hofstätter¹, et qu'analyse après lui Gottschaldt². « De la présence des

¹ *Ueber Typenanalyse*, Archiv für Psychologie, 1940.

² *Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbpsychologie*. A. Barth, Leipzig, 1942. C'est à cet ouvrage que nous empruntons notre citation, p. 46.

traits de caractères $a_a - a_g$, on conclut à la présence des traits de caractères $a_h - a_n$. Les traits de caractères $a_a - a_n$ sont associés par rapport au type A. A cette association de traits particuliers, nous conférons la dignité d'une vraie totalité. » Mais cette totalité est une somme plutôt qu'une unité vivante. Elle repose sur une juxtaposition plus que sur une copénétration ou une intégration réciproque d'éléments. Elle reste perpétuellement releuable d'une caractérologie plus avertie qui substitue à l'observation extérieure, et toujours insuffisante, comme nous le verrons plus en détail dans notre dernier chapitre, une compréhension plus adéquate des structures psychiques. Sans doute, chez Théophraste encore, chez la Bruyère plus tard, les « caractères » sont encore des mosaïques d'éléments préformés, statiques, volontiers contaminés d'évaluations morales d'inspiration sociale. Sans doute, les typologies modernes ont substitué à ces éléments par trop superficiels la considération de facteurs plus dynamiques, des « attitudes permanentes », comme dit L.-F. Clauss¹ par exemple. Mais même sous cette forme, et malgré les précautions qu'elle prend, la typologie consiste toujours à présenter un système de caricatures significatives, qui ordonnent, pour ainsi dire, à première lecture, la variété des individus, mais ne permettent pas d'englober pleinement la totalité vivante de l'être humain. Ou, plus exactement, on pourrait montrer² que ces caricatures sont d'autant plus exactes que l'être considéré *accepte* de se confondre avec elles, ou que l'on fait abstraction de ce pouvoir de renouvellement que nous verrons au cœur même de la personne. L'opposition est bien marquée dans un

¹ *Gesicht und Seele.*

² Cf. HELLMIG, *Charakterologie*, Teubner, Leipzig, 1936.

passage de Cicéron que cite Max Picard¹ : « Zopyre, un jour, se vantait de reconnaître le caractère de chacun à sa physionomie. Rencontrant Socrate, il lisait sur sa figure une multitude de vices. Tous les assistants se récrièrent, car aucun n'avait jusque-là remarqué ces vices en Socrate. Socrate lui-même gardait le silence. Il donna raison à Zopyre. Il était bien venu au monde avec ces vices, dit-il, mais grâce à la raison, il s'en était libéré. » Les typologies parviennent bien à saisir cette « société » de caractères que Socrate avouait avoir eue de naissance, elles laissent par nature échapper cette « raison » qui permet d'en rompre la détermination. A les supposer parfaites, davantage encore qu'elles ne le sont certainement, elles n'ont de validité qu'à un certain niveau de la réalité humaine, celui qui peut être saisi comme « nature ».

La considération d'une autre source de la recherche psychologique va nous permettre de préciser ce niveau. Au II^e siècle après Jésus-Christ, nous trouvons la seconde œuvre psychologique importante de l'Antiquité, celle de Galien². Ici encore, nous renonçons à un exposé complet de sa pensée, qu'une histoire de la psychologie devrait largement étudier. Ce qui nous importe, c'est l'origine médicale d'une œuvre qui forme un curicux compromis entre la spéculation empédocléenne et aristotélicienne et l'observation concrète. Alors qu'Aristote abordait l'étude de l'âme en biologiste, et que Théophraste ordonnait les diversités individuelles selon la perspective sociale, Galien introduit une nouvelle dimension dans la science de l'homme, le déterminisme des tempéraments et l'étude de la maladie. On sait la contribution irremplaçable de la psychopathologie à la psychologie, de nos jours surtout où de grandes théories

¹ *Grenzen der Physiognomik*. Il s'agit de *Tusc. Disp.*, IV, 37.

² Voir l'allusion de TUMULIZ, *Anthropologische Psychologie*.

psychologiques ont eu des psychiatres comme initiateurs¹. Ce n'est pas seulement parce que la maladie, surtout la maladie mentale, permet des observations et réalise en quelque sorte une expérimentation psychologique impossible par ailleurs. C'est pour des raisons qui tiennent à l'essence même de la maladie.

Qu'est-ce, en effet, que la maladie ? Ce n'est pas seulement une modification de la manière d'être limitée au sujet qui en est la victime. C'est un phénomène social. Dans sa conséquence la plus immédiate, la maladie exclut le malade des relations sociales où se déroulait jusque-là sa destinée. Dans les civilisations primitives ou in-évoluées, le malade est rejeté, l'exclusion première étant soulignée par une conduite active des autres *socii*. Le christianisme renverse l'appréciation de la maladie : la pitié remplace le rejet, mais il reste tout de même une rupture des relations que la convalescence rétablira. Quelle est la nature de ce rejet ou de cette rupture, et comment l'expliquer ? Elle n'est pas d'ordre moral. Sauf dans le monde à l'envers d'Erewhon, aucune faute n'est imputée au malade, qui n'est pas un coupable. Elle réside dans le passage d'un état d'indépendance ou de responsabilité à un état de dépendance qui va, surtout dans le cas des maladies mentales, jusqu'à l'incapacité juridique. C'est que, par nature, la maladie, tant qu'elle dure, ferme l'avenir au malade et l'empêche d'en disposer. Elle enlève à son action une dimension dans laquelle, au contraire, la disposition de soi qui est l'essence de la santé place le sujet sain : la maladie prive à la fois le malade de la capacité de *s'engager* et de se *convertir* ; elle l'enferme dans un jeu d'automatismes vitaux qui l'assimilent au nourrisson ou au mineur. Guérir, c'est retrouver

¹ KRETSCHMER, FREUD et JUNG en Allemagne, P. JANET en France.

ce qu'on pourrait appeler la « prospectivité » de ses actes, qui, si l'on y prend garde, est nécessairement impliquée dans la notion de responsabilité, base de la vie sociale.

Cependant, la maladie est autre chose encore. Nous ne l'avons définie que négativement. On a du reste toujours la tentation de croire que la maladie n'est que privation de santé, et qu'on ne passe du malade à l'homme sain que par une addition. C'est, entre autre, l'origine de bien des erreurs psychologiques, dont le système de Kretschmer fournirait un excellent exemple, et qui consiste à croire qu'on peut véritablement transporter dans la connaissance de l'homme sain les concepts fournis par la psychopathologie. Or, la maladie ne libère pas seulement des mécanismes ou des automatismes préexistant dans l'état de santé, mais disciplinés ou voilés par la concurrence d'autres facteurs : la maladie crée du désordre. Elle ne révèle pas seulement « l'animal en nous », mais provoque des équilibres nouveaux qu'aucun animal, si l'on peut dire, n'aurait pu connaître¹. Elle rompt non seulement les relations sociales qu'un crime ou qu'une privation permanente de la capacité juridique, comme l'esclavage, compromet au même titre, mais porte atteinte à une communauté plus profonde, fondamentement de toute relation sociale : le malade est radicalement *autre*, et c'est cette « altérité » qui cause la plus grande souffrance à ceux qui se penchent sur lui pour le soulager. Il nous présente le cas-limite de cet être qui, dans l'anecdote de Cicéron rapportée tout à l'heure, nous apparaissait chargé, par nature, d'une détermination extérieure à lui-même.

Ce qui va rapprocher la psychologie de la considération de la maladie, c'est que celle-ci comme celle-là bute sur la

¹ Voir, en dernier lieu, M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*. Presses universitaires de France, Paris, 1943.

notion d'*altérité*. Scheler observe quelque part ¹ que pour que nous rapportions la conduite ou les paroles d'autrui, non à la valeur ou à la signification qu'elles visent, mais à la subjectivité de l'être considéré, il faut commencer par rompre le lien qui le lie à nous dans une communauté impalpable, mais toujours présente. Il faut le dépersonnaliser, nous placer devant lui comme devant un mécanisme dont l'agencement et les automatismes rendent compte de son comportement. Si André m'affirme que deux et deux font quatre, ou qu'il aime son enfant, je n'aurai pas la tentation de le soumettre à une psychanalyse. Mon attention de psychologue s'éveille quand il professe que deux et deux font cinq ou qu'il n'a pas parlé depuis cinq semaines à son fils. Or la compétition sociale me place devant des occasions fréquentes de « réifier » autrui. C'est le domaine où « les hommes sont, sous un certain rapport, exclusifs les uns des autres »; il y a là « une zone d'intérêts et de besoins où ils se limitent ou se gênent : ce qu'il me faut d'air et de nourriture, la fonction même que j'occupe dans la société pour gagner ma vie, ce sont des choses que j'accapare et que les autres ne peuvent posséder en même temps que moi ;... sur ce plan les hommes sont autres ² ». De même la méditation de la maladie me ramènera nécessairement à ce même plan d'existence humaine que nous appellerons désormais celui de *l'individu*.

Il est dès lors compréhensible que la psychologie n'ait pu naître dégagée de toute hypothèse métaphysique et religieuse qu'à l'instant où l'homme, sociologiquement, tendra à se confondre avec l'individu, c'est-à-dire corrélativement à la naissance du capitalisme ³ en Occident.

¹ *Vom Ewigen im Menschen, Probe der Religion*, p. 369.

² MADINIER, *Conscience et amour*, p. 60.

³ SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*. II, « Der Bourgeois ».

§ 2. PSYCHOLOGIE ET SCIENCES PHYSIQUES : LE CARTÉSIANISME.

A cet égard, le tournant, c'est la Renaissance. Il faut arriver jusqu'à elle pour retrouver, après les *Caractères* de Théophraste et la typologie des tempéraments chez Galien, une œuvre proprement psychologique, l'*Exomen de Ingenios*, de Juan Harto¹. La Renaissance accueille avidement tout ce que l'Antiquité a pu dire de l'homme, anecdotes, ébauches de systèmes, Plutarque, Sénèque, Pline l'Ancien, Galien. Mais cette masse de connaissances éparpillées ne parvient pas du premier coup à s'organiser en science. Elle va féconder la littérature, la sagesse quotidienne, l'art politique². La « considération de l'esprit », dans la mesure où elle ne se confond pas comme dans les siècles précédents avec la métaphysique, va être au contraire profondément influencée par le nouvel idéal scientifique, issu de l'étude de la nature. Pour quatre siècles, et longtemps après que la science effective aura cessé d'être euclidienne et newtonienne, le sort de la psychologie demeurera lié au mécanisme, et elle verra surgir dans son domaine, avec le décalage caractéristique que l'on constate là où l'on passe d'un plan du savoir à un autre plan plus complexe, toutes les difficultés et toutes les discussions qu'aura surmontées la science de la nature.

Cette étroite association entre le mécanisme et la psychologie entrave profondément la constitution de la psychologie en science indépendante, et cela de deux façons. D'une

¹ Cf. TUMBLERZ, *op. cit.*, p. 12.

² SEIFERT, *Psychologie*, p. 69.

part; en tant que science, elle devient la victime des méthodes mises à l'épreuve et élaborées dans la pénétration du monde extérieur; elle eut toutes les peines du monde à se dégager et à définir ses problèmes, son objet et ses méthodes propres. D'autre part, en raison de ses relations traditionnelles avec la philosophie et la métaphysique, elle se trouve liée aux vicissitudes de la réflexion philosophique sur le problème de la connaissance, identifié par ailleurs avec celui des méthodes des sciences de la nature.

Précisons rapidement le premier de ces points. L'attitude scientifique des temps nouveaux consiste dans l'introduction systématique de la mesure et du calcul dans l'expérience, qui prend dès lors son caractère moderne d'observation provoquée. Nous en avons vu, dans notre chapitre précédent, les conditions idéelles et sociologiques: elle n'a été rendue possible que par l'émergence d'une nouvelle attitude vis-à-vis du monde, qu'on peut résumer en disant qu'elle est la découverte du *corps*¹ *mort* dans la nature. Pour Descartes, il n'y a de vérité que mathématique². Mais la signification des mathématiques s'est transformée profondément, ou se transforme, sans qu'ils en aient toujours claire conscience, entre les mains des pionniers scientifiques: de spéculation, d'exercice logique d'autant plus recommandable qu'il est sans application pratique, elles deviennent, avec la géométrie analytique, arme de pénétration positive. Mais cette évaluation nouvelle du rôle des mathématiques et leur utilisation dans la science de la nature est liée à un processus d'abstraction négative qui s'exerce sur les données du sens commun: cette abstraction commence par en expulser nécessairement les qualités,

¹ « Corps » est pris ici dans le sens où on l'entend dans une expression comme « chute des corps ».

² *Discours de la Méthode*, éd. Gilson, « Commentaire », p. 201-222.

rejetées dans la « subjectivité ». Seulement, appliquée à la considération de la vie psychique, cette attitude détermine une sélection de bien plus grande conséquence encore que dans le domaine des choses extérieures, d'autant plus que le psychique était devenu le refuge des qualités expulsées de la nature physique.

Sur un autre point encore, l'influence des mathématiques se fera sentir : l'introduction de la mesure est liée à la revision de la causalité aristotélicienne, et à l'avènement du concept moderne de déterminisme. Orientée jusque-là, par sa liaison avec la métaphysique, vers l'appréhension de l'essence, la psychologie va se trouver placée devant le problème d'une « explication » de type « mécaniste ». A la substance et à la forme se substituent pour elle aussi les concepts de force, de mouvement, de succession réglée par une loi. Abstraction mathématique et recherche de la causalité vont invinciblement conduire à imaginer des « éléments psychiques », et à introduire ainsi, de l'extérieur, dans la psychologie, des préoccupations qui n'ont pas leur origine dans une conception définie de son objet propre et de ses méthodes particulières, mais dans un idéal de la connaissance transposé d'un domaine différent. Il faut insister sur ce fait : l'application des méthodes mathématiques et l'atomisme ou le mécanisme psychique qui en est la conséquence n'ont pas été suggérés par le développement intrinsèque et autonome des recherches psychologiques ¹.

Cependant, et nous abordons ici le deuxième point signalé plus haut, l'abstraction constitutive de l'attitude scientifique n'atteignait pas seulement l'objet du savoir,

¹ Voir sur ces points : A. TUMARKIN, *Methoden der Psychologie*. Teubner, Leipzig, 1925.

mais dans une mesure égale son sujet. Ce qui correspond à la loi scientifique, la conscience où elle est formulée, ce n'est pas le Moi concret, mais une pure puissance de penser, dont la pensée fait tout l'être, une « Conscience en général ¹ », ou, en d'autres termes, les seuls actes noétiques de l'esprit. Et comme la philosophie tendait à se concentrer sur la méditation de la Méthode, c'est-à-dire de la puissance de connaître, ni chez elle, ni dans la science, la psychologie ne trouvait vraiment place ².

Ces remarques présupposent, cela va sans dire, qu'il y a un domaine où la psychologie a une place légitime et par rapport auquel on peut juger insuffisante la transposition dans la psychologie des principes d'explication tirés d'autres sciences, comme aussi l'absorption de la psychologie dans la philosophie de la connaissance.

Il a fallu près de trois siècles pour circonscrire ce domaine, et encore n'est-il pas assuré contre toute atteinte du « physicalisme ³ ». Nous nous proposons de le délimiter à travers l'œuvre de Descartes, qui pèse lourdement sur l'évolution de la psychologie. Nous y verrons l'origine philosophique d'un certain nombre des concepts qu'utilisera la « psychologie des éléments » et à travers le cartésianisme, en recourant à la méthode que Scheler a utilisée à propos de Kant dans son œuvre essentielle ⁴, nous dégagerons une conception de la psychologie, de ses objets, de ses méthodes, qui soit largement conforme à celle que met en œuvre la science récente.

¹ KANT.

² Voir, sur tout cela, SEIFERT, *Psychologie*, p. 71.

³ Qui a fait un retour offensif avec la Psychologie de la Forme. Voir la critique pénétrante qu'en a faite BRUNO PETERMANN, *Die Wertheimer-Koffka-Köhler'sche Gestalttheorie und das Gestaltproblem*. J. A. Barth, Leipzig, 1929. Cf. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*.

⁴ *Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. M. Niemeyer Verlag, Halle, 1921, 3^e éd., 1927.

Ainsi, nous n'avons nullement l'intention de faire en quoi que ce soit un exposé systématique de la pensée cartésienne, comme vient de l'essayer, à propos d'un problème qui touche de très près à notre sujet, J.-H. Roy dans *L'imagination selon Descartes*¹. Comme on le verra d'après les références sur lesquelles nous nous appuyerons, nous aurons, au contraire, l'occasion de nous référer souvent à Scheler, qui, s'il n'a nulle part publié l'étude où il se proposait de réfuter le « tissu d'erreurs » que constitue le *cogito*², a néanmoins parsemé ses œuvres de remarques et de développements consacrés à tel ou tel point de la pensée cartésienne. Ajoutons enfin que nous abordons Descartes en fonction d'un problème qu'il ne s'est pas posé et qu'il ne pouvait pas se poser, et que cette optique n'est guère propre à faire ressortir l'apport original de la philosophie cartésienne.

1. *La Méthode.*

« Si l'on comprend, sous le nom d'*esprit moderne*, quelque chose qui a été une impasse et qu'il faut rejeter, si l'on découvre dans la pensée des siècles récents des aspects que l'on tient pour dangereux, l'on peut être tenté de rejeter Descartes avec cet esprit moderne comme l'un de ses initiateurs. Mais si l'on voit au contraire dans la pensée moderne une grandiose acquisition positive qu'il s'agit aujourd'hui encore de dégager de sa gangue d'incertitudes et de malentendus, Descartes apparaît alors comme une figure des plus ambiguës, qui nous présente à la fois un point de départ fécond et des déviations fallacieuses. »

¹ N. R. F., Paris, 1945.

² *Versuch einer Soziologie des Wissens*, p. 135.

Ces mots de Jaspers¹ traduisent bien la sorte de fascination agacée que la pensée cartésienne exerce encore après trois cents ans², et marquent les deux versants de toute tentative critique, surtout quand il s'agit de séparer la métaphysique de la psychologie, comme nous nous le proposons.

« La prise de conscience, écrit Scheler, et le retour du sujet sur lui-même, quel que soit le degré et le niveau où ils se présentent, ne sont jamais que la conséquence d'un obstacle vécu³. » Ce qui va déclencher la réflexion de Descartes, ce qui fait de lui le porte-voix de temps nouveaux⁴, c'est la répercussion qu'a en lui la contradiction entre les doctrines des « philosophes » et la certitude rationnelle des mathématiques. Il part d'une incertitude de l'intelligence bien plus que d'une insécurité de l'existence. Mais cette contradiction dans l'appréhension théorique du monde ne pouvait devenir une expérience décisive que parce que Descartes, avec son siècle, exige de la connaissance quelque chose qu'on ne lui demandait guère avant lui. Jusqu'à lui, connaître était le fondement de l'action honnête. Pour la pensée antique, pour la pensée chrétienne du Moyen Age, connaître l'Être entraîne la soumission à l'Être. Descartes, comme le montre Jaspers⁵ avec force, doit être compris en fonction de la fièvre technique de son époque : la connaissance devient la base de l'action utile. À son tour, cette exigence nouvelle qu'on pose à la connaissance a son

¹ *Descartes*, p. 101.

² Une étude qui ne manquerait pas d'intérêt, serait celle de l'anticartésianisme moderne, surtout dans la pensée allemande.

³ *Erkenntnis und Arbeit*, p. 470.

⁴ *Versuch einer Soziologie des Wissens*, p. 152.

⁵ *Descartes*, p. 60. Voir le type de l'« inventeur » et du « trafiquant d'idées », chez SOMBART, *Le Bourgeois*, traduction française. Payot, Paris. Souvent cité par M. Scheler.

origine dernière dans la « mutation » morale que nous avons vue à l'origine de la science moderne, et son moteur dans l'expansion de la classe bourgeoise et la naissance du capitalisme. « Après avoir transformé la face de l'Europe qui, après un long sommeil rural, se réveillait un continent de villes et de commerce, le monde bourgeois ébranlait le monde féodal, déjà supplanté en fait, en s'attaquant à ses fondements spirituels, c'est-à-dire à la tradition scolastique qui reflétait la féodalité dans ses architectures maîtresses ¹. » « Aussi longtemps que le penseur et le savant, résume Fr. Seifert ², ont conscience d'une dernière instance religieuse au-dessus d'eux, aussi longtemps que les divers domaines du savoir sont intégrés dans une totalité spirituelle dont le centre de gravité se trouve dans la religion, le problème de la nécessité rationnelle et de la validité universelle des vérités isolées n'a pas l'acuité et l'urgence qu'il prend dans l'atmosphère culturelle qui succède au monde médiéval. » C'est le rôle historique de Descartes de définir ce problème et d'en donner une solution. La tragédie interne du cartésianisme, c'est que cette solution provoquée par des besoins nouveaux et inspirée par des préoccupations qui étaient nettement scientifiques, n'aboutit qu'à une nouvelle métaphysique déductive qui fermera à la recherche positive des voies qu'elle devrait ouvrir.

Rien de plus suggestif à cet égard que de rapprocher cette tentative d'une démarche analogue, à un autre grand tournant de l'histoire. Le *cogito* termine la culture antique chez saint Augustin comme il inaugure la pensée moderne chez Descartes ³. Chez saint Augustin comme chez Des-

¹ SCHELER, *Versuche einer Soziologie des Wissens*, p. 99-141, surtout p. 132-136.

² *Psychologie*, p. 73.

³ SEIFERT, *Psychologie*, p. 74. — E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Vrin, Paris, 1929, chap. II, p. 45-52. — DESCARTES, *Discours*, éd. Gilson. Vrin, Paris, 1925, p. 292 sq.

cartes, le *cogito* ferme la route au doute sceptique portant sur la connaissance, en en appelant à la certitude de l'existence de soi. Cette expérience irréductible nous livre une certitude absolue, et, partant, nous fournit le modèle d'une vraie connaissance. Mais c'est sur la signification de cette évidence rationnelle que les chemins se séparent. Descartes en avait conscience, quand il notait, en réponse à des contradicteurs qui lui citaient un passage du *De civitate Dei*, « que saint Augustin use du *cogito* pour des fins très différentes des siennes ¹ ». L'évêque d'Hippone déjoue le scepticisme en lui opposant la vie intérieure dans sa totalité et sa complexité. Il s'installe dans la certitude découverte, et le monde sensible ne lui sert qu'à préciser l'activité de l'âme, sans l'en faire sortir ². *Noli foras ire, in te ipsum redi : in interiore homine habitat veritas* ³. Il ne s'agit pour la conscience que de saisir son être dans toute sa profondeur ⁴ : elle y trouvera sa Vie, qui est Dieu ⁵, Dieu plus intime que le plus intime de l'homme, plus haut que le plus haut en lui ⁶. Ainsi *te si enim fallor, sum* nous conduit à une « métaphysique de la vie intérieure », sans nous arrêter à la constitution proprement psychologique de l'intériorité ⁷.

Pour Descartes aussi, le *cogito* est « une connaissance si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de

¹ *Discours*, éd. cit., p. 297. Voir, p. 299, l'opinion de PASCAL sur les rapports entre saint Augustin et Descartes.

² Voir sa doctrine de la sensation, GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 71-96.

³ *De vera religione*, XXXIX, 72.

⁴ Au delà de cette « *natura mutabilis* » (*De vera religione*, XXXIX, 72) que nous donne l'introspection ; saint AUGUSTIN passe sans s'arrêter à travers ce que nous verrons être le domaine de la psychologie.

⁵ « *Deus, vita mea.* »

⁶ *Conf.*, III, 6.

⁷ W. WINDELBAND, cité par GILSON, *loc. cit.*, p. 299, note.

l'ébranler¹ ». Mais la certitude de soi, qu'il nous faudra analyser, n'est pour lui qu'un *moyen* de légitimer les autres vérités et d'assurer la recherche scientifique. Cette certitude est détachée de son contenu ; Descartes, qui en tire le critère de clarté et de distinction qui va l'aider à s'orienter dans les domaines du savoir, ne la considère que comme un passage (n'est-ce pas le sens propre de *méthode* ?) que comme un moment dans une démarche dont le but dernier est la pénétration, par l'esprit, des choses extérieures. Au reste, le choix des termes n'est pas sans importance. Là où saint Augustin dit *vita*, Descartes écrit *cogitatio*. Sans doute chez lui ce terme dépasse souvent le sens de « pensée », qui dénote exclusivement l'acte noétique de l'esprit. *Cogitatio* s'élargit jusqu'à signifier tout ce dont j'ai en quelque manière conscience, tout le contenu de la vie intérieure, les volitions comprises. Il n'en reste pas moins que Descartes interprète presque toujours le *cogito* comme l'acte d'une raison immédiatement consciente de sa rationalité et qu'il attache dans la vie psychique un rôle primordial au jugement. Cela va faciliter la déviation intellectualiste du *cogito*, contre laquelle Scheler s'élèvera à plusieurs reprises.

Cependant, l'extension de la notion de *cogitatio* à tout contenu de conscience, et l'absence, chez Descartes, de la métaphysique où saint Augustin absorbe la réflexion sur soi, manifestent déjà l'importance du *cogito* pour la délimitation du domaine propre à la psychologie. Nous allons maintenant l'aborder de front pour en définir le sens, et nous serons conduits par cette analyse à esquisser une distinction entre faits psychiques et faits physiques qui nous permettra de nous attaquer enfin au problème des rapports entre le corps et le psychisme dans la sensation.

¹ *Discours*, éd. cit., p. 34.

2. *Le cogito.*

Le doute systématique de Descartes est pour l'intelligence l'analogie de ce qu'ont connu dans leur existence ceux qui ont vécu et vivent encore la crise du XX^e siècle. Dans la mesure où l'on en fait, non une hypothèse qui refuse l'incertain pour gagner le vrai, mais une attitude de l'homme tout entier, il n'y a pas de doute qu'il ne soit constitutif de la démarche philosophique même. Poussé par l'amour de l'essentiel, guidé par l'humilité qui déchire le voile d'illusions que tissent autour de nous les exigences de la vie quotidienne et les *a priori* du sens commun, protégé par la domination de soi qui suspend toute précipitation du jugement, le philosophe remonte à l'immédiateté de la présence et de la plénitude de l'Être¹. Scheler ne décrit pas autrement la « réduction phénoménologique », attitude opposée à celle que l'homme a naturellement vis-à-vis des choses, et qui l'introduit au niveau de la *réflexion*. Descartes semble bien s'engager sur cette voie. « Je fermerai mes yeux, je houcherais mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses². » Mais plus je m'obstine à couper les liens qui me rattachent à l'être impur et voilé du sens commun, ou de mon monde quotidien, plus j'approfondis la réflexion, plus aussi l'Être s'impose à moi³, plus grandit devant ma conscience cette affirmation première, originelle, de l'Être.

¹ SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnis*, Nachlass I, p. 267; *Vom Wesen der Philosophie* in *Vom Ewigen im Menschen*, p. 95 sq.

² *Méditations*, III, 1.

³ SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, p. 461.

De cette expérience que les mystiques décrivent en termes de lumière, de cette rencontre avec le non-séparé¹, avec l'intimité² même, il s'agit de redescendre vers les images du monde pour y retrouver un peu de cet être « non caché³ », que l'on vient de contempler. Redescende difficile ! Chez Descartes, à ce point, la considération change de sens. Au lieu de se placer devant les données originelles de la réflexion, d'accepter ou d'accueillir ce qui se donne, dans un acte d'intuition non sensible dont le moteur est l'humilité⁴, au lieu d'appréhender l'Être dans son actualité originelle, ainsi que les corrélations qui s'offrent à ce niveau entre actes et données premières, entre imaginer et image, entre représenter et représentation, entre sentir émotionnel et valeur, Descartes atterrit brutalement sur le plan du Moi. Qu'il y réintroduise la substance scolastique et par là, du même coup, le problème de la communication des substances, cela est secondaire. L'essentiel est que le plan du réel est rétabli non pas simultanément du côté « objet » (contenu des « cogitationes », valeurs, qualités, choses, relations des choses entre elles) et du côté « sujet », mais au profit du « sujet » ; la réalité de celui-ci devient immédiatement certaine, et le problème de la « méthode » consistera à le sauver de l'idéalisme absolu, ou même du solipsisme. Descartes introduit ici des chaînons intermédiaires entre la pensée et la chose qu'elle intentionne pour garantir « la réalité des choses extérieures » et passer du « *sum* » qu'il dégage du « *cogito* » à l'« *est* » impliqué par « *cogitatur* ».

Cependant, la démarche cartésienne a, s'il est permis de se servir de cette image, démasqué un plan, nouveau dans

¹ A. STERN.

² Aimé FOREST.

³ HEIDEGGER.

⁴ SCHELER, *Rehabilitation der Tugend, Vom Umsturz der Werte*. Cf. aussi *Vom Wesen der Philosophie*, p. 112.

la pensée occidentale, celui de la subjectivité, et c'est cela qui donne à cette démarche son prestige et son apparente vérité. Le doute nous délie de l'attachement aux objets extérieurs et même à notre corps, en suspendant tout jugement de réalité à leur sujet. Mais par là même, il fait apparaître le domaine des représentations dont nous avons immédiatement conscience, et que nous pouvons prendre comme objets d'une recherche *sui generis* ; nous allons nous demander d'où elles viennent, rechercher les lois de leur apparition et de leur disparition, ainsi que de leur succession, établir leurs causes suffisantes et inventorier leurs combinaisons. Un premier classement distinguera les idées innées, factices et adventices. On fera entrer dans le même plan les passions de l'âme, en y décernant deux composantes, la présence d'une idée et une certaine agitation du sang qui accompagne cette idée. Bref, ce n'est pas trop dire qu'avec Descartes, la psychologie des éléments (associationnisme) est déjà constituée dans ses grandes lignes. On y trouve déjà son objet : les représentations et la liaison de ces représentations, et même ses procédés d'explication, la recherche de la cause de la représentation dans une modification du corps dont les divers états à leur tour expliquent les émotions.

Quelle est la valeur de cette *subjectivité* introduite par le doute ? Quelle relation faut-il établir entre elle et le niveau où le *cogito* nous place, considéré dans sa signification phénoménologique ? Telle sont les questions qu'il nous faut examiner.

3. La signification des « cogitationes ».

Dans les passages où Descartes précise le sens de *cogitationes*, il montre qu'il entend par ce terme, comme

nous venons de le dire, tout ce dont nous avons quelque conscience : *Quod autem nihil in mente, quotenus res cogitons, esse potuit, cuius non sit conscio, per se notum videtur*¹, et surtout : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure : ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées². » Il en tire, d'une part, une position d'existence (*sum*), d'autre part, une connaissance (*sum res cogitons*). Que nous livre la réflexion ? Me voici en train d'écrire. De quoi ai-je conscience ? D'abord de la pensée que je veux exprimer : elle est présente en moi, comme une virtualité, organisée déjà, puisque je sais, dans un sentiment immédiat de « pouvoir faire », que je peux, que je vais la fragmenter en mots, en phrases, qui dessinent autour de moi un halo d'actes immédiatement certains³. Il n'y a pas là de conscience du moi qui puisse marquer le départ d'une connaissance du moi. Sans doute un « je pense » accompagne-t-il ma pensée, mais, et Kant l'a nettement formulé, ce « je pense » n'est rien d'autre que la traduction du fait que ma pensée est consciente : elle ne livre aucune connaissance. Il en est de même pour les autres actes de la conscience : dans l'amour, c'est la valeur d'un autre qui se révèle à moi, et non mon « sentiment », dans la haine, une non-valeur ; dans l'attrait, j'apprends la valeur et non mon Moi. Bien loin que mon existence me soit, dans tous

¹ *Resp.*, IV. Voir les textes dans le commentaire de GILSON (index à *cogitare*), particulièrement *Méditations*, II, 9.

² *Resp.*, II, Déf. 1.

³ Voir dans HÖNIGSWALD, *Grundlagen der Denkpsychologie*, l'analyse du « fil de la pensée » ; cf. également J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une Théorie des Emotions*. Hermann, Paris, p. 31.

ces actes, immédiatement donnée comme un fait séparé, c'est la réalité pleine et riche qui s'offre à moi, et plus j'approfondis ma réflexion, moins je parviens à séparer le *cogito* du *cogitatur*, qui lui est rigoureusement corrélatif à tous les degrés de concrétion et d'abstraction. Mais, dira-t-on, de la première réflexion que nous venons de décrire, au *cogito* cartésien, il y a un pas considérable, précisément le doute systématique. Il suffit que je me sois une fois trompé sur la pensée que je voulais exprimer pour en douter toujours, et de même, c'est assez d'une déception, d'une illusion morale, d'une erreur d'optique pour légitimer ma méfiance à l'égard du « *cogitatur* ». Effaçons ce deuxième terme de la corrélation à laquelle nous faisons allusion. Que reste-t-il ? Le Moi ? Nullement. Mais une existence rigoureusement inobjective, l'ensemble des actes concrets de l'esprit, qu'on peut sans doute décrire¹ ou sur lesquels on peut reporter son attention par un redoublement de la réflexion, mais qu'on ne parvient pas à objectiver. Où se trouve le Moi ? Comment parvenir à son domaine ? Il est pourtant incontestable que je peux m'offrir moi-même à mon attention propre, comme un objet, privilégié peut-être (et encore nous faudra-t-il préciser ce point), mais comme un objet tout de même. Je peux appliquer à moi-même les actes que nous avons vus subsister après le doute, je peux me percevoir, m'aimer, me penser. En d'autres termes, si nous définissons la « conscience spontanée² » par la présence au sujet de l'objet intentionnel visé par sa pensée, nous devons chercher le Moi, non dans l'analyse de cette « conscience spontanée », mais du côté des objets inten-

¹ Mais la description par nature a pour seule fin de permettre à autrui d'effectner à son tour l'acte considéré. Elle « reconduit » l'esprit vers une intuition, à parler rigoureusement, in formulable.

² « *Bewusstsein von* », chez SCHELER, *Formalismus*, p. 407.

tionnels qu'elle présente au sujet. C'est là que nous rencontrerons la perception (singulière), la représentation (isolée), le caractère, l'émotion, bref tous les concepts psychologiques.

4. Signification de la première personne dans le *cogito*.

Cette distinction fondamentale, qui va dominer notre développement sur la valeur et la portée de la psychologie, apparaîtra mieux si nous essayons de préciser la signification de la première personne dans le *cogito*. Sur ce point, Descartes répond : « Je suis une chose qui pense, qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ¹. » Cet ensemble concret d'actes est pour lui une substance, qui est directement atteinte par un acte de connaissance pleinement adéquat : « l'âme, ajoute-t-il, est plus aisée à connaître que le corps ² ». Or l'âme cartésienne est aussi le lieu des « cogitationes », elle constitue en quelque sorte le contenu de la vie intérieure, et la connaissance pleinement adéquate acquise dans la réflexion (*cogito*) va rejaillir sur celle de nos états internes. Mais c'est ce passage précisément que nous croyons erroné, dont l'origine est la substantialisation de l'ensemble concret d'actes que Descartes décrit en termes excellents. Si on se refuse à ce passage, on distinguera une réalité dont je n'ai d'autre connaissance que celle de son existence (le *cogito* ne contenant rien de plus que la liaison nécessaire d'un acte et d'une existence), et un *Moi* que je peux atteindre par des actes *sui generis* : Scheler appelle la première de ces deux notions la personne, la seconde le *Moi* ; nous

¹ *Méditations*, II, 9.

² *Discours*, éd. cit., p. 33.

les avons déjà rencontrés au passage quand nous regardions l'être de l'extérieur, pour les désigner respectivement sous le nom de personne et d'individu. La personne reste transcendante, même à la réflexion, qui en pose l'existence comme totalité d'expériences¹. Le Moi, recto de ce dont l'individu est le verso, est un objet parmi d'autres, donné dans un acte ou une famille d'actes que nous essayerons tout à l'heure de décrire plus en détail. Dès lors, on attribuera une valeur différente aux deux pronoms personnels dans des expressions comme « je me connais », « je me perçois² ». Le « je » qui fait l'acte n'est pas le même que celui qui en est l'objet, alors que dans le *cogito* ces deux plans d'effectuation du pronom personnel restent encore confondus.

5. Fait physique et fait psychique.

Il nous faut maintenant préciser le plan de l'individu ou du Moi en esquissant une théorie de la différence entre faits psychiques et faits physiques. Au premier abord, Descartes semble en donner une conception parfaitement claire. Il met d'un côté les faits de conscience résumés sous le nom de « cogitations » et définit par leur rapport avec un sujet (pensée), de l'autre le monde des corps clairement conçu sous le mode de l'étendue³. Qu'on remplace l'acte de penser, sur lequel Descartes met l'accent, par le temps-

¹ SCHELER, *Formalismus*, p. 385, 405.

² *Ibid.*, p. 75. Voir, sur ce point, particulièrement LITT, *Die Selbsterkenntnis des Menschen*.

³ Entre autre, dans le passage suivant des *Méditations* : « ... pour ce que d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre, j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point. » VI, 17.

durée, et l'étendue cartésienne par l'espace bergsonien, ce sera toujours la même tentative de définir les faits psychiques et les faits physiques par des caractères intrinsèques. Dans la mesure où Descartes peut être invoqué comme l'initiateur d'une tentative pareille, il s'est rendu coupable, dit Scheler non sans sévérité, « d'une pure construction métaphysique sans aucun fondement préalable dans les données premières¹ ». Il n'est pas exact que le psychique ne puisse être étendu, ni que le physique le soit nécessairement. Ainsi une douleur corporelle est indiscutablement un fait psychique. Mais elle apparaît toujours comme localisée et même souvent comme étendue : j'ai mal à la tête, dans telle région en avant du front, et cette douleur occupe un espace, elle va de la tempe gauche jusqu'au milieu de l'arcade sourcilière droite. Cette localisation est primaire, malgré les illusions possibles dont les plus célèbres sont celles des amputés, qui la présupposent bien plus qu'elles ne l'infirmement. Elle n'est pas le résultat d'une projection centrifuge, d'un raisonnement inconscient. De même, je sens la douceur du sucre dans ma bouche, je sens descendre en moi et s'étendre la brûlure de l'alcool. Nous répondra-t-on que ces exemples, que n'ignore pas Descartes, concernent des données de la sensibilité qui impliquent l'existence du corps, et que le corps étendu agit sur l'âme qui ne l'est pas ? On substituerait à une description fidèle des données de la sensibilité une théorie qui, si l'on y prend garde, remplace la douleur par sa cause « physique » présumée. Mais accordons que le corps mêle à la discussion un élément d'impureté. La représentation ou le souvenir n'échappent pas non plus à l'étendue. Je me représente une paroi rouge, celle que je verrais si je tournais la tête : elle

¹ *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 30.

m'est donnée, dans l'image que j'en ai quand je l'évoque, avec son extension. Même si je me représente cette paroi sans la voir intérieurement, ou que je me souviens de l'avoir vue sans faire effort pour l'évoquer avec plus de précision, ma représentation n'est pas dépourvue d'extension. Objectera-t-on que la représentation-contenu est peut-être bien étendue, mais non l'acte de se représenter quelque chose ? On aurait, certes, raison : mais on change alors de plan : je n'ai aucune conscience de mon acte de représentation qui n'apparaît que dans l'attitude réflexive, et encore là, qui ne m'est jamais donné comme acte dans aucun contenu de conscience, mais seulement dans une intuition non sensible, hétérogène à ce que nous avons appelé « conscience spontanée ». C'est l'image, c'est la représentation-contenu qui est fait psychique, et l'extension ne peut lui être déniée.

D'autre part, les faits physiques ne sont pas nécessairement étendus. Malgré ses efforts, Descartes ne parvient pas à ramener les grandeurs intensives (accélération, tension, force) à des grandeurs extensives, quand bien même elles ne peuvent être mesurées que par rapport à celles-ci. Ces grandeurs intensives ne tirent pas leur origine non plus du transfert d'une donnée psychique à un phénomène physique, comme on l'a imaginé pour sauver la théorie, en vertu d'une projection qui nous ferait retrouver dans les choses ce que nous y avons d'abord mis nous-mêmes. « Le fait déjà que nous attachions à certaines sensations, éprouvées dans nos muscles, la signification d'une tension musculaire, implique l'appréhension de la tension physique¹. » Pour la même raison, on ne parvient à comprendre ni la donnée de notre propre corps, ni celle tout aussi première de la vie, qui sont chez Descartes l'une et l'autre, tout d'abord

¹ *Idole*, p. 33.

confondues, puis ramenées à la notion du corps inerte dans la théorie des animaux-machines.

Si ces derniers phénomènes sont à la fois physiques et psychiques, il y en a qui ne sont ni l'un ni l'autre : par exemple les valeurs émotionnelles, le domaine des actes, leur totalité d'existence qui est la personne. L'alternative cartésienne qui veut que tout soit ou étendue ou pensée, les laisse nécessairement hors d'atteinte.

Il n'est donc pas possible d'établir une définition du psychique et du physique par leurs caractères intrinsèques. Cela supposerait, d'ailleurs, que le même acte les saisisse, comme la perception englobe les maisons et les arbres. Mais c'est là qu'est l'erreur. En fait, ils constituent deux domaines irréductibles, correspondant à deux classes d'actes rigoureusement distincts : la perception interne et la perception externe. Le psychique et le physique sont, dans cette perspective, des données premières. Le physique s'offre à nous dans tout acte de perception externe, comme premier produit d'un effort de réflexion. De même, le psychique peut être saisi dans tout acte de perception interne. En tant que données premières, l'un et l'autre se profitent en quelque sorte derrière tout acte de conscience spontané où un objet soit physique, soit psychique, est donné à un sujet. A l'égard d'un contenu particulier de la conscience spontanée, le physique ou le psychique, selon le cas, fonctionne comme un *a priori*. « Dans chaque acte de perception externe, dit Scheler, l'existence du physique, d'une « nature », est de soi évidente », et, parallèlement, « dans la perception interne, un Moi est toujours donné, comme totalité, à la manière d'un arrière-fond sur lequel se détache tel ou tel phénomène particulier ¹ ». Chacune des deux orientations de

¹ *Idole*, p. 51 et 53.

la perception nous livre des données qui n'apparaissent et ne peuvent apparaître qu'en elle. Elle nous les offre, et cela est important, pour sortir des illusions de l'introspection et de la subjectivité, avec les mêmes degrés de médiation ou d'immédiateté. L'opposition entre « réalité », « phénomène » et « apparence » sont des deux côtés exactement les mêmes, et il y a également et au même titre dans les deux domaines, des faits *a priori* et des faits *a posteriori* ¹.

Cette distinction fondamentale entre deux orientations de la perception n'a pas été établie sans peine au cours de l'histoire et de la philosophie et de la psychologie. Certaines doctrines nient toute différence. Pour Berkeley, il n'y a pas de perception externe originelle. Mais en dernière analyse, sa conception repose sur une confusion entre les deux notions de conscience que nous avons distinguées. On peut dire, si l'on veut ², que tout ce qui est saisi dans un acte intentionnel est un contenu de conscience. On mettra sur le même plan le soleil, les étoiles, les maisons, les valeurs, autrui, y compris parmi tous ces objets ce qui n'est donné que dans la perception interne, la joie, la haine. Or, parce que dans celle-ci, le rapport au Moi est donné, comme donnée constitutive, on en arrive à l'étendre du domaine où il est légitimement affirmé (la perception interne) à toute perception, et à prétendre que tout phénomène concret est phénomène de perception interne, et que, par conséquent, il n'y a pas de perception externe ³. Mais il y a des phénomènes qui ne sont pas originellement ni consécutivement

¹ Déjà HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II, 2, p. 242. Cf. SCHELER, *Formalismus*, p. 254.

² Mais c'est un langage dépourvu de signification (« widersinnig »), SCHELER, *Idole*, p. 47.

³ SCHELER, *Idole*, p. 47, 52-53; *Versuch einer Soziologie des Wissens*, p. 52; *Formalismus*, p. 152-153.

psychiques. « Ce qui nous apparaît dans l'extériorité réciproque de l'espace et du temps est un phénomène physique. Ce qui nous apparaît dans un rapport immédiat à un Moi, dans un « ensemble » (*Miteinander*) qui reste irréductible à cette extériorité et qui fait partie d'une diversité *sui generis*, jamais assimilable à la diversité spatio-temporelle, est un phénomène psychique¹. »

Réciproquement, les sensualistes ont méconnu la perception interne. Pour eux, son contenu est le produit de la combinaison d'éléments qui seraient d'abord rencontrés dans la perception externe². Cependant, plus que la réfutation des théories qui ont méconnu la distinction entre ces deux versants de la perception, l'examen des conséquences de cette conception nous permettra d'en préciser la signification et la portée.

6. Le rôle du corps dans la perception.

En effet, le choix du terme « interne » pour qualifier l'orientation de la perception qui nous livre les phénomènes psychiques prête à des équivoques qu'il faut dissiper.

Un premier malentendu consiste à concevoir comme plus immédiat, dans le cas de la perception interne, le rapport de la perception à un processus corporel, ou même à identifier perception interne et perception du propre corps. Les deux orientations de la perception soutiennent la même relation avec le corps, et subsistent toutes deux quand, dans une réduction réflexive, on suppose le corps hors de jeu. Ce qui nous empêche de reconnaître ce fait, c'est qu'on identifie perception interne avec « perception de ce qui est à l'intérieur du corps » et perception externe avec « perception

¹ *Idole*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 49-50.

de ce qui est à l'extérieur du corps ». Or, d'une part, c'est dans la perception interne, comme nous allons le voir plus longuement, que nous connaissons la joie *d'outrui*, et, d'autre part, mon corps m'est donné immédiatement comme mien ou identique dans la perception interne et dans la perception externe : c'est la même main, *ma* main, que je vois ici et dans laquelle je ressens cette piqûre ¹.

Si la distinction entre perception interne et perception externe n'est pas *relative* à l'existence du corps, il reste à établir quels rapports elles soutiennent avec le corps ; cela nous amène à étudier le problème des fonctions perceptives et celui de la « sensation ». Descartes déjà l'avait posé, Après le doute radical, que me reste-t-il ? Un ensemble de « pensées » (cogitationes) et « d'idées » (ou images). Comme « il est de sens commun », écrit-il dans les *Axiomes des Deuxièmes Réponses aux Objections faites à ses Méditations*, « qu'il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe » et que, d'autre part, « la réalité objective ² de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue », il paraît aller de soi que nos représentations seront expliquées quand on aura retrouvé, dans la réalité des choses extérieures et les modifications qu'elles déterminent dans notre corps, la cause dont ces représentations procèdent. Il s'agira de passer par un raisonnement de cette « conscience de nos affections corporelles » (à laquelle la perception s'est réduite) à l'existence effective des choses. Or cette conception repose en dernière analyse sur la substitution de la relation de deux choses entre elles au rapport qui existe entre la pensée et son objet (physique ou psychique). On se flatte en quelque sorte de voir du dehors

¹ SCHELER. *Idole*, p. 53.

² « Subjective », dans le langage postkantien.

ce « qui doit se passer » à l'intérieur d'une chose mise en contact avec une autre, selon le schéma de « l'appareil photographique » où l'on peut étudier séparément l'objet visé et l'image fixée sur la pellicule sensible ¹. Chez Descartes, l'image privilégiée est moins moderne : c'est celle du sceau et de la cire. Mais la psychologie récente, et surtout la réflexion philosophique sur le problème de la sensation ² ont substitué à ce schéma d'une évidence fallacieuse une théorie bien plus complexe de la « sensation ».

Toute perception, sans doute, est liée à une modification du corps. Mais elle en est, en elle-même, indépendante dans son essence ³. « Etant donné une perception externe qui se présente à nous dans toute sa plénitude, c'est une *autre* question de savoir quelle fonction sensorielle, vue, ouïe, odorat, intervient pour nous la faire parvenir, et c'en est une troisième de se demander quels organes et quelles modifications organiques, avec leurs prolongements jusqu'au cerveau, sont ici en jeu ⁴. » Je vois sur ma table un cendrier carré. Qu'est-ce qui est *donné* ? La réponse traditionnelle serait : une vue perspective de l'objet, ou même seulement une « qualité » ou un ensemble de qualités ⁵. La qualité invoquée ici est comprise comme une donnée immédiate de la conscience, qui apparaît dès qu'on rompt les « associations » pratiques en vertu desquelles je lui accorde une signification objective, et qu'on se réserve d'expliquer à son tour par les

¹ Voir l'analyse détaillée de ce schéma erroné dans LITT, *Einleitung in die Philosophie*. Teubner, Leipzig, 1936; SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, chap. V.

² SCHELER, *Philosophie der Wahrnehmung*, in *Arbeit und Erkenntnis*.

³ SCHELER, *Idole*, p. 50. Voir des développements parallèles dans M. PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, le mécanisme fondamental de la perception, p. 399 sq.

⁴ SCHELER, *Idole*, p. 50.

⁵ M. PRADINES, *loc. cit.*, p. 409.

rayons lumineux qui frapperaient ma rétine. Mais tout cela est gratuitement supposé. Ce qui m'est donné, c'est le cendrier, une chose définie à la fois par son image et par la place qu'elle occupe dans l'espace. La vue perspective m'est aussi peu donnée que la composition chimique de la faïence dont ce cendrier est fait. Il faut une série d'actes d'attention et de réflexion pour amener à la conscience d'abord le fait que je vois le cendrier (c'est-à-dire que ma perception s'effectue grâce à un acte visuel, et non olfactif par exemple, ce qui pourrait fort bien se produire si le cendrier caché par les feuilles qui jonchent ma table ne s'imposait à mon attention qu'en raison du relent des cigarettes éteintes qu'il contient). Il faut un autre acte encore pour que je prenne conscience que c'est moi qui vois ce cendrier. Jusqu'ici, l'objet continue de m'être donné dans sa totalité, mais faisant un effort de plus, je m'aperçois qu'il ne m'offre qu'une face, un « profil » et que l'autre ne m'est que « signifiée », bref je dépouille le cendrier - vu de la dimension de profondeur implicitement donnée dans la vision. Il faut me souvenir ensuite qu'en bougeant la tête, je modifie mon point de vue sur les objets, c'est-à-dire l'aspect qu'ils me présentent ; j'introduis ainsi dans mon acte d'attention la considération non seulement de mon Moi, mais celle encore de mes yeux. Alors seulement je pourrai, dans un dernier effort de concentration qui rassemble et combine tous les actes précédents, parvenir à voir effectivement le cendrier tel que je le vois. Est-ce la sensation ? Point du tout, je n'ai isolé que l'image visuelle d'un objet, qui se détache et se dessine sur tout ce que je sais de cet objet et de tout objet en soi.

Pour atteindre la sensation, il faut remarquer qu'on ne peut rigoureusement appliquer ce terme qu'à ce qui est effectivement senti, c'est-à-dire à une modification « réflexo-

gène ¹ », ou immédiatement répondue au niveau le plus élémentaire de la vitalité. Or « l'organe de la vue est pratiquement insensible. Le paradoxe d'une sensibilité faite pour recevoir des excitations qu'à la lettre elle ne *sent* pas est, d'ailleurs, simplement plus accusé dans ce sens. Mais il marque un trait qui se retrouve dans tous les autres ² ». L'impression « sensitive ³ », nous la trouverons, non pas dans les organes des sens constitués, mais dans des états périphériques de plaisir ou de douleur, ou des états dits internes ⁴, localisés sans précision, tels que la faim, la soif, le plaisir, la fatigue ⁵. Ce n'est que par extension et par commodité, sinon par une tradition philosophique qui remonte à Démocrite et qui est liée à une conception matérialiste et mécaniste de la nature ⁶, que l'on appelle également sensation ce qui, dans la perception, intervient comme une variation de l'état de mon corps. Or, dans ce sens élargi, la sensation n'est en aucune manière un objet ou un élément d'expérience assignable ; elle est uniquement et toujours l'indice d'une transformation de l'équilibre ou de l'état de mon corps. C'est ce qui permet à Scheler d'écrire : « il n'y a pas de sensations du genre de celles dont on parle toujours comme de choses indépendantes, il y a une sensorialité (cas spécial des réactions vitales) et des qualités senties ⁷ », et, insistons sur ce point, senties dans l'objet et non dans une subjectivité coupée de toutes fenêtres sur les choses. « Nous ne percevons pas la couleur, mais *par*

¹ Selon le terme de M. PRADINES, *Traité*, p. 408.

² PRADINES, *loc. cit.*, p. 406.

³ *Ibid.*, p. 408.

⁴ *Ibid.*, p. 400.

⁵ SCHELER, *Formalismus*, p. 54.

⁶ SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, p. 357. « Là, l'œil est touché, on pourrait dire blessé par les particules de la matière. »

⁷ *Formalismus*, p. 158.

la couleur », écrit de son côté M. Pradines, et la rencontre avec la pensée de Scheler est saisissante, « ni la lumière, mais par la lumière ¹ ». Il y a donc, dans toute perception, deux séries de phénomènes donnés : les phénomènes vécus dans leurs rapports immédiats avec le corps, les phénomènes vécus comme indépendants du corps, ceux-ci entretenant avec les premiers une relation symbolique qui en donne la signification. On se condamne à ne rien comprendre à la genèse du comportement perceptif dès que l'on oublie que la perception est perception de quelque chose ². La perception est une fonction, définit M. Pradines de son côté, « dont le propre est de nous faire atteindre des objets dans l'espace à travers des états de notre propre personne qui, à ce titre, sont subjectifs et ne sont pas spaciaux ³ ». La sensorialité une se crée ses organes, elle se différencie en fonctions particulières, qui ont leurs lois propres (vision, ouïe, etc.), qu'on devra à nouveau distinguer des lois particulières aux organes eux-mêmes ⁴. Cette sensorialité, comme Scheler le rappelle à plusieurs reprises, est un mode de réaction vitale. La biologie comparée montre que l'animal n'a d'organes que pour les objets qui peuvent être pour lui fins de ses tendances vitales et que le même but (par exemple la vue des objets intéressant l'existence de l'animal) est atteint dans le monde animal par les moyens les plus divers ⁵. « Seules se développent les fonctions qui peuvent devenir la source de signaux pour des objets situés dans l'orientation vitale, motrice, corporelle de l'être vivant ⁶. »

¹ *Traité*, p. 399.

² SCHELER, *Formatismus*, p. 158.

³ *Traité*, p. 399.

⁴ SCHELER, *Nachlass I, Tod und Fortleben*, p. 40-41.

⁵ Marie-Louise VERRIER, *Les Yeux et la Vision*, Alcan, Paris, 1938.

⁶ SCHELER, *Formatismus*, p. 433 et 431.

C'est ici que vient se placer la notion de *milieu*, sur laquelle Scheler ne cesse d'insister¹, et qui s'est révélée l'une des plus fécondes de la psychologie comparée contemporaine². « Ce qu'on appelle, dit M. Pradines, le milieu physique d'un animal est un élément de ses fonctions, et quand il en tire le stimulant de son exercice, c'est encore lui-même qui s'anime à travers l'exécutant qu'il paraît subir. » L'être vivant ne perçoit ainsi que les objets qui constituent son milieu, et le milieu est l'ensemble des objets qui sont avec lui dans un rapport effectif, significatif, vécu. Le lézard fuit au moindre bruissement, il n'entend pas le coup de pistolet tiré à ses côtés³.

Tout ce que nous venons de dire s'appuyait principalement sur des exemples tirés du domaine de la perception externe, mais cela vaut au même titre pour la perception interne. Nous n'avons pas immédiatement conscience de nos réactions, sentiments, émotions, affections élémentaires ou complexes, bref des divers modes de notre comportement : nous n'en saisissons que ce qui nous est transmis par notre sens intérieur. Sans doute, la vie ne s'est-elle pas donné ici le luxe d'une sensorialité aussi finement diversifiée que pour la saisie des choses extérieures, sur lesquelles s'appuie immédiatement notre action. Pourtant, le sens intérieur est un fait, dont la méconnaissance est à l'origine de ces « idoles de la connaissance de soi » que

¹ Voir particulièrement *Formalismus*, p. 156; voir plus haut, p. 36.

² Voir l'œuvre du biologiste V. UEXKÜLL, en particulier sa récente synthèse : *Bedeutungslehre*, Bios X, 1940 et WENNER, *Der Umweltbegriff der Biologie und seine Anwendung*, Der Biologe, 1939, Heft 7/8. En psychologie, cf. ROTHACKER, *Schichten der Persönlichkeit*, les travaux de GOTTSCHALDT, BROCK, HELLPACH, MUCHOW, PETERSEN, V. DORCKHEIM. Cf. en dernier lieu : Arnold GEHLEN, *Der Mensch*.

³ SCHELER, *Stellung des Menschen im Kosmos*.

Scheler s'est donné la tâche de dénoncer dans un de ses essais les plus riches pour notre sujet. La proprioceptivité, la coenesthésie, la kinesthésie, la douleur et le plaisir, la physiologie générale des émotions qu'esquissait Descartes dans son *Traité des Passions* et que reprend la théorie de James-Lange, tels sont les principaux modes de ce sens intérieur, dont on a du reste tendance à confondre l'étude avec la recherche psychologique, alors qu'elle n'introduit qu'à la physiologie du sens intérieur.

Mais la perception interne dépasse les données du sens intérieur, qui ne nous renseigne que sur les modifications de notre propre corps et sur nos sentiments. C'est parce qu'on n'admettait pas ce dépassement qu'on s'est fermé la compréhension des faits élémentaires de la sociabilité. On enferme la conscience dans une rumination de ses états propres, qui excluait toute saisie effective d'autrui, et *a fortiori* de tout sentiment ou émotion d'une autre personne. Que j'appréhende la joie d'autrui dans son sourire, la peur de l'enfant dans son geste de retrait, c'est une donnée première de toute communication sociale. On a cherché à rendre compte de cette donnée première par diverses théories : selon les uns, nous introduirions, par un jugement d'analogie inconscient, un Moi dans les gestes expressifs où nous aurions appris que nous exprimons nous-mêmes nos sentiments ; selon d'autres, nous projeterions nos sentiments propres dans le geste d'autrui. Mais les uns et les autres partent en fait d'une subjectivité première qu'un raisonnement ou un mécanisme quelconque doit sauver du solipsisme. C'est le point de départ qui est erroné. En fait, je saisis dans la perception interne la joie dans le sourire et la peur dans le retrait d'autrui, et seul un acte d'attention et de réflexion me permet d'amener à la conscience la condition de cette perception interne, dans

ce cas une perception externe qui renvoie à une modification de mon corps¹.

Ce qui précède renverse en quelque sorte le rapport traditionnellement admis entre perception et sensation, fondamental dans la psychologie de l'association, et dont on trouverait des traces jusque chez Descartes. On raisonnait en effet comme s'il allait de soi que la conscience devait avoir d'abord telle sensation ou telle sorte de sensations, assignables dans leur contenu (on parlait, on parle encore parfois des « sensations de la vue, de l'ouïe, du mouvement »), et que celles-ci étaient associées grâce à une mémoire immédiate (dont on recherchait le substrat physiologique) ; puis on faisait sortir la perception de la combinaison de ces composantes primitives. Sans doute, la conception intellectualiste initiale, bien explicite chez Locke, fut peu à peu assouplie, et on cherche aujourd'hui à construire l'objet plutôt par combinaison et concurrence de « schèmes » sensorimoteurs que par confluence de représentations. Mais le rôle du corps reste compris de la même manière, même chez M. Pradines, que nous avons cité à plus d'une reprise au cours de notre analyse. Le corps a pour tâche d'associer des éléments primitivement distincts, d'en tirer des complexes d'ordre supérieur, en réunissant et en superposant l'un à l'autre les comportements élémentaires pour aboutir, par une sorte de coup d'État, à l'intelligence perceptive. Dans cette conception du rôle du corps, le Moi devient inévitablement un conglomerat de représentations ou de schèmes, liés univoquement, et de façon mystérieuse, à des transformations corporelles². Il est conçu soit comme supérieur au flux vécu de l'expérience, soit

¹ SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 273-306.

² SCHELER, *Formalismus*, p. 434. Cf. *Idole*, p. 55 sq.

comme identique à ce flux vécu. Dans le premier cas, le Moi n'est qu'un X substantiel et vide, auquel on accorde de prétendues « dispositions psychiques ». Les expériences qu'il a eues n'ont aucune existence, sauf à l'instant où elles sont actuelles ; elles agissent alors sur le Moi, et laissent des traces, les « dispositions psychiques » qui survivent à leur existence, et qui sont réévoquées à l'occasion d'une action nouvelle du corps sur l'âme. On reconnaît là le principe de l'associationnisme classique. Ou bien, deuxième cas, l'on identifie le Moi au flux du vécu, et du même coup le contenu momentané de la perception interne au psychique en soi. Il n'y a plus dès lors d'expériences passées, pas plus que des dispositions psychiques. Le psychisme se réduit à des phénomènes instantanés, isolés de ceux qui les précèdent et de ceux qui les suivent, reliés entre eux uniquement en raison de la permanence du corps dans le temps objectif. Le substrat prend donc la place centrale, et la physiologie absorbe la psychologie : c'est l'épiphénoménisme.

En fait, l'erreur est dans la supposition initiale. Le corps n'associe pas des éléments d'abord donnés isolément, pas plus dans la perception externe que dans la perception interne, et le Moi n'est pas la somme arithmétique des expériences vécues. Le Moi n'est pas une scène où les représentations entrent comme des figurants de ballet, se combinent et s'associent, ou se repoussent et se combattent, pour disparaître dans les coulisses de l'inconscient. Mais si le corps n'associe pas, quel sera son rôle dans la perception ? C'est l'originalité et la profondeur de Scheler d'avoir nettement posé cette question, même si la réponse qu'il propose ne peut être entièrement retenue¹.

¹ *Erkenntnis und Arbeit*, chap. V.

Le corps n'associe pas, mais *dissocie* une multiplicité préalable. La sensation s'interpose entre l'acte perceptif et son contenu possible ; elle ne laisse passer de celui-ci que les éléments qui intéressent la vie de l'être percevant. Autrement dit, la sensation n'exerce qu'une fonction d'*analyseur*. Elle décide, non pas du contenu de la perception (sinon par schématisation secondaire), mais seulement de la perception elle-même¹. D'où vient alors le contenu de la perception, si la sensation est impuissante à le donner ? Pour Scheler, ce contenu est fourni par l'esprit lui-même, grâce à l'imagination créatrice. Mais nous verrons que sa notion d'esprit est équivoque, et le dualisme qui s'introduit ainsi dans l'Être, intenable. Ce qui subsiste, c'est que l'être vivant est un complexe d'anticipations que la sensation actualise plus ou moins parfaitement. La théorie complète et développée de l'anticipation, telle que l'esquisse notamment M. C. Sganzi² permet de rendre compte à la fois de l'imagination créatrice et de la construction progressive du réel, tout en évitant les conséquences d'un dualisme qui mettrait un abîme entre l'esprit et la vie.

Abandonnant ici le problème général de la perception, appliquons à la perception interne les résultats de notre rapide analyse. De même qu'une irritation doit dépasser un certain seuil pour produire une sensation, fondement d'un acte perceptif, de même, dans la perception interne, une variation caractéristique de l'état de mon corps, liée du reste intimement à une impulsion motrice, est indispensable pour qu'un *Erlebnis* soit perçu. Cela entraîne deux conséquences importantes pour notre sujet : tout d'abord,

¹ *Idole*, p. 54, 58.

² En majeure partie dans des cours non publiés de l'Université de Berne. Voir cependant *Vom Grundsätzlichen Gebrauch des Gesichtspunktes • Vorwegnahme (Antezipation)*. Festschrift Herbertz, Berne, 1939.

nous sommes en mesure de préciser le sens de « phénomène psychique ». Ce qui est phénomène psychique, c'est ce que *signifie* telle variation de mon corps, et non cette variation en elle-même : c'est la peur, non l'accélération du pouls, c'est la colère, non ses corrélatifs vaso-moteurs. Il n'y aurait aucun sens à dire qu'on fait de la physique, si l'on étudiait les phénomènes extérieurs en fonction de leur dépendance à l'égard du corps ; si, par exemple, on élaborait une théorie du soleil d'après l'image récurrente qu'il laisse sur ma rétine. De même, il est absurde de confondre le phénomène psychique avec la modification du sens intérieur qui le rend perceptible¹. En d'autres termes, pour rappeler une formule célèbre, l'appétit n'est pas le suc, quand bien même il ne se révèle à la conscience qu'au moment où l'estomac se met à sécréter. D'autre part, du fait qu'entre le phénomène psychique et la perception qui l'amène à la conscience s'interpose un « analyseur » sensoriel, on comprend qu'il puisse y avoir une série de niveaux dans l'objectivation possible d'une même expérience vécue, dont la dépendance à l'égard du sens intérieur est de degré variable, et qui se situe ainsi à un niveau d'existence relatif à l'individu qui le perçoit².

La structure de la perception interne rend ainsi compte des progrès de l'expérience intérieure, qui s'affine et s'enrichit au fur et à mesure que de nouveaux sentiments nous sont révélés par les explorateurs — poètes et moralistes — de l'âme. A cet égard, exactement comme le monde du

¹ SCHELER, *Idole*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 58. La théorie de la perception interne nous libère aussi de la « psychologie de la conscience », puisque ce seront deux considérations différentes qui nous donneront, d'une part, l'inventaire des phénomènes psychiques, où seul le rapport à un Moi est essentiel, point du tout le rapport à une conscience ; et, d'autre part, les degrés de conscience que tel sujet individuel peut avoir des phénomènes psychiques.

savant est plus riche que celui de l'homme inculte, ou celui du civilisé plus diversifié que l'univers primitif, le monde intérieur d'un de nos contemporains dépasse infiniment en plénitude celui d'un homme du Moyen Age ou d'un représentant du monde antique. « Un sentiment que chacun peut retrouver aujourd'hui en lui-même a dû être conquis et formulé distinctement par quelque poète, qui l'a détaché sur le fond terne et terriblement muet de notre vie intérieure : de même qu'aujourd'hui, des biens qui furent un jour des produits de luxe, les épices par exemple, sont devenus des articles de consommation courante¹ ». L'homme a découvert l'amour de la nature ou la solidarité sociale comme il a découvert les nébuleuses et les microbes.

C'est encore la structure de la perception interne qui explique les illusions dont notre vie intérieure est si coutumière : on se trompe sur son amour, soit qu'on aime sans en avoir conscience ou sans se l'avouer, soit qu'on prenne pour de l'amour ce qui n'est que joie possessive ou ressentiment d'une vanité blessée. De même, tous les degrés de présence à la conscience d'un même phénomène psychique sont possibles. Il peut être vécu sans qu'on en ait de conscience actuelle, comme c'est le cas chez ces amoureux de Marivaux qui mettent plusieurs actes à s'apercevoir de leur amour. Inversement, il peut être conscient sans être vécu, comme on le trouve dans tous les cas d'inauthenticité pareils à ceux que l'Évangile dénonce chez le Pharisien. Il peut être conscient, sans qu'il entraîne de conséquences jusqu'au jour où on lui accorde l'importance qu'il mérite et qu'on lui refusait², tel Pascal déjà croyant, mais qui doit vivre cette nuit mémorable de novembre 1654 pour se mettre à vivre sa foi.

¹ SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 293.

² SCHELER, *Idole*, p. 62-63; *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 291-293.

La psychologie a pour objet les phénomènes psychiques, et non pas (c'est la physiologie du sens intérieur) les « sensations » qui les révèlent à la conscience. Elle est ainsi inévitablement objectivante, mais elle doit tenir compte du mode de combinaison des phénomènes psychiques et de leur diversité au sein du Moi. On a toujours tendance à spatialiser ces phénomènes, à en faire des choses qu'on combinerait suivant la forme d'extériorité propre à la nature. On définit un caractère en entassant des « qualités » comme on remplirait une caisse de marchandises. Mais nous avons déjà noté au passage que le Moi ne peut être un simple conglomérat d'expériences vécues ou d'attitudes durables¹, la somme d'une addition, où l'unité serait, selon les conceptions, des représentations, des schèmes ou des dispositions. La diversité psychique est intériorité dans le Moi². L'expérience particulière est dans le Moi, non en dehors de lui. Elle n'est pas dans un espace mythique, le passé, comme les ombres qui voltigeaient autour d'Enée et se pressaient autour du sang répandu pour y puiser une nouvelle vie³. Elle n'en existe pas moins, mais ni comme trace, ni comme « disposition » du corps ou de l'âme. Elle est présente dans le Moi qui varie à chaque expérience sans pourtant se transformer comme une chose. Elle reste agissante dans le Moi qui ne serait pas tel si elle avait manqué, et réciproquement, elle se modifie au cours de l'histoire du Moi, parce que les expériences qui l'ont suivie lui ajoutent des teintes nouvelles et de nouvelles significations.

Souligner ainsi l'intériorité réciproque des expériences dans le Moi peut paraître paradoxal. Comment passer de cette intériorité à la succession, si caractéristique de la vie

¹ « Währende Haltung », de L.-F. CLAUSS.

² « Ineinander im Ich », *Formalismus*, p. 435.

³ L'image est de SCHELER, *ibid.*

intérieure qu'on a pu tenter de définir celle-ci par celle-là ? Sans doute, il faut se débarrasser, dans cette notion d'intériorité, de toute image spatiale, qui nous ramènerait à la conception d'un Moi qui serait pur contenant d'expériences, à la façon dont le lit du fleuve contient le courant d'eau. Mais il subsiste comme un fait que le Moi ne saurait être conçu sans rapport avec le temps. Il varie, s'enrichit ou s'appauvrit dans chaque expérience. De plus, il est essentiellement réalité, sans être pourtant une chose à la manière d'un objet du monde extérieur. Il est singularité, caractère, individu ; il reste encastré dans le temps.

C'est la théorie de la perception esquissée tout à l'heure qui va encore nous aider à passer de l'intériorité réciproque des expériences dans le Moi à la succession. Ce qui est successif, c'est l'existence de la perception ou des actes de la perception interne (remarquer, observer, avec toutes les réactions qui viennent se greffer sur ces actes, s'étonner, s'indigner, aimer, refuser, etc.), et non son contenu : c'est la liaison à un état déterminé du corps, la sensation, condition de la perception interne, non le contenu de cette expérience elle-même. Insister sur la succession interne de nos expériences vécues, cela n'est pas définir le psychisme, mais la forme nécessaire de toute expérience, extérieure comme intérieure, en raison de son rapport avec le corps et avec le rythme vital. C'est même cette liaison essentielle entre toute conscience et le corps qui rend compte du fait que l'expérience vécue est toujours simultanément et indivisiblement perception interne et perception externe, souvenir et attente immédiate¹.

Dans cette perspective, le concept de *durée* ne peut être appliqué sans équivoque au mode d'être du Moi dans le

¹ *Formalismus*, p. 440 sq.,

temps. Invinciblement, on se représente la perdurance du Moi à travers ses expériences comme celle d'une chose qui ne varie pas par rapport à d'autres qui changent autour d'elle. Ou bien on l'imagine comme l'évolution d'un être qui se déploie et s'accomplit dans le temps. Mais ces deux conceptions ne rendent pas compte de la singularité du Moi ; la première, parce que loin de durer, le Moi varie précisément à chaque instant, et ce « devenir autre » dans ses expériences et selon son mode original est le contenu de son existence¹ ; la seconde, parce que le Moi n'a pas l'indépendance, dans l'être, de l'organisme, et qu'il reste, comme nous verrons, second et pour ainsi dire subalterne par rapport à l'activité libre de la personne.

Cependant, ces deux conceptions ne sont pas entièrement arbitraires. Si elles ne traduisent qu'imparfaitement la façon d'être temporelle du Moi, elles décrivent deux situations ou deux attitudes de la conscience, et leur description nous permettra de caractériser mieux l'intériorité d'expériences propre du Moi, ainsi que deux modes de l'expérience du corps et du déroulement temporel : la richesse que révèle le phénomène de recueillement ou de concentration, la vacuité que rend sensible la dispersion ou la fuite devant soi.

Il y a des instants, rares sans doute, ceux qui précèdent une décision ou un événement particulièrement grave, où tout notre passé se rassemble en nous, où nous sommes avec lui une seule et même présence à l'avenir. Il n'est pas nécessaire que nous ayons conscience de souvenirs particuliers : nous disposons d'eux virtuellement. Nous sommes comme à l'extrême pointe de nous-même, englobant, intégrant la plénitude de notre existence, dans une richesse de notre conscience de nous que nous ne connaissions pas

¹ *Formalismus*, p. 441.

jusqu'alors. Notre passé nous parle du fond de notre histoire, mille voix se mêlent en nous sans qu'aucun son ne nous parvienne. A cet appel solennel, notre Moi nous est présent dans toute sa diversité, et nous l'exprimons, quand il s'agit de passer à l'action, en un seul acte, en un seul geste, en une seule œuvre. Dans ces instants de recueillement, notre corps aussi nous est immédiatement donné, comme une partie de la totalité que nous sommes, comme quelque chose sur quoi nous avons puissance et domination. Mais tout à la fois, notre corps n'est « rien que présent », chose momentanée ou instantanée, qui apparaît comme moment, détachable pour ainsi dire, d'une existence vécue dans sa durée. Les affections de notre corps paraissent couler devant cette durée vécue et passer comme des reflets fugitifs.

Le tableau est tout différent quand, dans des instants de sens opposé à celui que nous venons de décrire — fatigue, épuisement, dispersion superficielle ou distraction sensuelle — dans des moments de *dissipation*, « nous vivons dans notre corps ». Nous sommes alors à la périphérie corporelle de notre être, dans l'extériorité et la succession de ses états. Là où nous avons conscience d'une plénitude, nous sentons le vide, et ce néant nous est immédiatement donné. Nous ne vivons plus que dans l'instant, dans la mesure où nous vivons dans notre corps et où il remplit à lui seul la place où naguère il y avait le Moi. Nous ne sommes plus que notre corps, alors que tout à l'heure nous en disposions. Maintenant, ce sont les phénomènes psychiques, les expériences vécues qui semblent couler et passer. Nos pensées et nos sentiments jouent en nous comme des nuages sur l'eau. Nous n'avons rien conservé de cette impression de dominer et de disposer de nous-même qui était si immédiate : ce n'est plus notre corps qui est

momentané ou instantané, mais c'est lui qui apparaît stable, remplissant le temps objectif, perdurant dans le flux léger de nos pensées et de nos sentiments.

Entre ces deux pôles — vie ramassée et pleine d'âme, vie détendue absorbée dans le corps — s'étagent divers niveaux d'intériorité, à chacun desquels correspond un mode particulier de liaison de la diversité psychique qui s'y révèle. C'est, à la périphérie, les associations par contiguïté, erratives¹, puis dans la conscience qui se recueille et se ramasse devant les exigences de l'action, les associations par ressemblance, puis les diverses formes de l'attention, depuis cette attention passive qui est comme le tonus vital du Moi et traduit la présence à l'environnement propre à l'état de veille, jusqu'à l'attention volontaire et active toute proche, sinon parente de l'effort. On passe de là, par gradations insensibles, à la présence de l'esprit à ses objets ou à son destin, pour parvenir enfin à cette concentration du Moi qui fait présager la naissance de la personne.

§ 3. MOI ET PERSONNE.

Alors que nous avons été conduits à Descartes en suivant l'évolution historique de la psychologie, nous avons peu à peu abandonné l'exposé historique pour esquisser une théorie complète des phénomènes psychiques et assurer ainsi le domaine de la psychologie. C'est que la psychologie, à l'instant où elle se constitue en science positive², a vécu, bien davantage que les psychologues ne le savaient eux-mêmes, d'une certaine façon de poser le problème, d'en

¹ L'expression est de M. PRADINES, *Traité*, p. 594 sq.

² Nous avons indiqué les grandes lignes de son évolution dès 1830 dans notre introduction, ce qui nous dispense d'y revenir ici.

provoquer la solution, d'en étudier les données, qui a son origine historique dans le cartésianisme. En le dépassant, nous sommes arrivés à concevoir, à côté de la physiologie des sens (externes et internes), tout au moins la possibilité d'une psychologie, science des phénomènes psychiques ; il nous faut maintenant la délimiter, non plus par rapport aux sciences des phénomènes extérieurs, mais par rapport à la philosophie, ou plus précisément à la discipline philosophique qui a pour objet l'homme, sa nature et sa place dans le monde.

Partis de la distinction cartésienne du corps et de l'âme, nous sommes arrivés, au terme de notre analyse du rôle du corps dans la perception, à les unir si profondément que la question de leur existence séparée apparaît maintenant vide de sens. Cependant la distinction cartésienne que nous croyions dépassée réapparaît dans la distinction du Moi et de la personne. Sur ce point, d'ailleurs, nous serons obligés de nous séparer de Scheler, que nous avons suivi jusqu'ici pour l'essentiel.

Pour lui, la personne est l'ensemble des actes ¹, la totalité concrète, existante, de l'expérience vécue. Précisons : « S'il y avait des êtres, de l'organisation somatique et naturelle desquels nous faisons abstraction par réduction phénoménologique, qui n'auraient part qu'au savoir (pensée et intuition) ainsi qu'aux actes de ce niveau spécifiquement théorique — appelons-les de purs êtres de raison — il n'y aurait ni personne, ni problème de la personne. Sans

¹ « Acte », dans le sens de ce mot chez SCHELER, ne doit pas être confondu avec « action ». La notion la plus proche serait celle d'*opération*. Acte exprime, en effet, la condition pour que me soit donné un contenu quel qu'il soit (objet dans la perception, relation dans le jugement, valeur dans le sentir émotionnel, etc.). Comme le remarque M. LACHÈZE-REY, « Une opération n'est pas susceptible d'être connue empiriquement », *Recherches philosophiques*, 1933-1934, p. 143. Cf. aussi Georges MADINIER, *Conscience et mouvement*, p. 422.

doute, ces êtres de raison seraient encore sujets logiques, accomplissant les actes de la raison théorique : mais ils ne seraient pas des personnes. Ils n'en seraient pas davantage, s'ils avaient la puissance de percevoir dans les deux directions (interne et externe) de la perception, et qu'ils approfondissent autant qu'on peut l'imaginer leur connaissance de la nature et de l'âme ; c'est-à-dire même s'ils trouvaient en eux-mêmes et chez les autres l'objet Moi et s'ils tiraient au clair, décrivaient et expliquaient les expériences possibles et effectives de leur Moi comme de tous les Moi individuels. Il en serait exactement de même pour des êtres auxquels tout contenu de conscience ne serait donné que comme projet dans leur puissance de vouloir. Ils seraient sujets logiques d'actes volitifs — mais nullement des personnes. Car la personne est précisément l'unité qui existe pour les actes de toute espèce imaginable, dans la mesure où ces actes sont conçus comme effectués ou s'effectuant ¹. »

Donc, pour Scheler, la personne est l'unité concrète d'actes de natures diverses ², et telle que si l'on imagine effectués les actes auxquels nous aura conduits l'analyse réflexive, la personne est nécessairement posée du même coup comme les effectuant. Ce serait mal comprendre que d'en conclure que la personne n'est que le point de croisement ou l'origine des actes, à la manière d'un carrefour vide où rayonneraient en étoile des orientations diverses. Toute image de ce genre reste dans le plan *abstrait* où l'analyse réflexive nous introduit. Or la personne est éminemment existence, et existence concrète. La personne, effectuant des actes concrets, n'est pas non plus derrière ces actes ou au-dessus d'eux, séparable d'eux comme le serait une substance, mais

¹ *Formalismus*, p. 327.

² *Ibid.*, p. 397-398.

elle est présente dans chaque acte concret, tout entière, et varie dans chacun d'eux comme totalité. Comme elle n'existe que dans l'expérience concrète, que dans le fait concret des expériences *vécues*; il n'y a pas de sens à vouloir la saisir dans les données de l'expérience vécue, par rapport auxquelles elle est transcendante, et qui n'introduisent, comme nous l'avons vu, qu'au Moi et à la psychologie¹. Scheler refuse avec conséquence à la psychologie tout accès au domaine des actes, où se situe au contraire la personne, comme leur unité concrète. La psychologie, elle, a des objets, qui ont un rapport déterminé, toujours assignable, avec le contenu d'un acte de perception interne. Par rapport à la démarche psychologique, ce qui est acte, qu'on le considère dans son essence abstraite ou qu'on en pose l'effectuation dans l'être concret qu'est la personne, est nécessairement hors d'atteinte, ou, comme dit à plusieurs reprises Scheler, « neutre par rapport aux faits psycho-physiques », parce qu'antérieur logiquement à la division de la perception en perception interne et en perception externe².

Jusqu'ici, Scheler suit fidèlement les données premières de la réflexion. Il est sans aucun doute de l'essence de l'esprit d'échapper à toute saisie objectivante, et pourtant d'exister concrètement, sans qu'on puisse tirer de là aucune connaissance autre que précisément celle de cette existence. C'est, comme on s'en souvient, le sens du *cogito* que nous avons accepté. Mais, exactement comme Descartes séparait par un abîme l'âme du corps, le moment suivant de la démarche schélerienne va hypostasier la personne jusqu'à rendre sa liaison avec un Moi à la fois arbitraire et inexplicable.

¹ *Formalismus*, p. 401-405.

² *Ibid.*, p. 404.

En effet, Scheler appelle *esprit* le domaine des actes, et dans la mesure où les actes sont concrets, c'est-à-dire conçus dans leur effectuation, l'esprit existant sera la personne. Pour Scheler, il n'y a pas d'*esprit impersonnel*, pas de « Conscience en Soi », pas de « Sujet pur de la pensée ». Cela ne donnerait lieu à aucune difficulté si le plan de l'esprit n'apparaissait, chez Scheler, plus large que le concept de personne. En effet, l'esprit devient aussi pour lui l'ensemble des intuitions premières, des valeurs réalisées, des biens culturels, bref le domaine des significations, des idées platoniciennes. Que Scheler n'admette pas l'immuabilité de l'esprit, qu'il le considère comme s'enrichissant au cours de l'histoire, cela ne change rien au fait qu'à côté des actes, il pose des essences pures, des contenus virtuels que le problème sera de réaliser dans le plan du réel par un truchement quelconque. Des virtualités infiniment nombreuses que recèle l'esprit, il faut passer par la médiation d'actes à l'actualité de l'histoire, mais cette médiation suppose une condition supplémentaire. La théorie de la perception propre à Scheler et que nous avons déjà refusée lui sert ici à expliquer l'incarnation progressive de l'esprit. Scheler, en effet, tire la réalisation de l'idée du concours à la fois de la vie, qu'il définit comme un élan aveugle et tout puissant, et de l'esprit impuissant, mais seul porteur de l'idée qui donnera sa forme à l'élan vital. Mais la « communication » de l'esprit et de la vie reste un mystère ; cela d'autant plus que Scheler repousse à la fois et la théorie freudienne de la sublimation, qui tire l'esprit de la vie sans indiquer comment la vie est capable de ce dépassement, et la théorie marxiste de l'histoire où la vie devient également, mais sur le plan sociologique, productive d'autre chose que d'elle-même, et la conception hégélienne de la « ruse de l'idée », qualifiée de grotesque. Comme l'union du corps et de l'âme chez

Descartes, la liaison de l'esprit impuissant et de la vie aveugle de Scheler est un fait qu'on doit renoncer à discuter.

La solution de continuité se trouve déjà au sein de la personne. De la différence d'essence entre personne — réalité concrète d'actes rigoureusement inobjectivables — et Moi — objet intentionnellement présent dans l'orientation interne de la perception — Scheler conclut à leur indépendance possible quant à l'existence. Il attribue le caractère de personne à des structures collectives pour lesquelles on ne saurait parler d'un Moi, et qui n'ont un corps que par une analogie plus verbale que réelle, la nation, l'Eglise¹. Mais si l'on se reporte à la définition de la personne que nous avons citée, dans les termes mêmes de Scheler, l'inconsistance de cette extension ne manque pas de sauter aux yeux. Car quels sont les « actes » dont la nation, ou l'Eglise, peut passer pour le sujet d'effectuation ? Dieu est personne, dit Scheler, et ce serait bien la preuve que le concept de personne est totalement indépendant de toute subjectivité, comme de toute liaison avec un corps. A quoi Nicolaï Hartmann remarque ironiquement que la preuve prouve bien peu, et que le détour par Dieu n'éclaircit en rien le débat. Enfin, Scheler n'est guère conséquent avec lui-même, puisqu'il accorde un corps à la personne dans un texte contemporain du *Formalismus*, où il lui en refuse un.

Laissant là les spéculations sur l'extension du concept de personne à des structures collectives, que Th. Litt², comme Nicolaï Hartmann³ critique avec rigueur, replaçons-nous devant les données de la réflexion. Me voici en train d'écrire. Qu'est-ce qui m'est donné ?

¹ *Formalismus*, p. 578-580.

² *Individuum und Gemeinschaft*.

³ *Ethik*.

1. Mon Moi comme totalité visée dans le Moi que je suis en cet instant, et ce Moi n'est pas une synthèse de ce que j'étais et de ce que je suis, mais, comme nous l'avons vu, intériorité réciproque d'expériences.
2. Trois dimensions du temps : la perception actuelle de ma plume courant sur le papier, ainsi que la conscience plus vague de mon état corporel général, satiété, goût de la cigarette que je fume, entourage sonore (ces pas dans la maison, et le bruit plus lointain et insidieux d'une radio voisine); la perspective du passé immédiat, ces phrases que j'ai écrites, les pas que je viens de faire à la rencontre du facteur ; la perspective de l'avenir immédiat, ces attentes obscures qui expliqueront, si elles sont contrecarrées, la surprise ou l'étonnement ;
3. Des contenus de signification, dont je n'ai à l'instant que telle fraction présente à la conscience, mais qui sont en quelque manière englobés dans cette fraction même : le contenu de cette page, la pensée de Scheler que j'essaie d'exposer, les critiques qu'elle suscite en moi, mes amitiés, mon amour ¹.

La personne n'est nulle part, il fallait s'y attendre, sauf dans l'unité immédiatement vécue de ces trois ordres de faits, de ces trois orientations de la conscience présentes à chaque moment de ma vie intérieure. Que j'essaie maintenant de me concentrer, de me recueillir et de me saisir sur le fait de penser : comme en sourdine, les trois ordres de données continuent d'accompagner mon effort de pensée, mais au centre de mon attention intellectuelle j'ai mis mon Moi. Je me pense. Dans ce pronom personnel à l'accusatif, je ramasse tout ce que je sais de moi : je suis homme, de tel âge, Suisse, Neuchâtelois, amoureux, d'une foi incer-

¹ *Formalismus*, p. 447-449; *Tod und Fortleben*, p. 36-38.

taine, j'ai tels goûts alimentaires ou esthétiques. Est-ce tout ? Je suis aussi celui qui, à cet instant, pense à tout cela. J'ai une certaine puissance de penser : je me pense pensant. Mais ma pensée se trouve maintenant deux fois citée : une fois du côté du sujet, puisque je fais précisément un acte de pensée ; une fois encore du côté de l'objet, comme pouvoir de penser, à côté d'autres pouvoirs, pouvoir d'aimer, pouvoir de ressentir l'attrait de la valeur, pouvoir de percevoir. Seulement, du *je*, je ne peux dire rien d'autre sinon qu'il est le sujet nécessaire de mon acte de pensée : il s'épuise dans cette détermination. Tout ce que je lui ajonterais le ferait glisser du côté de l'objet, et ressusciterait à nouveau le *je* pur sujet de l'acte de pensée. C'est l'impasse. Cependant, est-ce un hasard si j'emploie la même personne verbale pour dénoter ce *je* qui pense et ce *me* qui a le pouvoir de penser ? En réfléchissant sur la démarche que je suis en train d'effectuer, déjà réflexive elle-même, en m'élevant, si l'on peut dire, d'un étage dans la réflexion, je m'aperçois que ma démarche n'a de sens que si dès l'origine m'est donnée l'identité du *Moi*, objet de ma pensée, et de ma personne. « La différenciation et l'opposition d'un *Moi*¹ qui se saisit comme sujet de la réflexion et d'un *Moi* qui s'y oppose comme un objet a, non comme résultat postérieur, mais comme première condition, la certitude de leur identité². »

Mais c'est une identité *dialectique*, c'est-à-dire qu'elle réunit deux termes rigoureusement distincts, et dont la distinction est conservée dans l'identification qui les réunit³. Malgré l'apparence, la pensée de Scheler n'est pas dialectique (pas plus que celle de Descartes du reste), et c'est

¹ Nous dirions, pour rester fidèle à notre terminologie, « d'une personne ».

² Th. LITT, *Einleitung in die Philosophie*, p. 152-159.

³ Voir J. COHN, *Theorie der Dialektik*. F. Meiner, Leipzig, 1923.

pour cette raison qu'il est invinciblement conduit à séparer dans l'existence ce qu'il avait dû distinguer dans l'essence.

Dans la perspective où nous nous plaçons avec Th. Litt, la personne n'est plus séparable du Moi, ni du corps auquel nous avons vu ce dernier étroitement uni. La tension entre esprit et élan vital que nous montre Scheler n'est plus maintenant l'opposition de deux modes de l'être dont la communication resterait un mystère, mais c'est le rythme d'une dialectique vivante et concrète¹. *L'Être lui-même est indivisiblement dualité*, et la conscience manifeste dans l'homme son dialogue indéfini.

Le problème du corps, dont nous étions parti, n'est pas pour autant simplifié. Nous avons vu qu'il est indissolublement lié au Moi, donc à la personne, et toute la question revient à une superposition de niveaux d'existence. A chaque plan, une liberté est présente et à l'œuvre. L'ordre physique et ses déterminations forment le cadre dans lequel peut se mouvoir l'ordre vital, lequel s'ouvre à son tour vers l'ordre humain. Il ne s'agit pas là d'une « contingence des lois de la nature », en soi négative, et où l'on pourrait soupçonner dans le déterminisme une faille qui seule permettrait l'intervention de la liberté : n'aurais-je pas le droit de voir dans la liberté ainsi comprise le nom dont je couvre mon ignorance ? Mais c'est le sentiment positif de liberté, dont nous trouverons l'exemple le plus significatif dans la naissance de la personne au sein de l'animalité, qui rend impossible toute conception déterministe dont la contingence *serait exclue*².

¹ Même conclusion de la critique du dualisme schelérien chez Kurt LEESE, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*. Junker und Dünhaupt, Berlin, 1932.

² Cf. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement* et surtout Jean NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*. Presses universitaires de France, 1924.

§ 4. PERSONNE ET MOI.

La personne est donc étroitement liée au problème de la liberté. Nous reviendrons sur ce point quand nous analyserons, sur les traces de Scheler une fois de plus, les données premières de la pudeur et du repentir. Il nous faut auparavant préciser encore le plan du *Moi*, qui est celui où la psychologie, telle que nous l'entendons, a ses objets légitimes et mène en pleine liberté sa recherche, indépendamment et des sciences physiques et de la réflexion philosophique ou anthropologique.

Nous avons à plusieurs reprises, dès l'analyse du *cogito* et à nouveau dans les pages qui précèdent, insisté sur la transcendance de la personne par rapport à la conscience. Nous voulons dire par là qu'en tant qu'unité concrète des actes de l'esprit, la personne ne peut jamais être le contenu d'aucun acte perceptif, l'objet d'aucune saisie objectivante, et, par conséquent, qu'il n'y a pas de science de la personne. Cependant, comment situer le *Moi* par rapport à elle ? De quelle façon faut-il se représenter le passage de la personne au *Moi*, c'est-à-dire, si l'on nous passe cette image, la retombée au plan de l'objectivation de quelque chose qui, en principe, lui reste nécessairement transcendant ?

Scheler lui-même n'apporte guère de clarté sur ce problème. Préoccupé surtout de détacher la personne de toute subjectivité¹, il ne s'est pas demandé comment on peut justifier cette subjectivité à partir de l'origine supra-subjective qu'elle a dans la personne.

Mettons-nous, par l'imagination, à l'instant où nous avons

¹ Voir surtout *Tod und Fortleben*, p. 32-51.

fait usage de notre liberté, c'est-à-dire au moment où nous nous sommes trouvés sujets d'une action. Remarquons, en passant, que ces instants ne sont guère nombreux dans les déroulements de notre vie quotidienne. Nous sommes, la plupart du temps, portés, protégés, enveloppés par des habitudes où nous n'avons guère de spontanéité. Qu'une action réelle nous soit proposée : aussitôt le tableau change. Une décision s'impose. Tant que nous délibérons, notre avenir apparaît suspendu, comme si d'insoupçonnés carrefours s'étaient dessinés le long de la voie tranquille où nous cheminions. Nous avons déjà décrit les données que nous livrent ces instants de concentration. Mais les dés en sont jetés, voilà la décision prise. Aussitôt, derrière notre dos en quelque sorte, une étrange solidification apparaît. Les motifs qui semblaient de valeur égale dans la délibération sont rivés maintenant par notre choix dans des chaînons indestructibles¹. Surtout dans la faute², nous sommes comme pris au piège et il n'y a pas de commune mesure, souvent, entre l'action elle-même et son retentissement lointain sur nous. Nous avons fait tel geste, dit telle parole, et les voilà happés dans un mécanisme sur lequel nous n'avons plus de prise, ils reviennent, pour nous confondre ou nous accuser, alourdis d'une puissance que nous n'imaginions pas. Même dans l'action où nous paraissions nous réaliser, nous restons, devant le tableau transformé de notre passé, confusément conscients que nous n'avons pas satisfait pleinement à l'attente ou au désir que nous portions en nous. Désormais, nous nous trouvons devant une alternative : refuser cette solidification de nos motifs, et de leur causalité, en nous réfugiant dans le rêve ou dans le jeu

¹ Nicolai HARTMANN, *Éthik*, 1926.

² Jean NABERT, « L'Expérience de la faute », dans *Éléments pour une éthique*.

— ou bien accepter le poids de l'engagement que nous avons pris sans toujours le prévoir si riche de conséquences et si différent de ce que nous imaginions. De toute façon, sous nos pas naît une image de nous-mêmes qu'il nous faut bien reconnaître, ou à laquelle du moins les autres ne se trompent pas.

On ne voit pas toujours que c'est l'action qui crée ses mobiles, leur confère l'existence, les prend dans des chaînes dont ils ne parviennent plus à sortir. On tend toujours, au contraire, à monter des mobiles à l'action pour expliquer celle-ci par ceux-là. On dresse ainsi un tableau du passé de l'individu, comme aussi des peuples, où chaque instant de leur histoire est produit et expliqué par ceux qui le précèdent. Mais quand on arrive au présent, et que l'on veut extrapoler vers l'avenir, une marge d'incertitude aussitôt se mêle aux prévisions. Chaque fil isolé dans la trame du passé conduit nécessairement au présent, mais s'y arrête. « Tel qu'en lui-même enfin... », ce n'est que ta mort seule qui peut changer l'homme, en le dépouillant de sa liberté, de son pouvoir de se décider, de se convertir, de reviser ses engagements¹. C'est ici le lieu où se place le Moi. Il est l'image que me présente mon passé, qui naît sans répit sur mes traces, qui pèse sur mon avenir, et l'on comprend à la fois qu'on en puisse faire la science, puisqu'il est désormais pris dans la texture des choses, chose parmi les choses, cause parmi les causes, et qu'en même temps cette science reste toujours en deçà de l'être total que je suis. Il dépend en effet de moi (en principe du moins) que je m'identifie avec mon passé ou avec la ligne d'avenir que ce passé semble préformer. Ainsi la science détermine tout au plus

¹ Dans l'analyse qu'il fait du vieillissement, SCHELER montre qu'il consiste essentiellement en un rétrécissement progressiste de notre champ de liberté. Cf. *Tod und Fortleben*, p. 13.

les cadres dans lesquels je ne saurais éviter d'agir, mais à l'intérieur desquels il me reste un domaine de liberté inaliénable¹.

Le Moi apparaît donc, vis-à-vis de la personne, comme second, dans le sens étymologique qu'il la suit — et tout à la fois comme son image tronquée et solidifiée. Il est pour elle puissance de détermination, tentation, risque d'asservissement. Mais ni son existence de plus en plus contraignante, ni le rétrécissement, progressif avec l'âge, du domaine de liberté ne doivent jamais nous faire oublier que la personne échappe à tout asservissement définitif.

§ 5. CONCLUSION :

LA PSYCHOLOGIE ET SON DOMAINE.

Nous pouvons maintenant conclure. Notre esquisse historique nous a rendu attentif aux difficultés qu'a rencontrées la psychologie pour se constituer en science, et inversement, les obstacles que la science a dû écarter pour s'attaquer à l'étude des faits psychiques.

Jusqu'à Aristote, la science, qui est spéculative, mais pas encore expérimentale, ne se préoccupe que de déterminer la structure ontologique du monde. Chez le Stagirite, l'âme pour la première fois, devient objet d'une considération *sui generis*, mais la psychologie n'est encore présente qu'à l'état d'intention, et se confond avec la physique quand elle ne s'achève pas en métaphysique. Descartes, concentrant son attention sur les critères du vrai, découvre en chemin le plan de la « subjectivité ». Nous avons essayé, à travers lui, de définir ce plan, celui des faits psychiques, et nous avons

¹ « Raum der Freiheit », chez PRAHLER. Cf. *Vererbung und Schicksal*.

montré qu'il se révèle dans une orientation précise de la perception, la perception interne. Parmi les faits psychiques, il y en a deux, la perception et le Moi, qui nous ont particulièrement retenu. Il nous faut revenir sur les analyses que nous en avons faites et rappeler notre conception de la connaissance scientifique pour distinguer les divers plans de la psychologie scientifique.

1. La psychologie a son premier domaine dans l'étude de la perception externe et interne en tant que phénomène propre. Elle se propose d'élucider comment et dans quelles conditions nous percevons ce que nous percevons. Cependant la réponse à cette question, nous avons essayé de le montrer, englobera nécessairement bien plus que ce que l'étude traditionnelle de la perception laisse supposer : le comportement perceptif est une action, et l'action n'est pas séparable de ce que l'on entend par volonté, par mémoire, par habitude, bref, de tout ce que le terme de *comportement* tend aujourd'hui à inclure.

Sur ce plan, celui que Bruno Petermann¹ dénomme « fonctionnel », la psychologie englobe une part importante de la biologie². Non pas sans imposer, en retour, à la biologie un élargissement considérable de ses conceptions et de ses théories³, en quelque sorte une nouvelle dimension.

2. Le domaine de la psychologie ne s'arrête pas à l'étude de la perception, si largement qu'on entende ce terme. Nous avons vu qu'il y a des « objets psychiques », qui se révèlent par la perception interne comme les choses

¹ *Grundfragen seelischen Seins*, p. 15 sq.

² SCHELER, *Formalismus*, p. 439.

³ Br. PETERMANN, *loc. cit.*, p. 13.

du monde se révèlent par la perception externe. A la considération fonctionnelle doit s'ajouter une étude matérielle des contenus des fonctions, c'est-à-dire l'inventaire, la description, l'étude des phénomènes psychiques.

Sur ce plan, la psychologie comprend essentiellement la théorie des niveaux psychiques, celle de l'environnement matériel et sociologique de l'individu, celle de la structure du psychisme individuel. C'est à cette considération que nous réserverions le terme de caractérologie¹, science des « éléments » et de la combinaison des éléments du caractère individuel.

3. La psychologie fonctionnelle et la caractérologie matérielle n'épuisent pas la « science de l'âme ». Elles en circonscrivent l'étude, mais restent inévitablement généralisantes. Elles analysent bien l'individu, dans sa structure biologique, et le contenu des expériences dont il est comme la résultante (au sens non physique de ce terme). Mais elles n'atteignent l'individu que dans sa structure générale. Elles ne parviennent pas à en décrire ou à en expliquer l'originalité première. Ce sera au contraire la tâche de la *typologie*² que de serrer de plus près cette originalité, en partant des différences fonctionnelles que l'on constate dans la façon dont une pluralité de sujets perçoivent, agissent, éprouvent.

La typologie représente l'effort scientifique le plus poussé pour rendre adéquatement compte de la réalité

¹ Le modèle à nos yeux a été fourni par l'œuvre de Ph. LERSCH, *Der Aufbau des Charakters*. En français, ce terme est généralement confondu avec celui de « typologie ».

² RIBOT se servait du terme d'« éthologie » ; on rencontre également l'appellation « psychologie différentielle ».

humaine. Elle englobe et intègre les deux autres dimensions de la psychologie que nous avons distinguées. Elle tend à une « anthropologie » naturelle ou scientifique, c'est-à-dire à une science englobante de l'homme. Mais à ce niveau même, la psychologie ne parvient à saisir que ce qui peut être l'objet de science, c'est-à-dire d'une attitude objectivante dictée en dernière analyse par des intérêts de domination pratique. Elle se heurte à chaque pas à des données qu'elle ne peut ni expliquer, ni révoquer, et qui fonctionnent pour elle comme des *a priori* matériels : acte, esprit, personne. L'analyse que nous avons faite de l'histoire de la psychologie et la doctrine que nous en avons élaborée nous ont à plusieurs reprises mis en présence de ces notions, et c'est vers elles que nous nous tournons maintenant en abordant l'anthropologie philosophique.

CHAPITRE III

LE PLAN DE LA PERSONNE L'ANTHROPOLOGIE

Jusqu'ici, c'est surtout négativement que nous avons évoqué le plan de la personne et de l'esprit. A peine avons-nous délimité le domaine propre à la psychologie, science des phénomènes psychiques, que nous multiplions les garde-fous et les précautions pour empêcher qu'on ne confonde le Moi avec la personne. Nous voulons montrer maintenant que l'esprit s'annonce déjà dans des expériences coutumières, qui restent sans signification si on ne les profile pas sur l'arrière-fond de l'Etre dialectiquement conçu. Cela nous donnera du même coup l'occasion de légitimer mieux ce que nous avons avancé sur la liaison nécessaire du Moi et de la personne, sur leur identification malgré et à travers leurs différences.

§ 1. LA PUDEUR.

A cet égard, il est une émotion et un comportement où la tension entre les niveaux d'existence que nous avons distingués se manifeste particulièrement. C'est la pudeur, à laquelle Scheler consacre un de ses plus remarquables

essais¹. Il n'en est pas non plus qui soit aussi difficile à caractériser adéquatement, parce qu'on la confond volontiers avec la coquetterie², si même on ne la méconnaît totalement³.

Pour atteindre cette donnée première, partons de *l'embarras*. On peut être embarrassé par un problème objectif dont on ne trouve pas la solution, faute de pénétration intellectuelle, ou parce que le choix apparaît impossible entre des stimuli contradictoires. Ainsi, il se trouve, parmi les expériences de Pavlov, celle du chien qui ne parvient plus à faire la distinction entre l'image du cercle, annonçant la nourriture et déclenchant le réflexe salivaire, et l'image de l'ellipse, associée à une brûlure et provoquant des réactions de fuite, dès que l'excentricité de l'ellipse diminue au delà d'une valeur donnée. L'embarras du sujet se traduit alors par un comportement bien défini, c'est-à-dire par une crise nerveuse.

Mais c'est une autre dimension que celle du comportement⁴ — qui s'ouvre lorsqu'on est embarrassé, non plus

¹ *Ueber Scham und Schamgefühl*, Nachlass I. Voir aussi Hans LIPPS, *Die menschliche Natur*. V. Klostermann, Frankf. a. M. et I. SOLOVIEV, *La justification du Bien*, traduction française. Aubier, Paris.

² Par exemple : R. HESNARD, *Traité de sexologie*. Payot, Paris, 19 .

³ Voici, par exemple, ce que Pierre NAVILLE, résumant WATSON, écrit à ce propos : « En ce qui concerne la pudeur, le behavioriste émet l'hypothèse suivante : elle serait liée en quelque mesure à la première masturbation manifeste. Le stimulus serait constitué par la manipulation des organes sexuels. Parmi les réponses finales se trouvent l'élévation de la pression du sang et la dilatation superficielle des capillaires de la peau (rougeur). La tendance à la masturbation est réfrénée et punie chez l'enfant. Plus tard, diverses situations, liées en quelque manière aux organes sexuels, conditionneront le rougissement et la flexion de la tête, caractéristiques de la pudeur... », *La Psychologie, Science du comportement*. N. R. F., Paris, 1942, p. 141-142, note.

⁴ « Le plan du vu » chez MADINIER, *Conscience et mouvement*. Alcan, Paris, 1938, p. 266.

par un objet ou par un problème extérieur, mais simplement par la présence d'autrui (la gêne). On ne se sent pas à l'aise dans le milieu où l'on se trouve. On se dédouble, l'attention se scinde, on se voit tout à coup de l'extérieur, comme les autres vous voient, on partage l'attente de ces autres qui ont les yeux fixés sur vous — et en même temps, on doute qu'on puisse faire les gestes espérés ou dire les mots « naturels » exigés par l'occasion. On s'aperçoit qu'on est autre chose que ce qu'on paraît, que ce qu'on s'apparaissait à soi-même, et on ne retrouve plus cette totalité indivise de soi qu'on était l'instant d'auparavant. On s'étonne d'avoir des mains, et elles vous importunent. On sent la rougeur de ses joues qu'on voudrait cacher.

Ainsi, dans l'embarras (la gêne) émerge à la conscience le fait que je ne suis pas *simple*. C'est par ce retour sur soi-même que l'embarras s'apparente à la pudeur. On voudrait se protéger, parce que quelque chose en soi n'est pas fait pour la lumière crue où les autres vous observent, et où l'on se voit par leurs yeux. Mais, en même temps, on doute de pouvoir être pleinement, sur ce plan exposé aux regards, ce qu'on sait être au plus intime de soi. On se nie et on s'affirme, inséparablement. Pourtant ce n'est ni la négation ou le refus de soi qu'on trouve dans l'angoisse, ni l'affirmation de soi constitutive de l'orgueil. Dans l'angoisse¹, l'être est submergé par une émotion diffuse qui le rend problématique à lui-même. Mais la valeur de ce qu'il sent menacé n'est pas aussi intime et individuelle que l'embarras ou la pudeur. Il n'y a pas en elle cette *protection de soi* qui est essentielle dans la pudeur. L'orgueil, au contraire, affirme trop. Il déborde le centre

¹ Qu'il faut distinguer de la « peur », émotion transitive où l'objet de la crainte est donné, visé dans des réactions de fuite.

intime qui est mis en question dans la pudeur : on s'enorgueillit de sa richesse, de son rang, de ses œuvres, autant que de sa valeur propre¹. On ne sent que sa valeur, et non pas la « remise en question » de cette valeur.

De l'embarras à la pudeur, il subsiste néanmoins une importante différence. La pudeur est une réaction à une tentative extérieure contre l'intégrité de notre être. Elle est « blessée » quand on cherche, quand les autres cherchent à ôter sa protection à notre plus secret nous-mêmes. Serait-elle dès lors seconde par rapport à une prétendue lendance vestimentaire², explicable, celle-là, par un besoin de chaleur ? En réalité, l'homme s'habille parce que sa nudité le gêne ; il ne se gêne pas de sa nudité parce qu'il s'habille³. « Bien loin que la pudeur procède du vêtement, lui-même imposé par le besoin de protection — comment comprendre alors que tant de peuplades primitives ne cachent que leurs « parties honteuses » — la première forme du vêtement procède de la pudeur et le besoin de couvrir d'autres parties de l'organisme n'est qu'une réaction secondaire à l'influence débilante, consécutive au port du vêtement imposé par la pudeur⁴. »

Mais si la pudeur protège contre la dénudation, ce n'est pas que la nudité soit non-valeur, mais c'est qu'elle est trop précieuse pour être profanée. C'est dans la *pruderie*, qui singe la pudeur, que l'être se défend absolument de tout abandon, et que, par conséquent, le mouvement de retrait, le réflexe de protection, devient un absolu que rien ne peut rompre. Si la pudeur réserve quelque chose, c'est

¹ Ph. LERSCH, *Aufbau des Charakters*. Leipzig, 1938.

² W. MAC DOUGALL, *Aufbaukräfte der Seele*, traduction de Rothacker. G. Thieme Verlag, Leipzig, 1937.

³ SCHELER, *loc. cit.*, p. 63-64.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

pour être elle-même vaincue par un élan plus puissant. Elle est l'annonce d'un abandon et, par là, elle s'apparente à l'humilité. Pourtant, ce qui caractérise l'humilité, l'élan vers une valeur plus haute qu'un autre être incarne à nos yeux, la saisie de cette valeur dans l'oubli de soi-même manque à la pudeur. On ne s'oublie pas dans la pudeur, on se demande si ceux devant lesquels on révèle sa propre valeur méritent ce don et cet abandon. Le retour sur soi est ici essentiel.

Cependant, nous voici de nouveau proches de l'orgueil. Mais la valeur que la pudeur réserve est essentiellement ambiguë. Elle n'est pas seulement plus personnelle que tout ce dont on est fier : elle est aussi plus fragile, plus susceptible d'être mal comprise, d'être atteinte, d'être blessée, d'être galvaudée. C'est quelque chose que nous sommes aussi, et à quoi nous cherchons comme une excuse. Nous plaidons, dans la pudeur, une cause qui risque d'être perdue, qui est en train d'être perdue. Ainsi, dans l'intimité charnelle acceptée, où l'amour a vaincu toutes les résistances, où les amants sont au delà de toute pudeur, il suffit d'un regard, d'un geste, pour la faire réapparaître, pour rappeler à la conscience que l'on n'est pas seulement une chair, mais deux corps.

Le dédoublement de soi que nous avons déjà trouvé dans l'embarras s'accuse et se précise dans la pudeur. D'une part, une situation qui appelle une conduite simple — de l'autre, un retour sur soi, un doute, une protection et un plaidoyer tout à la fois pour une valeur cachée et essentielle que l'on est aussi, derrière ce masque que l'on oppose ordinairement aux autres. L'animal ne connaît pas cette rupture entre son existence réelle et ce qu'il peut être, entre sa nature effective et ce qu'il présente à tout venant. Il est ce pour quoi il se donne, c'est son naturel. Il fait exactement ce qu'on le voit faire, son comportement est

entièrement sur le plan du « vu ». Dans l'embarras déjà, dans la pudeur surtout, l'homme se sent double, il prend conscience que son secret ne peut être saisi sans qu'il l'abandonne, sans qu'il se donne lui-même, en s'ouvrant à autrui, en laissant tomber le masque, en se dépouillant de ce qui fait obstacle à la pleine révélation de soi. Mais dans ce secret aussi, l'homme se sent « compromis », « pont » dit Scheler, « passage » entre deux ordres d'existence, deux niveaux d'être dans lesquels il est également enraciné et dont il ne peut abandonner ni l'un ni l'autre sans cesser d'être homme. La pudeur est l'expression d'une dualité « où de façon étrange et obscure, l'« esprit » et la « chair », l'éternité et la temporalité, l'essence et l'existence se confrontent ¹ ».

Ici, les sexes se séparent. Stendhal ² prétendait que la pudeur est une émotion proprement féminine, à laquelle l'homme n'aurait part que par contagion affective ou par introjection. Mais il confond la pudeur avec la forme qu'elle prend chez la femme, sans remarquer qu'elle a d'autres formes tout aussi primitives chez l'homme, et qu'elle tient dans la vie intime de ce dernier une place au moins égale.

Ce n'est pas avant tout dans les manifestations de la vie sexuelle qu'il faut saisir la pudeur masculine. Certes, la sexualité joue un rôle considérable dans l'existence de l'homme, mais elle est chez lui davantage le signe d'un niveau d'existence que facteur absolu ³. Ce niveau d'existence, que nous appelons *corporel*, nous nous y plaçons

¹ SCHELER, *loc. cit.*, p. 37.

² *De l'Amour*, chap. XXVI.

³ G.-R. HEYER, montre fortement que le monde « bourgeois » a sexualisé les tendances vitales, et, en cela, il se trouve en plein accord avec Max SCHELER, dans les essais qu'il consacre au Bourgeois et au capitalisme (*Vom Umsturz der Werte*, t. II). C'est faute de voir l'ensemble des sollicitations qui tendent à

quand dans l'obscénité ou le libertinage nous renouons à discipliner par l'esprit les tendances et les pulsions vitales. Nous n'y sommes plus que notre corps ; mais que cette dissipation blesse dans l'homme une aspiration profonde, la pudeur précisément nous en avertit. Par elle, l'homme prend conscience du désaccord entre ses tendances vitales et sa destination spirituelle, et voilà qui nous explique la délicatesse de l'artiste refusant des honneurs ou de l'argent, le désarroi du savant devant le technicien qui tire profit de ses découvertes, le désintéressement du prêtre devant les sollicitations du pouvoir — au moins autant que le « fiasco » de l'amoureux devant la possession longtemps désirée¹. C'est encore la pudeur que l'on froisse quand on adopte devant autrui une attitude objectivante, qui le dépersonnalise nécessairement, par exemple en psychologie. Celui qui sert, comme on dit, de *sujet* d'expérience répond souvent très finement à toute tentative qu'on fait pour le considérer sous cette perspective objectivante, par une protestation intime, par un geste de protection à l'égard de ce qu'il est aussi et qu'il n'accepte de livrer que dans une communication de personne à personne. C'est là sans doute, dans la psychanalyse, la raison de ce « transfert », sur l'analyste, de la puissance d'aimer du malade où Freud signale une des complications de sa thérapeutique. L'intervention dans l'intimité d'un être n'est possible que si celui-ci se *donne* à l'autre, dans un élan d'humilité et de générosité qui implique qu'il l'en a trouvé digne.

attirer l'homme hors du plan de l'esprit que l'on a sexualisé de plus en plus la tentation de saint Antoine, en la résumant par la « belle femme » qui n'est qu'un épisode dans le drame plus large de l'homme aux prises avec les démons du corps. Cf. A. LOMBARD, *Flaubert et la tentation de saint Antoine*. V. Attinger, Neuchâtel, 1934.

¹ STENDHAL, *De l'Amour*, chap. XL.

Chez la femme, la pudeur est davantage liée à l'existence concrète de son corps physique. Elle traduit ici une tension entre deux expériences possibles du corps, l'une où il est donné « avec l'âme qui l'enveloppe », comme dit Nietzsche¹, l'autre où il est vécu comme pure corporéité. La pudeur féminine avertit qu'il y a une différence profonde, dans la vie charnelle ou conjugale, entre le désir et l'amour. Elle réagit à l'un, et cède à l'autre, elle protège la femme de tout contact sexuel qui n'ait son origine que dans le désir, et non dans un élan d'amour actuel². Elle discipline le premier, pour permettre le second. Elle a, dans l'intimité sexuelle acceptée, profondément consentie, quatre fonctions essentielles³. Elle exclut tout d'abord toute finalité, toute intention dans l'acte sexuel. C'est le défigurer, en effet, que d'y voir un acte téléologique, une conduite finale comme l'élan d'une soif, ou l'acquisition d'un objet. Les moralistes pour le condamner, les libertins pour l'exalter, le comprennent aussi mal les uns que les autres quand ils lui donnent le plaisir comme but, et l'Eglise, en lui proposant comme fin la procréation, ne le méconnaît pas moins : comme déjà le baiser, l'acte sexuel est essentiellement un acte *expressif*⁴. Dans la *Nuit de Tolède*⁵, la plus puissante peut-être et la plus pure évocation littéraire de l'acte sexuel, ni René, ni Florencé ne pensent au plaisir, encore moins à Jacques qui naîtra d'eux, mais à se signifier, l'un à l'autre, par la caresse la plus intime, leur amour.

¹ *Au delà du Bien et du Mal*, IV^e partie, chap. 152, tr. fr. Mercure de France, Paris.

² SCHELER, *loc. cit.*, p. 132.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ Sur tout ceci, une des idées les plus neuves et les plus justes de SCHELER, voir *Wesen und Formen der Sympathie*.

⁵ Scène centrale du roman de Robert BRASILLACH, *Comme le temps passe...* Plon, Paris, 1938.

En second lieu, la pudeur, toujours dans l'intimité sexuelle acceptée, détourne des organes génitaux et du mécanisme de l'acte sexuel l'attention des amants. Rien de tel aux niveaux inférieurs des manifestations vitales. Les plantes, remarque Schopenhauer¹, présentent ouvertement et naïvement leurs organes génitaux, comme si elles voulaient exprimer la signification toute reproductrice de leur être propre, leur subordination aux intérêts de l'espèce. Chez l'animal, bien plus individualisé, de nature plus agressive et motrice, les organes génitaux tendent à se subordonner au tout anatomique : il y a là à l'œuvre, selon Scheler, comme un analogue de la pudeur, analogue objectif, pour ainsi dire, de ce que l'homme vivra comme émotion. Chez lui, c'est l'« animalité » qui est subordonnée au destin total de l'homme, et à sa nature dont l'essentiel n'est plus l'animalité. De plus, au cours même de notre existence, la pudeur est constamment à l'œuvre pour détourner l'être humain de tout ce qui touche au sexe, et aux fonctions vitales qu'il symbolise. Freud en fait une des racines de la censure. Scheler montre que son rôle est encore plus important puisqu'elle prévient le refoulement en protégeant l'homme des expériences qu'il devrait ensuite refouler. Aux purs tout est pur, parce que leur pureté les préserve de concevoir l'impureté, et non parce qu'ils l'auraient dominée dans un effort, si inconscient fût-il².

En troisième lieu, la pudeur s'oppose à l'aperception isotante des régions érogènes du corps, en les fondant dans la totalité corporelle et spirituelle du corps ; elle les empêche par là de se détacher du « champ expressif » et de provoquer un retour de l'individu sur sa volupté propre ou

¹ SCHELER, *Ueber Scham...*, p. 63 sq.

² *Ibid.*, p. 109.

même une intention de volupté. Enfin, par le choix qu'elle détermine des concomitants de l'acte (nuit, obscurité, solitude), elle exclut jusqu'à la possibilité de toute déviation impudique.

Dans ces quatre fonctions, la pudeur garantit la chasteté de l'acte sexuel, et par là fait émerger à la conscience le pressentiment que l'acte sexuel n'est pas simple ; elle atteste une dualité profonde de la tendance sexuelle. Rien d'étonnant, du reste, si l'homme se retrouve, avec tous les problèmes qu'il pose et se pose, dans l'acte qui l'exprime le plus profondément. Nous n'avons jusqu'ici distingué que le désir et l'amour. Il faut maintenant pousser plus loin l'analyse. La première composante de la tendance sexuelle, c'est une Libido indifférenciée, attentive au seul plaisir périphérique (cajouillage spécifique des zones érogènes), un élan vague vers la volupté. Toute spécification, tout choix ultérieur d'objets est second par rapport à ce fait primitif, qui correspond dans la construction historique de J.-J. Bachofen à ce qu'il appelait l'âge du maréage ou l'ère de la courtisane, et que certaine conception psychanalytique moderne retrouve à l'arrière-fond du comportement humain quel que soit son état de développement¹. C'est cet élan qu'évoque, sous le nom de Géo, V. Hugo dans un des plus puissants passages de *Dieu* :

Elle se donne à tous ensemble, et tour à tour
 Les fait rugir de haine et se tordre d'amour,
 Les étreint, les ravit, les baise et les dévore.
 A ses cils ténébreux elle mêle l'aurore,
 L'homme la voit qui guette au milieu des roseaux.
 Laissant ses cheveux d'herbe ondoyer dans les eaux,

¹ «L'école de Munich». Cf. surtout G.-R. HEYER, *Der Organismus der Seele*.

Elle chante, appuyant à sa hanche écaillée,
 Ses coudes de branchages et ses mains de feuillée :
 « Viens, je suis la Nature ! » — Et charmés, palpitants,
 Vaincus, de tous les points du monde en même temps,
 Les bergers, les songeurs, les voyants, les colosses...
 Les lourds typhons d'en bas, le peuple hydre et géant,
 Pullulant, fécondant, multipliant, créant,
 Frémissant d'approcher peut-être de leur mère,
 Fixent leurs yeux fauves sur l'obscène chimère !...

Mais l'homme s'épuiserait dans l'autoérotisme, si à cette Libido originelle ne venait s'ajouter une *sympathie sexuelle*. Il ne s'agit pas d'amour encore, mais de la condition même de toute communication sociale ².

La sympathie permet d'appréhender les sentiments d'autrui dans un acte *sui generis* ³ qui est comme une « sensation affective », et par réaction à cette « sensation affective » d'éprouver de la compassion et de la co-joie ⁴. Cette sympathie est sexuelle quand elle s'adresse non pas à autrui comme tel, mais aux représentants du sexe opposé. Elle est active dans la vie bien avant la puissance génitale proprement dite. Elle lui survit. Elle joue un rôle certain dans les rapports complexes qu'entretiennent les sexes au sein de la famille (père et filles, mère et garçons, frères et sœurs, etc.)

La Libido originelle — et ceci à la condition que les organes génitaux (vagin et pénis) soient devenus érogènes

¹ *Dien*, « Le Vautour », éd. Nelson, p. 133. Cf. « La Forêt » dans José Eustasio RIVERA. *La Voragine*, p. 254-256. SCHELER, *loc. cit.*, p. 103 et 113.

² Analysée par SCHELER, dans son livre *Wesen und Formen der Sympathie*.

³ « Nachfühlen ».

⁴ Chose remarquable, il n'y a pas de mot propre en français pour dénoter la joie qu'on ressent de la joie d'autrui (« Mitfreude »). C'est ce sens que nous donnons à co-joie en soulignant par l'orthographe l'emploi inusité.

(ce qu'ils ne sont pas dans la petite enfance¹) — conjuguée avec la sympathie sexuelle, fonde à son tour l'« instinct » sexuel ou désir². C'est lui qui est capable des dérivations et des aberrations d'où procèdent les perversions et les paraphilies. Cet « instinct » sexuel est commun aux deux sexes, mais, chez la femme, il est davantage subordonné à l'« instinct » de reproduction. A la Libido, à la sympathie sexuelle, au désir, à l'instinct de reproduction s'ajoute encore, particulièrement chez la femme, le souci maternel de la progéniture.

Ce n'est qu'après toutes ces impulsions « vitales » que nous abordons la dernière composante du comportement sexuel humain, l'amour. C'est ici que nous retrouvons la personne. En effet, toutes les pulsions antérieures s'adressent au représentant de l'autre sexe, l'amour seul à la personne. Il échappe à l'instinct par son orientation : il vise la valeur. S'il se sert du désir, c'est pour se réaliser, mais sans se confondre avec lui. Voilà ce que la pudeur féminine enseigne avec force à qui sait comprendre son langage. Elle est, dans ce sens, la conscience de l'amour³. « Elle est par là, en même temps, la grande et unique garante d'unité entre nos pulsions sexuelles et parentales et les plus hautes fonctions de l'esprit — ce qui comble, pour ainsi dire, le vide béant entre l'esprit et les sens : comme si elle tenait de l'esprit son excellence et sa gravité, des sens, sa grâce et la beauté incitatrice³. »

Cet amour, même en tant que sexuel, n'est pas une fonction de la vie parmi d'autres. Sinon, il assignerait à

¹ SCHELER, *loc. cit.*, p. 104. Cf. HESNARD, *Traité de sexologie*.

² Nous employons ce terme pour la commodité de l'exposé. Il s'agit en fait de la forme actualisée de la tendance sexuelle au sens de M. PRADINES, *Traité de psychologie*, p. 153 sq.

³ SCHELER, *loc. cit.*, p. 121.

l'acte sexuel une fin autre que tui-même, c'est-à-dire le priverait de ce caractère expressif que la pudeur précisément manifeste. Il n'est pas au service de la conservation de l'espèce. Il est, dit Scheler, « la vie elle-même, en sa plus haute puissance et concentration ¹ », l'instant où elle devient créatrice de valeurs et réalisation progressive d'une plus haute spiritualité ².

Si nous réunissons en un faisceau toutes les remarques que nous avons faites sur la pudeur, nous dirons qu'elle manifeste, qu'elle traduit la dialectique vivante qui s'institue dans notre existence entre l'individu et la personne. Ce qui nous a paru en effet caractériser l'individu, c'est de pouvoir être construit, en première approximation, à partir des tendances vitales, et d'être explicable à l'aide de divers déterminismes (biologique, psychologique, historique); c'est d'être, par rapport à la personne, « l'autre », d'être ce poids de motifs et de mobiles accumulés et enchaînés, de tradition, de passé — dont la personne doit à chaque instant s'affranchir pour se ressaisir. C'est du moins ce que nous enseigne notre étude de la pudeur : elle nous rend attentifs, négativement si l'on peut dire, aux conditions de la naissance de la personne. « Celui qui vit dans la conscience de son corps de telle façon qu'il s'identifie à son contenu, n'est pas une personne », écrit Scheler ³. La dimension de la personne ne se révèle que là où il y a domination sur le corps, distance vis-à-vis du corps et de ses déterminations « vitales » ; il faut qu'il y ait assez de

¹ *Loc. cit.*, p. 124. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*.

² Le concept « vie » est ici amphibologique, comme du reste dans l'œuvre de SCHELER en général. Elle n'est plus, dans ce passage, synonyme d'animalité (comme dans l'adjectif « vital » opposé à « spirituel ») mais englobe toutes les manifestations de l'être vivant qu'est l'homme et se réfère particulièrement à l'élan qui suscite ces manifestations. Sur tout cela, voir plus loin, p. 149 sq.

³ *Formalismus*, p. 436.

détachement pour que je puisse dire : *j'ai un corps*. Appartenance immédiate, certes, et telle que le monde ne me soit donné que comme « corps de mon corps ¹ », mais possession tout de même. Disposer de son corps, ce n'est rien d'autre que la conscience d'un « pouvoir-faire-par-le-corps » qui précède toute action immédiate. Cette conscience fonde également la *promesse*. Si je m'engage à quoi que ce soit, c'est que je sais, au moment où je formule ma promesse, que je devrai la tenir, indépendamment de tout ce dont mon corps pourrait être le sujet, indépendamment des sollicitations ou des embarras qu'il s'ingénierait à susciter pour entraver ma résolution. Je projette dans l'avenir une continuité indépendante de celle du corps et qui peut même lui être contraire ². D'où le mot profond de Nietzsche : « L'homme est l'animal capable de promettre. » Car lui seul a un corps au lieu d'être comme absorbé, dissous en lui, au lieu d'en être un.

Le dialogue que nous avons vu s'instituer entre la personne et l'individu et que révèlent des émotions telles que la pudeur, nous allons maintenant, dans l'analyse du repentir, essayer d'en surprendre le début.

§ 2. LE REPENTIR ³.

A la fin du chapitre précédent, nous avons essayé de saisir le passage de la personne à l'individu. C'est la question inverse que nous abordons ici, en nous efforçant de

¹ MADINIER, *Conscience et mouvement*, p. 450.

² SCHELER, *Formalismus*, p. 500.

³ SCHELER, *Repentir et renaissance* (*Reue und Wiedergeburt in Vom Ewigen im Menschen*). Nous citons d'après la traduction française parue chez Aubier, Paris, 1937, sous le titre : *Le sens de la Souffrance*.

discerner, dans l'étude du repentir, le moment où l'homme, échappant au plan vital de l'animalité, se hisse au niveau de la personne. Le repentir est l'expérience de la faute. Laissons ici les cas où la faute est transgression consciente, c'est-à-dire négation explicite d'une légalité présente à la conscience coupable. Concentrons notre attention sur cette expérience particulière où nous découvrons la faute dans une action qui, lorsque nous l'accomplissons, nous paraissait échapper à l'éthique ou qui avait même à nos yeux un caractère de valeur. Qu'implique cette expérience vécue, présente dans toute « conversion », où nous brûlons ce que nous avons adoré ?

Elle implique tout d'abord que notre passé nous soit donné de quelque manière, comme tel, et que nous ayons le pouvoir de le révoquer en l'évoquant. La première partie de cette phrase apparaît comme un truisme, la seconde comme un paradoxe. Le passé, étant admis que nous en ayons connaissance, n'est-il pas incorporé à l'ordre du monde, irrévocablement inséré dans une trame sur laquelle nous avons perdu tout pouvoir ? Cette constatation ne suggère-t-elle pas que le repentir est une illusion, une auto-suggestion, « identifiant, comme il le fait, le Moi qui se repent au Moi qui a commis l'action regrettée, alors que le Moi, en raison du courant psychique postérieur à l'action, et même en raison de cette action et de ses répercussions, (est), bien que demeuré identique à lui-même, devenu un autre de par son contenu¹ » ? Ne confondons-nous pas le souvenir de l'action avec l'action elle-même, et ne nous punissons-nous pas nous-mêmes dans une sorte d'auto-destruction pathologique (Nietzsche) ?

Mais il ne va pas du tout de soi que s'ouvre derrière

¹ SCHELER, *Repentir*, p. 44.

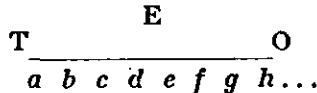
nous une dimension du temps que nous appelons passé et où nous puissions loger sous le nom de souvenirs nos expériences vécues avec leur date et leur caractère propre. Le temps objectif ne contient ni présent, ni futur, ni passé, et si « notre existence personnelle était, abstraction faite de la différence de son contenu, pareille au courant des événements naturels qui s'écoulent tumultueusement dans le temps objectif ¹ », nous ne saurions avoir une conscience quelconque du passé. Pour l'animal, le passé semble bien ne pas exister en lui-même. « L'animal, écrit sur ce point M. Pradines ², l'être sensible en général, sont presque limités à cette forme d'existence consciente qui consiste non à vivre, mais à revivre. Notre *passé*, pour eux, n'est rien, mais ils ne connaissent pas davantage cette coupure du temps que nous appelons le présent et où nous plaçons toute la réalité de l'univers. Le présent n'est pour eux qu'une pénombre que le passé remplit de réalité plus que de rêve ; ils réagissent au présent avec leur passé. Le présent ne commande chez eux que le *moment* de la réaction, tandis que c'est le passé, revécu en lui, qui en commande la *forme* : le disparu est un revenant. C'est l'existence d'un pur passé dans la mémoire qui est au fond le paradoxe et même l'énigme. » L'animal semble ainsi ne connaître que la mémoire-habitude. Il est déterminé par son passé dans sa réaction présente. Un retour sur moi-même m'avertit au contraire que telle faute passée m'est individuellement présente comme telle ; je revois mon geste, retrouve le cadre où il se situait : des impressions et même des pensées que j'éprouvais, je me souviens avec une telle vivacité que je suis saisi d'un frisson de honte.

¹ SCHELER, *Repentir*, p. 45.

² *Traité*, p. 602.

Plus j'y songe, plus ce fait m'apparaît étrange et radicalement nouveau dans l'échelle animale. Et je n'ai pas besoin d'aller plus loin pour reconnaître que l'esprit est déjà présent dans cette donnée première d'un passé connu comme tel, et que, partis à la recherche de la naissance de l'esprit, nous trébuchons sur lui avant d'avoir commencé¹. Peut-être l'explication du paradoxe d'un passé qu'on révoque nous donnera-t-elle celle du truisme apparent d'un passé conscient ?

Dans les instants de concentration, nous l'avons vu, notre passé, et l'idée du tout de notre existence nous sont donnés comme présents, comme ramassés devant la décision à prendre. Mais à chaque instant de notre vie déjà, si nous y prenons garde, nous pouvons déceler, dans toute expérience vécue (E) les trois dimensions temporelles que constituent la perception, le souvenir et l'attente immédiate. Représentons nos expériences (a, b, c, d, \dots) comme les parties de la ligne T—O, qui symboliserait une fraction du temps objectif² :



Si, comme nous l'avons montré, on doit éviter de considérer le Moi comme une multiplicité spatio-temporelle, il s'ensuit que l'expérience d , par exemple, n'est pas univoquement déterminée par l'expérience c qui la précède (comme cela serait le cas dans un modèle physique déterministe, où un moment donné du système est déterminé

¹ M. PRADINES, *Traité*, p. 202. On sait que pour saint AUGUSTIN déjà, le passé est le résultat d'une attention de l'âme. Cf. GILSON, *Introduction...*, p. 250.

² SCHELER, *Repentir*, p. 85.

par l'instant précédent), ni celle-ci par l'expérience *b*, déterminée elle-même par *a*. C'est l'ensemble des expériences antérieures, la totalité qu'elles forment, qui vient déterminer *d*, puisque le Moi devient autre à chacune de ses expériences et ne serait pas ce qu'il est devenu à *d* si toutes les expériences passées n'étaient pas présentes en lui de quelque manière.

Mais inversement, le sens et la valeur de l'expérience *d* ne peuvent être saisis en elle seule. Ce sont les expériences subséquentes *e*, *f*, *g*, qui viennent expliciter les conséquences que *d* renfermait, en révéler les nuances ou les aspects qui n'apparaissaient pas au moment où cette expérience remplissait ma conscience, et lui assigner sa place dans la totalité de mon expérience. Ainsi, « ce n'est que considérée dans la totalité de notre existence, ce n'est que quand nous sommes morts (dans l'hypothèse qu'il n'y a pas de vie future) qu'une pareille expérience devient « fait irréductible », au sens absolu, comme le sont, par leur essence, les événements naturels éloignés dans le temps¹ ». « Tel que lui-même enfin l'Eternité le change ». Sans doute, tout ce qui, dans la Révolution française ou dans mon premier amour, est événement naturel et peut être mis, par exemple, en rapport avec telle position des astres, est achevé, invariable, irrévocablement pris dans l'enchaînement de l'histoire de l'Europe ou de mon destin. Mais tout ce qui est signification et incitation à une action, « ne représente que quelque chose d'inachevé qui ne sera chose entière qu'à la fin de l'histoire universelle² ». Inversement, dans la mesure où quelque chose devient un élément de notre passé, il

¹ SCHELER, *Repentir*, p. 86, traduction légèrement retouchée.

² *Ibid.*, p. 86-87. Cf. Raymond ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, p. 61, 91, 313, 346. N. R. F., Paris, 1938.

devient *nôtre*. Il perd ce caractère indiscutable qui est celui de tout *fait* au sens propre, il se trouve subordonné à l'avenir que nous ferons, qui aurait un autre visage si cet élément nous manquait, et qui, par ricochet, le modifie en proportion des conséquences qu'il aura.

Ainsi, c'est notre action présente qui explicite notre passé et manifeste toutes les significations qu'il recèle. Alors que tout à l'heure, chez l'animal, le passé pesait sur l'avenir, en traçait l'orientation, en assurait le cadre, chez l'homme, l'avenir retentit sur le passé, le suscite et le complète.

Voilà qui apporte du même coup une réponse à notre première question, et éclaire le fait que nous nous souvenons du passé comme tel, c'est-à-dire que notre souvenir en soit une conscience définie, datable, et non cette survivance obscure que manifeste l'habitude ou la mémoire perceptive. Le souvenir, en effet, bien loin de nous lier à notre passé, nous en libère. « Etre rappelées, c'est le mode selon lequel nos expériences se séparent de notre « noyau vital » ; c'est leur manière de s'éloigner du centre du Moi dont elles déterminaient auparavant le comportement général vis-à-vis du monde, leur façon de perdre leur pure et simple puissance de choc, leur mode de mourir en nous ¹. »

C'est sur cet arrière-plan que se détache le repentir. Il consiste d'abord dans le fait que nous attribuons à notre action passée une nouvelle signification et une nouvelle valeur ². Pour reprendre le langage du prophète ³, nous allions à Bethel, nous allions à Guilgal, nous offrions chaque matin nos sacrifices et nos dîmes tous les trois jours — et dans l'éblouissement du Chemin de Damas, nous com-

¹ *Repentir*, p. 87-88. Cf. *Formalismus*, p. 459-461, sur la différence entre mémoire immédiate et mémoire souvenir, et M. PRADINES, *Traité*, p. 602-603.

² *Traité*, p. 88.

³ *Amos*, 4, 4.

prenons brusquement que nous n'avons fait ainsi qu'entasser nos fautes et nos péchés. Dans la réflexion sur soi qui s'annonce par le fait que la conscience sent sa faute et s'interroge sur ce qui l'a fait errer, nous affrontons pour la première fois l'homme que nous étions, que nous devions être pour la commettre. « Ce que la conscience éprouve sur le premier moment, écrit Jean Nabert, c'est l'impossibilité où elle se trouve de s'approprier entièrement la causalité productrice de l'action qu'elle tient pour une faute. En arrière des intentions, des motifs, qui donnent prise à ses examens, elle ne fait que toucher en quelque sorte une causalité qu'elle ne peut ni désavouer comme si elle n'était pas la sienne, ni rendre pleinement transparente à soi. Elle voit bien le mal qui est dans son action ; elle ne parvient pas à atteindre le mal qui est dans la causalité et sans lequel le mal qui est dans son action ne se fût pas produit ¹... »

Ce n'est donc pas notre action elle-même qui est l'objet de notre repentir, mais l'être que nous étions et qui l'a rendue possible. *Operari sequitur esse*. Mais à l'instant où, tâtonnant dans ce sentiment nouveau de faute, nous nous heurtons à ce « non-être » en nous, nous découvrons aussi une puissance qui nous en délivre. « Je ne progresse pas tant vers elle que je ne la discerne peu à peu au fond de mes pensées et de mes sentiments ². » Si la faute nous apparaît nécessairement liée à l'être que nous étions à l'instant où nous nous en rendions coupables, *il n'était pas également nécessaire que nous fussions alors cet être ³*. Nous étions à un certain niveau d'existence, à tel degré de

¹ *Éléments pour une Ethique*, p. 56.

² J. NABERT, *loc. cit.*, p. 59.

³ SCHELER, *Repentir*, p. 99.

concentration de soi ; mais il n'était pas indispensable que nous fussions à ce niveau ; nous aurions pu non pas seulement agir autrement, mais *être* autrement, être au lieu de nous abandonner à actualiser le non-être qui affleure dans notre faute et de le substituer en quelque sorte à nous-même.

Il pourrait sembler que l'acte du repentir découle de notre passage à un plus haut degré de concentration de soi, qu'il suit cette « re-possession » de soi qui nous permet maintenant de projeter sur notre moi passé « l'ombre du coupable manque de liberté¹ » où nous discernons notre faute essentielle. Mais la chose n'est pas si simple. C'est le même acte qui révèle, dans la faute, le non-être qui l'a produite (ce non-être qui était moi sans que je puisse maintenant m'identifier à lui), et qui me hisse à la libre *position* de moi-même d'où je peux juger — et regretter ma faute. « C'est ainsi que, dans un certain sens, l'acte du repentir est antérieur à son point de départ, et son but antérieur à son *terminus a quo*². » Jean Nabert note également que « l'initiative de l'affirmation m'est donc à la rigueur arrachée... Le moment où j'en prends complètement possession est bien plutôt celui où elle prend complètement possession de ma conscience² ». La naissance de la personne apparaît comme un mystère (au sens de Gabriel Marcel), c'est-à-dire comme un problème qui s'approfondit à mesure qu'on essaie de le résoudre, se creuse, recule devant toute approche objectivante, et ne peut même être adéquatement formulé que si l'on tourne le dos, pour ainsi dire, à la logique qui suffit aux progrès de la connaissance non réflexive. C'est lui que vise le débat théologique sur

¹ SCHELER, *Repentir*, p. 100.

² *Loc. cit.*, p. 59.

la Grâce, car on est invinciblement porté à concevoir le repentir lui-même, la repossesion qu'il permet du passé, l'ouverture de la conscience vers une vie transformée, comme « un don qui surpasse toute intelligence », comme l'acte d'amour de l'infiniment supérieur qui se penche vers l'être enfoncé dans l'animalité, pour lui faire entrevoir « une existence supérieure... une intensification de notre existence spirituelle... où le centre de la personne semble s'anéantir lui-même jusque dans ses dernières intentions pour se régénérer¹ ».

Mais à l'instant où nous semblions quitter le monde, voici qu'il nous est rendu. Du plan de la personne, où le repentir nous élève, la lumière rejaillit sur toute notre existence. « C'est un sentiment d'invulnérabilité, écrit Jean Nabert, c'est l'expérience d'une vie qui n'est plus concentrique au Moi et qui frappe d'une sorte d'irréalisme maintes données dont la conscience se croyait solidaire ; c'est la profondeur accrue de notre attachement aux êtres, corrélatif de je ne sais quel renoncement à tout ce qui concerne les intérêts du Moi propre ; c'est un accroissement de notre attention à la densité du temps historique, corrélatif de la certitude qu'il n'est cependant que la figure nécessaire d'actes qui le passent ; c'est un sentiment de confiance doublé d'une sorte d'indifférence au succès ; c'est le sentiment d'une régénération qui n'annule point tant notre passé qu'elle ne le dépouille, ne le simplifie, et ne nous donne l'assurance d'un recours². »

¹ SCHELER, *Repentir*, p. 100-102. Le texte allemand porte : « In seinen letzten materiellen Intentionen zu verbrennen und neu aufzubauen scheint ». La traduction ne peut rendre adéquatement l'adjectif souligné. Scheler veut dire que le contenu même de l'âme est embrasé par le repentir et régénéré dans la vie nouvelle du converti.

² NABERT, *loc. cit.*, p. 65-66.

De ce sommet, nous voyons se regrouper les remarques que nous avons faites sur la personne en tant que transcendante à toute saisie psychologique et sur la présence dans l'individu naturel de cette puissance de conversion qui lui est comme offerte, même s'il n'en fait point usage, même s'il demeure engagé dans ses déterminations biologiques, sociales ou psychologiques, même s'il a cet aveuglement et cette surdité dont parlent vigoureusement les textes religieux. Ici se rassemblent en un faisceau nos observations sur la domination du corps, sur la signification de la pudeur, et s'explicitent les données concrètes de la dialectique vivante qui est notre destin. On comprend aussi le caractère pour ainsi dire circulaire d'une psychologie consciente de l'enracinement ontologique ultime que la philosophie doit lui apporter : si elle peut, dans une certaine mesure, reconstruire le comportement élémentaire de l'animal, dès qu'elle s'attaque à l'homme, elle se heurte à ce que M. Pradines appelle « la loi de genèse réciproque ». « Ce qui est ultérieur (c'est dans notre perspective ce plan de la personne) modifie la constitution de ce qui est antérieur (le plan biologique plus large) et fixe ainsi dans l'auto-genèse une apparence de consécution et de dérivation trompeuse. Ce que nous prenons pour le germe d'une fonction en est, en réalité, le produit, en raison des modifications apportées par le produit dans son propre germe... Le réflexe, chez un être capable de réflexion, apparaît souvent presque réfléchi. Lorsqu'on veut purement et simplement que l'automatisme *précède* l'intelligence, on se met hors d'état de le comprendre chez un être en qui il l'a aussi accompagnée, c'est-à-dire suivie, en en subissant le contrôle ¹. »

¹ *Traité*, p. VIII-IX.

Nous pensons qu'il faut systématiquement tenir compte de cette « loi de genèse réciproque ». La psychologie ne se peut concevoir sans son rappel constant. Mais elle ouvre des perspectives nouvelles à la biologie elle-même, comme le démontre admirablement A. Portmann dans un livre récent¹. On ne peut faire abstraction de l'homme, de sa nature dernière, quand on essaie de comprendre un fait aussi « biologique » pourtant que la durée de la grossesse ou les traits caractéristiques de l'âge de nourrice. Parallèlement, dans la mesure où l'homme, pris dans sa totalité, se concrétise en tel homme devant moi, pour connaître *quel* il est, je devrai savoir auparavant ce *qu'il* est, la nature même de l'homme.

§ 3. L'ANTHROPOLOGIE.

La discipline qui se propose d'élucider la nature de l'homme est l'anthropologie. Le terme est équivoque, surtout en français. Kant l'emploie à plusieurs reprises. C'est pour lui « la science de la nature humaine telle qu'elle est donnée dans l'expérience et telle aussi qu'elle apparaît dans l'histoire² ». Dans l'introduction à son *Anthropologie au point de vue pragmatique* (1789), Kant distingue « l'anthropologie au point de vue physiologique » de « l'anthropologie au point de vue pragmatique ». La première étudie ce que la nature fait de l'homme, la seconde ce que l'homme, en tant qu'être capable de liberté, fait de soi-même, ou ce

¹ A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. B. Schwabe, Basel, 1944.

² *Fondement de la métaphysique des mœurs*, traduction Delbos, p. 75, note 9.

qu'il peut et doit faire de soi. Il remarque que connaître le monde ou disposer du monde (*Welt kennen und Welt haben*) sont deux choses fort différentes. Dans le premier cas, l'homme essaie de comprendre le spectacle qu'il a sous les yeux, dans le second, il se considère lui-même comme acteur dans ce spectacle et se pose comme citoyen de l'univers¹. L'anthropologie de Kant est dans la ligne de sa philosophie morale et ne se comprend qu'en fonction de sa philosophie de l'histoire². Il laisse intentionnellement de côté ce qui ne serait qu'anthropologie physiologique et n'en utilise les enseignements que dans la mesure où ils fournissent la matière de l'action morale et de l'exercice de la vertu. Mais à travers l'usage qu'il en fait, on peut se convaincre que pour lui « l'anthropologie au point de vue physiologique » englobe une part de la biologie, la psychologie empirique et l'essentiel de la psychologie comparée³. C'est le même domaine qu'embrasse l'anthropologie, dans l'usage français du terme : ce n'est pas une discipline unique, mais un « groupement des parties de sciences ou des applications de la science ayant un objet commun, l'homme⁴ ». En fait, on nomme anthropologie avant tout l'ethnologie et la psychologie des peuples, bref, des recherches conduites dans un certain esprit « naturaliste », c'est-à-dire, observe A. Lalande, qu'elles postulent que « les formes supérieures de la vie mentale et sociale trouvent leur explication suffisante dans les conditions matérielles et climatériques de la vie physiologique ». L'anthropologie, dans ce sens, est doublement liée aux autres sciences. D'une

¹ *Anthropologie in Pragm. Hinsicht*. Vorrede, Ges. Schriften, Bd. VII, 119-120.

² *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Welt bürgerlicher Absicht*, 1784.

³ Voir *Anthropologie in Pragm. Hinsicht*, éd. cit., p. 120.

⁴ LALANDE, *Voc. philos.*, art. *Anthropologie*, I, p. 73.

part, elle les combine sans s'en écarter, ne retenant d'elles que ce qui concerne l'existence humaine. D'autre part, son esprit et ses méthodes restent ceux des sciences naturelles et biologiques. C'est sur le même plan qu'il faut placer l'anthropologie conçue comme « biologie englobante » de Bruno Petermann¹, quoique ici le concept de biologie soit assez élargi pour que le plan de l'esprit y paraisse inclus. Cependant, l'esprit n'est pas explicitement pris comme problème central, comme point de départ de la réflexion, et son originalité irréductible, malgré toutes les « analogies »² ou les correspondances qu'il peut avoir avec l'ordre de la vie, se trouve estompée et comme noyée dans une conception dynamique de la vie.

C'est au contraire par l'abandon ou le refus de la saisie objectivante propre à la science (y compris à la psychologie, sous ses trois formes essentielles) que se définit l'anthropologie philosophique dans la pensée contemporaine. Elle ne s'attache plus à l'étude de l'individualité concrète, qui est la fin de la « psychologie anthropologique » chez Petermann et Tumlriz³, mais veut élucider la nature de l'homme en elle-même. Sans doute, elle arrivera, par exemple, à la conviction qu'à chaque personne, unité concrète d'actes, correspond une perspective singulière et imprévisible dans sa saisie du monde (ce que Scheler exprime en disant que chaque personne est corrélatrice à un monde⁴), et à l'idée d'un « monadisme perspectiviste »⁵, mais elle reste *formelle*, attentive à la structure de toute

¹ *Grundfragen des seelischen Seins, Psychologie als Gesamtbiologie*, p. 12-13.

² Que relève également M. PRADINES, *Traité*, p. 208-209.

³ *Anthropologische Psychologie*, 1938.

⁴ *Formalismus*, p. 408.

⁵ Voir surtout LITT, *Einleitung in die Philosophie*.

personne ; elle ne remplit pas les cadres qu'elle établit des données concrètes sur lesquelles travaille la caractérologie ou la typologie. S'il faut distinguer théorie de la structure et discipline des structures effectives, théorie de la monade et science des contenus possibles de cette monade, l'anthropologie philosophique sera la théorie des structures fondamentales de l'être humain. En ce sens, elle s'oppose à la science comme *l'a priori* à *l'a posteriori*.

Ainsi définie, l'anthropologie tend à se confondre avec la philosophie. Kant, déjà, ramenait les problèmes philosophiques aux quatre questions fondamentales : que puis-je connaître ? que dois-je faire ? à quoi puis-je aspirer ? qu'est-ce que l'homme ? et remarquait que la quatrième englobait les trois autres ¹. L'anthropologie contemporaine fait plus encore : elle devient ontologie et veut répondre à la question que Kant déclarait insoluble et refusait de poser : qu'est-ce que l'Être ? N'y a-t-il pas contradiction ? Serait-ce retomber dans l'anthropomorphisme de la pensée primitive que de prendre l'être de l'homme comme point de départ d'une réflexion sur l'Être ? En fait, l'analyse de la pudeur, celle du repentir surtout, nous ont appris que nous saisissons l'Être en nous-même, dans un dialogue indéfiniment repris et souvent tragique. Nous sommes, et l'acte où nous saisissons l'Être, c'est-à-dire la conscience, nous apprend à la fois et indivisiblement que nous sommes « opacité à l'être » et affirmation d'un devoir être. Dans la pudeur, nous nous révélons à nous-mêmes comme étant aussi corps et aussi esprit ; dans le repentir, nous prenons parti contre un néant positif que nous sommes appelés à dépasser.

¹ Dans un passage de la *Logik* cité par SCHELER. *Philosophische Weltanschauung*, p. 10-11.

Dans l'ambiguïté de notre être, nous touchons au problème de l'Être. C'est parce que nous ne sommes pas pleinement réalisés, déterminés, finis, fermés sur nous-mêmes, immobiles, parménidiens, qu'il y a un problème de l'Être, une pudeur concevable, un repentir qui ne soit pas dénué de toute signification et de toute efficace.

Ainsi l'ontologie est au centre de l'anthropologie comme celle-ci s'achève en celle-là. Leur méthode, en tant que philosophique, est semblable et leurs domaines se chevauchent. En esquissant les grandes lignes d'une métaphysique de la personne, nous tracerons du même coup les cadres et le programme d'une ontologie.

La première connaissance qui s'est imposée à nous tout au long de notre recherche, c'est la notion de *niveaux d'existence*. Nous avons essayé de faire voir, dans la distinction entre la personne et le Moi, dans la pudeur et le repentir, une *différence pure*¹ entre le plan de l'objectivable et le domaine des actes objectivants. Cette différence est déjà dans tout acte de pensée qui prend le Moi pour objet. Quand je me pense pensant telle relation, subissant telle affection, commettant telle faute, il y a hétérogénéité entre le « je » qui pense, subit ou agit, et le Moi qui s'y révèle, et telle qu'on ne peut passer de l'un à l'autre par extrapolation du second ou prolongement de son plan. Dès que je suis moi-même objet d'un acte cognitif dont je suis par ailleurs le sujet, dans la connaissance que j'ai de moi est incluse l'inadéquation irréductible de cette connaissance. Narcisse ne saisit que son reflet dans le miroir où il essaie d'appréhender l'être même que ce reflet manifeste.

Mais à part cette « différence » pure qui sépare l'esprit de tout ce qui n'est pas lui, il y a encore, nous l'avons vu,

¹ Jean NABERT, *Éléments pour une Ethique*, p. 62.

un étagement de niveaux d'existence décelable dans la structure du comportement. Laissons ici ce qui concerne l'« inerte », l'inorganique, présent comme lourdeur et obstacle au sein même du vital, et qui relève de la juridiction de la chimie physique électronique, et en général de la physique¹. Contentons-nous d'inventorier les niveaux du « vital », selon ce que l'exemple de la pudeur nous a appris, et voyons ce que nous pouvons tirer d'une description pure des données premières « vie », « plante », « animal », où nous trouverons le tableau des catégories biologiques et une première esquisse des existentiels qui forment l'*a priori* matériel de toute biologie et de toute anthropologie « au point de vue physiologique » (Kant).

Ce qui définit la vie selon Scheler² et les biologistes allemands auxquels il se réfère principalement³, c'est un caractère qui fait défaut à l'inerte : le « pour soi » d'une totalité. Il y a structure vivante lorsque l'équilibre n'est pas conservation d'un ordre établi (par exemple, la perdurance dans le temps d'un tas de pierres) ou restitution d'un ordre troublé par des interventions étrangères à la structure elle-même (ainsi dans les phénomènes électriques — répartition des charges électriques sur un conducteur — souvent

¹ Il serait du reste possible, comme le montre C. SGANZINI dans ses cours sur la théorie des sciences et son *Introduction à la philosophie* (non publiée), ainsi que M. MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, d'y discerner une structure dialectique « sui generis ».

² *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928. SCHELER annonce à plusieurs reprises une étude des fondements de la biologie, sans l'avoir jamais publiée. Cf. *Formalismus*, p. 283-305 et *passim* (index à vie et biologie), *Umsturz der Werte : Zur Idee des Menschen*, p. 291 sq., Nachlass I, *Tod und Fortleben ; Wesen und Formen der Sympathie*, p. 87 sq., 206 sq.

³ Voir notamment VON MONAKOV et GOLDSTEIN. Sur leur conception, cf. A. RIESE, *L'Idée de l'homme dans la neurologie contemporaine*. Alcan, Paris, 1938.

invoqués par les psychologues de la forme¹ à l'appui de leur « physicalisme »), mais constitution d'un milieu propre². Dans tout ce qui est vivant, « l'équilibre est obtenu non pas à l'égard de conditions présentes et réelles, mais à l'égard de conditions seulement virtuelles *que le système amène lui-même à l'existence* »³. En d'autres termes, un caractère fondamental de ce qui est vivant est d'*avoir un milieu*. C'est lui que vise von Monakov par sa notion de l'Hormé⁴, étant entendu que cette notion n'enrichit aucunement nos connaissances, mais résume seulement les conditions qui nous permettent d'attribuer à tel ou tel phénomène le prédicat de vivant. « Dans chaque mouvement d'un être vivant, un changement de lieu ou de forme est immédiatement donné comme la conséquence d'une tendance, et tout repos comme conséquence de l'affaiblissement ou de la disparition d'une tendance »⁵. A ce caractère premier de la vie correspond logiquement la donnée première « mort ». Dans le monde inerte ou inorganique, il n'y a pas de mort, mais rupture d'équilibre, redistribution d'éléments. Au contraire, ce qui vit meurt. La mort, comme possibilité, fait partie de l'essence de la vie⁶. Elle n'est pas une catastrophe extérieure à la vie, mais, selon le mot de Goethe, un « acte » de la vie elle-même.

¹ Cf. P. GUILLAUME, le livre de ce titre, p. 28 et la critique de B. PETERMANN, *Die Wertheimer-Koffka-Köhler'sche Gestalttheorie und das Gestaltproblem*. J. A. Barth, Leipzig, 1929, p. 66 sq.

² MERLEAU-PONTY, *La Structure du comportement*, p. 196.

³ *Ibid.*, p. 196. C'est nous qui soulignons. Formule identique chez SCHELER, *Tod und Fortleben*, Nachlass I, p. 18.

⁴ RIESE, *loc. cit.*, p. 11.

⁵ *Tod und Fortleben*, p. 19-20.

⁶ « Un être vivant est une chose qui peut mourir ». K.-E. VON BÄR. Cf. *Tod und Fortleben*, p. 19.

De ce premier caractère, Scheler tire la conclusion qu'il faut attribuer l'« intériorité » à toute forme vivante, dès les plus humbles manifestations vitales. Le psychisme est en quelque sorte l'envers de ce dont l'Hormé serait l'endroit. Cela ne signifie pas, certes, que tout être vivant soit doué de conscience : lui attribuer une intériorité, ce n'est qu'une autre façon de dire que « vivre » implique « avoir un milieu » (et non pas seulement « être dans le monde », comme cette table est dans le monde), être avec le monde dans un rapport particulier et significatif, dont la conscience n'est qu'un mode, lié à l'expérience d'un obstacle ¹. La hiérarchie des divers modes « d'avoir un milieu » permet de caractériser l'étagement des formes sous lesquelles la vie nous apparaît ². La plante est pur élan affectif ³, dirigé vers le dehors, extra-verti, ou comme dit Scheler, ek-statique ⁴. Il n'y a pas, chez elle, de perception, de mémoire, d'association, de volonté de puissance, caractères qui naîtront en bloc avec la mobilité. La plante, vivant en contact immédiat avec les sources externes de son existence, s'en distinguant à peine, ne connaît pas l'appel ⁵ vers un objet complémentaire qui ne lui fait jamais défaut ou qu'elle est incapable d'aller chercher en se déplaçant. Il n'y a pas non plus, au niveau du végétal, de rappel ⁶, et les mouvements qui donnent l'apparence d'être orientés, les phototropismes par exemple dont la cinématographie accélérée donne de saisissantes images, ne sont pas en fait « téléoclines », mais

¹ *Die Stellung...*, p. 13-14. Voir chap. I, « La définition du savoir et le savoir ek-statique ».

² *Ibid.*, p. 52-53.

³ « Gefühlsdrang ».

⁴ *Loc. cit.*, p. 15.

⁵ M. PRADINES, *Traité*, p. 296.

⁶ « Rückmeldung ».

croissance pure¹. Les mouvements végétaux, en d'autres termes, ne se définissent pas par leur point d'arrivée, mais par leur point de départ : la plante de pois ne vise pas le haut de la perche où elle s'enroule. Scheler remarque toutefois que dès ce niveau, la vie est expression. Tel arbre est noble, tel autre, de la même espèce, commun ; la fleur est fraîche, fanée ou flétrie, et cette fraîcheur ou cette flétrissure, qui expriment une qualité de la vie en elle, est saisie immédiatement². Mais cette expression ne communique rien, comme l'animal en sera capable, ni « n'indique » rien, comme l'homme seul peut le faire.

En nous, ce mode d'être de la plante est présent. C'est lui qui explique le fait que si profond que soit notre sommeil, si dépourvu soit-il de rêve, nous savons obscurément que du temps a passé depuis que nous avons fermé les yeux. C'est lui qu'on retrouve dans l'attention passive, ce tonus vital qui sous-tend la perception ; c'est lui encore qui fait de nos tendances des différenciations d'un même tout et non des forces composantes réunies mécaniquement en un certain assemblage ; c'est lui enfin qu'atteste l'aspiration au plaisir, qui est premier, comme le montre avec force M. Pradines, par rapport aux réactions répulsives³.

La plante ne se distingue guère de son milieu. La mobilité détache au contraire l'animal des sources de vie « qui jusqu'alors étaient proches et possédées en permanence,

¹ Cf. Louis LAPIQUE, *Action des êtres vivants*, le mouvement, dans E. F. P. ; *L'Être vivant*, 4. 16-16. Voir au même endroit l'analyse du mouvement chez la sensitive, qu'on ne peut confondre, malgré l'apparence, avec un « rappel ».

² *Formalismus*, p. 286 ; *Scham und Schamgefühl*, p. 100-101, etc.

³ *Traité*, p. 289. Voir aussi G.-R. HEYER, *Organismus der Seele*, « Der vegetative Lebenskreis », et ce que nous avons dit de la Libido indifférenciée.

pour le faire dépendre de sources de vie lointaines et par suite non possédées¹ ». Il s'agit moins d'ailleurs d'une condition de vie nouvelle que d'une différenciation organique « qui lui (à l'animal) permet d'y rester attaché en s'en éloignant² ». Dès lors, le besoin naît. Non pas qu'il faille se donner d'abord la mobilité et seulement ensuite, ou parallèlement, le besoin. « L'attraction³ est la première condition qui nous permet de comprendre la mobilité⁴. » L'attrait, cause de la locomotion, arrache l'animal du sol, et du même coup, l'individualise. La vie s'élançe à travers lui, sans que cet élan soit fermé sur lui-même. Ce que la plante recevait d'un coup et sans effort, l'animal va se l'approprier dans la recherche et la lutte : c'est par elles qu'il parvient à l'accroissement et qu'il commence l'ascension vers une vie plus pleine. Dès lors qu'il y a attrait, il y a des objets qui satisfont cet attrait, et qui devront être perçus, reconnus, recherchés. L'instinct, la survivance des expériences faites qui doit faciliter l'avenir, la mémoire associative ou mémoire habitude, bref les conditions de la perception sont réunies.

Cependant, le cercle organisme-milieu n'est pas rompu, il n'est qu'étendu. La distance qui est intervenue entre l'être vivant et ses sources de vie n'est qu'intermittente : « L'animal rassasié s'endort et retourne à la vie végétative⁵. » Et cette distance même ne modifie pas fondamentalement le rapport de l'être et de son milieu. Comme nous l'avons vu à propos de la perception, la conscience-de-l'animal-dans-le-monde n'est autre que la préconnaissance

¹ PRADINES, *Traité*, p. 296; SCHELER, *Stellung des Menschen im Kosmos*.

² PRADINES, *Traité*, p. 296.

³ « Cet amour élémentaire », dit M. PRADINES un peu plus loin.

⁴ PRADINES, *Traité*, p. 297.

⁵ *Ibid.*, p. 297.

de l'objet complémentaire découpé dans l'ensemble du monde par un élan précis. Si l'animal a un milieu, il en est aussi le prisonnier. Définir ses tendances, c'est décrire les objets qui existent pour lui, et inversement, décrire son milieu, c'est expliquer son comportement.

On ne sort pas de ce cercle avec les actes d'intelligence pratique. Les expériences de Koebler ¹ à Tananarive, auxquelles se réfère particulièrement Scheler, les recherches de Mac Dougall ², les synthèses récentes du Dr Henri Roger ³ et d'Achille Urbain ⁴, les travaux de P. Guillaume ⁵ et d'Et. Rabaud, la discussion générale conduite par H. Wallon ⁶ et par A. Gehlen ⁷, montrent que l'animal est capable de trouver une réponse adéquate à un problème posé par une situation inconnue de lui auparavant. Le raton de Mac Dougall ouvre successivement douze loquets qui se commandent l'un l'autre. Il y a, il est vrai, des degrés de complexité dans les tâches proposées que toutes les espèces ne paraissent pas capables de franchir. Attirer un objet à l'aide d'une ficelle qui y est fixée est à la portée d'un nombre relativement grand d'espèces. Employer un bâton présenté séparément de l'objet convoité, voilà un comportement délicat que les singes supérieurs paraissent à peu près seuls à réussir. Ce qui est toujours caractéristique de ces conduites supérieures, c'est que l'animal doit être capable d'embrasser autre chose et plus que l'objet visé, par exemple la distance qui l'en sépare, et d'imaginer

¹ *L'Intelligence des Singes supérieurs*. Alcan, Paris.

² Traduit et introduit en Allemagne par E. ROTHACKER. Cf. *Aufbaukräfte der Seele*.

³ *Physiologie de l'instinct et de l'intelligence*. Flammarion, Paris, 1942.

⁴ *Psychologie des animaux sauvages*. Flammarion, Paris, 1940.

⁵ *Psychologie animale*. Paris, 1940.

⁶ *De l'acte à la pensée*. Flammarion, Paris, 1942.

⁷ *Der Mensch*.

comblé cet espace « vide ». A ce qu'il semble¹, l'imagination « adhère » à l'image visuelle. Pour que l'animal utilise le bâton, il faut qu'il puisse l'englober, avec la proie, dans un même acte perceptif. Si l'homme s'affranchit de cette adhérence au perçu et parvient à intercaler autant d'objets qu'on voudra entre lui et son but, il n'en reste, pas moins que l'intelligence pratique ne lui est pas rigoureusement propre. S'il atteint seul au niveau de l'outil², l'animal connaît au moins l'instrument, outil occasionnel. Il n'y a, dit à peu près Scheler, entre le singe de Koehler qui attire à soi une banane en mettant bout à bout les segments d'une canne à pêche, et Edison ou Marconi considérés uniquement comme « mécaniciens », qu'une différence de degré³.

Nul besoin d'insister ici sur le fait que l'être humain participe étroitement à ce niveau d'être, et sur la part que « l'animal-en-nous » prend à nos actions⁴. Mais nous n'y restons pas confinés. Nous avons vu dans le repentir, et auparavant dans l'opposition du Moi et de la personne, l'affleurement dans le « vital » de quelque chose qui ne peut en être issu, qui s'en empare au contraire pour le dominer et le transfigurer. Cet élément « transvital » est méconnu, il est vrai, par toute théorie « naturaliste ». Mais le fait qu'une théorie naturaliste soit possible atteste à lui seul combien il est difficile de marquer le hiatus qui sépare le vital de l'humain. Biologiquement, l'homme prend place dans une série animale définie. Il a les mêmes tendances

¹ H. WALLON, p. 71. Cf. E.-R. JÄNSCH, *Aufbau der Wahrnehmungswelt*. Leipzig, 1927 et 1931. Les articles ramassés dans ce dernier ouvrage ont certainement été connus de Scheler.

² Chose qui n'a de sens qu'en fonction de son emploi et dont l'emploi dépend strictement du façonnage. Cf. H. WALLON, *loc. cit.*, p. 74.

³ *Stellung*, p. 121-124.

⁴ Voir G.-R. HEYER, *Organismus der Seele*, « Der animalische Lebenskreis ». Cf. aussi E. ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*. Barth, Leipzig, 1941.

fondamentales, le même bagage d'aptitudes. Que l'on prenne l'une quelconque des formes que peut présenter son comportement, il semble toujours possible d'en trouver une ébauche dans le règne animal. Nous l'avons vu à propos de l'intelligence pratique, à propos de l'outil, nous pourrions le montrer à propos du jeu, de la sociabilité. La biologie classique ne se fait pas faute d'insister sur tout ce qui contredit la tendance de l'homme occidental à s'affranchir de la grande démocratie des êtres vivants¹. Se fondant sur ses enseignements, des auteurs allemands ont bâti une anthropologie pessimiste qu'on ne retrouve pas ailleurs. L'homme, pour elle, est un animal, et même l'un des plus fragiles. La matière inerte peut se suffire éternellement, les plantes dépendent d'elle, les animaux ont besoin des végétaux, et l'homme omnivore ne se passe à son tour ni d'eux, ni de tout ce qui est au-dessous d'eux. Or l'être qui dépend dans son existence d'un si grand nombre de conditions se présente davantage comme le cul-de-sac de la vie que

¹ Tout récemment, A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Bâle, 1944, a montré combien cette insistance de la biologie classique a dérouté la biologie humaine. En fait, l'étude de la grossesse et de l'âge de la nourrice permet de mettre en évidence les différences qui séparent biologiquement ces phénomènes chez l'homme des phénomènes correspondants chez la bête. M. PORTMANN montre que la biologie de l'homme pose des problèmes que seule une anthropologie préalable et antérieure permet de résoudre : les particularités de l'âge de nourrice, de la puberté et de la vieillesse ne peuvent être comprises qu'à partir d'une conception totale de l'homme. Cette démonstration apporte une illustration qu'on ne pourrait souhaiter plus claire de la « loi de genèse réciproque » dont nous avons plus haut relevé l'importance. Elle permet aussi de corriger un élément de la pensée de Scheler que nous avons déjà eu l'occasion de critiquer. Parce qu'il accepte, sans nuance, l'affirmation des biologistes qui, de son vivant, enseignaient que rien ne sépare l'homme de la bête, il est conduit à accentuer l'opposition entre le vital et le spirituel, à les dresser l'un vis-à-vis de l'autre, élan aveugle et idée impuissante, dans un dualisme intransigeant. Ce dualisme se réduit à une tension dialectique, dès qu'on aperçoit dans l'homme une totalité nouvelle par rapport à l'ensemble du règne animal, aussi au point de vue biologique.

comme son sommet¹. Bien plus, les outils par lesquels l'homme prolonge l'action de son corps et grâce auxquels il l'emporte de beaucoup sur la bête, apparaissent dans cette perspective comme les substituts dérisoires d'une vitalité dont les sources instinctives sont tarées et qui cherche à rejoindre la réalité par de monstrueux détours. L'homme est le lieu où la vie ne se suffit plus à elle-même et se conserve par des artifices dont l'absence chez les bêtes est signe de santé plus que d'infériorité. Klages et Lessing orchestrent de façon puissante la pensée du biologiste hollandais L. Bolk : « L'homme est un singe infantile à sécrétions internes troublées². » L'« animal malade », le « déserteur de la vie », tel apparaît l'homme à qui prétend le définir uniquement à partir de la biologie classique³.

Scheler admet, quant à lui, le point de départ : biologiquement, il n'y a pas, pour lui, de différence entre l'homme et la bête. Si nous ne pouvons pas le suivre sur ce point, il n'en reste pas moins que de l'ordre animal à l'ordre humain (pris ici comme totalité corps-esprit), il y a un abîme, que les remarques de Portmann⁴ creusent encore davantage qu'elles n'aident à le combler. De la bête à l'homme, du pur vital à l'humain, *on ne passe pas*. On peut essayer d'intercaler des termes intermédiaires, montrer la spiritualisation progressive de l'action vitale⁵, il

¹ *Philosophische Weltanschauung*, « Mensch und Geschichte », p. 36.

² *Ibid.*, p. 35.

³ A. GEHLEN reprend, dans une perspective nouvelle, l'idée générale de BOLK, mais sans l'évaluation pessimiste que lui ajoutaient KLAGES et Th. LESSING.

⁴ Voir note p. 156.

⁵ H. WALLON, *De l'acte à la pensée*. La « loi de genèse réciproque » explique, du reste, pourquoi l'intelligence pratique chez l'homme se transforme jusqu'à s'opposer à l'intelligence animale : c'est que le « vital » est en quelque sorte refaçonné par son intégration dans l'ordre humain.

reste entre l'« acte » (nous disons plus volontiers : l'action) et la « pensée » une solution de continuité.

L'animal, nous l'avons vu, forme avec son milieu un cercle qu'il ne peut rompre. Ses réactions sont déterminées et terminées par les objets de ses tendances. Tout se passe selon le schéma : état d'équilibre (l'animal rassasié) — rupture de l'équilibre par suite d'une modification interne — action de l'animal déclenchée par ses tendances et conquête de l'objet complémentaire — nouvel état d'équilibre : $A \rightleftharpoons M^1$. Chez l'homme, ce cercle est ouvert. Le point de départ n'est plus un état d'équilibre physiologique, mais un ensemble de représentations, c'est-à-dire d'objectivations. Le second moment n'est plus désinhibition globale des tendances, mais arrêt : l'homme peut se retenir d'agir, il choisit le plan et le moment de son action ; il rompt l'association rudimentaire qui lie le plaisir à la satisfaction du besoin vital ou de la tendance, et il se hausse à une satisfaction plus haute et plus adéquate. Enfin, troisième moment, quand il agit, il transforme *dans sa structure même d'objet* la chose qu'il rencontre dans le monde², ou plus exactement son action ne se contente pas de s'appuyer sur des choses, mais les transforme, les malaxe, les recrée en objets, bref crée un milieu nouveau au lieu de rester prise dans le milieu défini par les tendances vitales. En d'autres termes encore, l'homme trouve en face de lui un *milieu* qu'il va transformer en un *monde* : $H \rightleftharpoons \text{Milieu} \rightarrow \text{Monde}$. La première catégorie de l'esprit est ainsi celle d'objet, corrélatrice aux notions d'espace et de temps. L'espace, en effet, n'existe comme *forme* que si la

¹ *Stellung des Menschen*, p. 49.

² Son action est : « ... eine als selbstwertig und endgültig erlebte Veränderung der Gegenständlichkeit einer Sache », *Stellung*, p. 50.

conscience peut faire l'expérience du « vide¹ ». « L'espace du singe, écrit H. Wallon, n'est pas autre chose que celui de ses gestes et de ses buts². » L'espace de l'homme est celui où des objets s'assemblent, se combinent ou s'excluent. Mais l'homme n'objective pas seulement l'obstacle, il prend conscience devant lui de ses propres tendances. L'animal ne connaît pas ses tendances : il les vit. L'homme non seulement les connaît, mais en dispose, ou plutôt, il les connaît *parce qu'il est capable d'en disposer*, comme il se souvient du passé *parce qu'il est capable de s'en affranchir*.

Il y a ainsi quatre degrés dans l'être, quatre ordres caractérisés chacun par un mode de la conscience. En bas, l'inerte, où l'on ne peut déceler ni « pour soi », ni « intériorité ». Plus haut, et conditionné par le premier degré, nous avons reconnu à la plante le « pour soi » d'une totalité qui se limite et se pose elle-même, et nous ne lui avons pas dénié une certaine intériorité qui légitime l'extension à tout l'ordre végétal de la notion de psychisme. Cependant, à ce niveau, il n'y a pas encore le « rappel » caractéristique de la perception. Celui-ci, au contraire, est déjà propre à l'animal. Chez lui, l'être se dédouble : l'ordre animal non seulement a un milieu, comme l'Hormé, c'est-à-dire le vital en soi, mais ce milieu est donné en quelque manière à l'animal, il en a conscience, conscience spontanée. Si nous montons encore d'un degré, nous trouvons chez l'homme un redoublement d'intériorité. Ici, le milieu se transforme en monde, la conscience devient conscience du monde et de soi, elle devient connaissance, c'est-à-dire dépassement et libération à l'égard du vital.

La question qui se pose immédiatement à l'esprit est

¹ SCHELER, *Idealismus und Realismus*. Ph. Anzeiger 11/3, 1929, p. 297 sq.

² *De l'acte à la pensée*, p. 91.

celle du « passage ¹ ». Est-il possible, maintenant que nous sommes en présence de divers niveaux d'être, de les réunir, sans nous contredire, dans une seule idée de l'être ? Faut-il accepter la multiplicité à laquelle nous avons abouti comme une donnée première au delà de laquelle il ne serait pas possible de remonter ? En d'autres termes, cette hiérarchie a-t-elle elle-même un sens ? Il nous sera permis de proposer à cette question une réponse personnette.

Une première remarque s'impose. Nous avons noté au passage que la plante est pour ainsi dire fondue dans son milieu, confondue avec lui, et, ailleurs, que l'individualité, à ce niveau, n'est que le lieu de passage d'une espèce, aux intérêts de laquelle elle est pleinement subordonnée. C'est ainsi qu'on ne donne pas de nom propre à une plante : on la situe, on en invoque l'espèce ou la variété dont telle fleur ou tel fruit est le représentant (le rosier du quatrième massif, et non Paul, Jacques ou Mariette ; la rose Pompon ou la poire Belle Hélène). L'animal s'affranchit davantage de l'espèce. La sexualité, prise ici comme le groupement des fonctions ou des tendances transindividuelles, représente, à mesure qu'on s'élève sur l'échelle animale, un élément toujours moins central et dans l'anatomie et dans le comportement. Mais chez l'animal, l'individualisation reste une ébauche. Le milieu de l'espèce continue à emprisonner les individualités animales dans un cercle qu'elles ne peuvent rompre. Chez l'homme, l'individualité s'affirme comme un trait fondamental de sa nature. Sans doute, on peut invoquer, pour contredire cette constatation, les cas où l'homme semble se confondre avec son environ-

¹ Ici nous quittons SCHELER, qui se contente d'un discrétionisme des données premières. Cf. VON ASTER, *Die Philosophie der Gegenwart*. A.-W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V., Leiden 1935.

nement, les cas où il n'est que le représentant d'un milieu, d'une époque ou d'un métier. Il n'en reste pas moins que l'homme est, *en droit*, individualité, dans un sens nouveau par rapport à celui que nous attribuions à l'individualité animale.

Déjà le Moi présente, malgré les ressemblances qu'on peut déceler entre les divers « Moi »¹, les caractères de l'*individuum ineffabile*. Mais c'est une individualité qui reste (au contraire de ce qui se passe chez l'animal) capable de retournement, de refonte, de reprise ou d'intermittences. La personne, elle, est, en tant qu'unité concrète d'expériences, individualisée de façon bien plus foncière. Née de la tension entre un Moi aux multiples déterminations biologiques, sociales et historiques, et une affirmation première où elle fait l'épreuve de sa liberté, elle seule, est originalité irréductible. Dans l'effort sur soi qu'introduisent dans la conscience la réflexion sur soi, le repentir ou la fidélité², il y a une personnalisation progressive dont à la fois le point de départ (le Moi déjà fortement individualisé) et le point de visée (la plus haute valeur que cette personne concrète soit appelée à actualiser sa *vocation*) garantissent qu'elle n'aboutira jamais, chez deux êtres humains, à un résultat superposable.

Ainsi, de niveau en niveau, il y a un progrès dans l'individuatisation. Partis d'un ensemble confus, nous parvenons avec la personne à un domaine de multiplicité indéfinie, à un niveau de monades originales et concrètes. Mais peut-on trouver un sens à ce progrès ?

La perspective que nous venons d'ouvrir semble déjà rendre compte de la hiérarchie des niveaux de l'être. C'est

¹ Et qui permettent, comme on l'a vu, la typologie.

² Voir notamment Gabriel MARCEL, *Du Refus à l'Invocation*. N. R. F., Paris, 1939. « La fidélité créatrice », p. 192.

pour permettre l'avènement de la personne que l'être ne se renferme pas dans les limites de l'inorganique, où l'individualité n'est qu'un point de croisement dans l'action des lois naturelles. C'est pour conduire à la personne qu'au delà de la plante et supporté par elle, l'animal commence à se mouvoir. C'est toujours pour réaliser la personne que se rompt ce mode du milieu vital où l'animal épuise son destin et que s'annonce le retournement prodigieux d'un être vivant capable de dépasser le vital. La hiérarchie des êtres nous apparaît maintenant comme une succession de réponses toujours plus adéquates à un appel premier, comme une série d'étapes dans un même progrès à l'exigence duquel la personne semble seule, enfin, satisfaire. Mais elle n'en est pas l'arrêt, puisqu'elle reste elle-même incommensurable au Moi qu'elle engendre comme sa trace dans la texture des choses, et qu'il suffit de la solidifier en une substance pour la perdre irrémédiablement. Elle n'est jamais fermée sur elle-même, prisonnière de l'espace-temps, mais origine, production, actualité indéfinie et infinie, causatrice de valeurs, annonce et seule effectuation d'une vie plus haute que la vie, d'une vie purifiée de la mort. Pour la troisième fois, nous nous posons la question : est-il possible, non pas d'expliquer, mais d'explicitier plus complètement l'être qui se manifeste dans la personne, l'Être dans sa dialectique jamais achevée sinon dans une personne toujours ouverte ?

Pour comprendre la direction dans laquelle nous cherchons le secret de l'Être, il faut voir que l'évolution dans le monde et dans l'homme est dévoilement « progressif » (ce que signifie d'ailleurs à lui seul le terme d'évolution pris dans son sens étymologique). Et c'est parce que l'Être se

¹ « Enthüllung », *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 105.

dévoile dans la personne que l'anthropologie est ontologie.

Il se révèle comme amour. A notre avis, seule l'idée de l'amour peut donner un contenu à cette « créativité » que nous avons entrevue à l'œuvre dans le monde et dans l'homme, dans le passage de la plante à l'animal, dans l'avènement de la personne (« l'initiative de l'affirmation m'est à la rigueur arrachée... »). Mais cette affirmation n'est compréhensible que si l'on se réfère à une description exacte de ce que nous entendons par amour.

Dans la pensée occidentale, l'opposition entre les diverses conceptions de l'amour se ramène à celle d'Eros et d'Agapé¹. Le centre de l'idée platonicienne de l'Eros, c'est que l'amour dépasse la dualité phénomène-idée, dans un élan qui monte de l'inférieur vers le supérieur par une suite de degrés. La « chute » de l'homme dans l'existence lui a laissé pourtant le souvenir confus de son essence divine, et en s'attachant à l'intuition du Beau (les beaux corps, puis les belles âmes, enfin l'idée qui fait belles les choses et les âmes) il se hausse à nouveau au plan de l'éternel. C'est l'élan seul de l'inférieur qui doit provoquer cette unification avec le divin qu'est la vie parfaitement transparente de l'*ἐπιστήμη*. Chez Platon, cet élan est désindividualisation progressive, il est suscité par le souvenir d'une identité transcendante à la multiplicité et à la diversité données sur le plan quotidien de la *δόξα*. C'est ce que montre bien, par exemple, le mythe où Platon explique la scission de l'espèce humaine en deux sexes. Dans cette *séparation*, les êtres cherchent à revenir par l'acte de la génération et grâce à l'impulsion qui les y entraîne, à une totalité indivise. Par rapport à l'Être,

¹ SCHELER, *Amour et connaissance*, traduction française dans : *Le sens de la souffrance*. Aubier, Paris, 1937. — *Wesen und Formen der Sympathie*. Cf. W. SCHULTZ, *Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegelsphilosophie*. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd 9, Heft 3, 1943.

l'amour n'est pas créateur¹ ; il l'est seulement par rapport à nous, puisque sous son aiguillon, et en cherchant à engendrer dans la beauté, nous échappons au tombeau qu'est notre corps pour retrouver une vérité plus vraie. Il faut dire plus encore : l'amour, ici, n'est pas dans l'Être, il n'est que la marque, que le stigmate du manque d'être qui nous enchaînerait inéluctablement au monde, si l'amour ne nous avertissait pas de notre propre incomplétude. Chez Platon, l'Être n'aime pas, ne crée pas, il trône seulement. C'est pour cela du reste que chez lui, la connaissance prime l'amour ou le détermine. Léonard de Vinci est platonicien : « Plus certaine la connaissance, plus profond l'amour². »

Mais dans cette conception platonicienne de l'amour, la personne n'a pas de place. L'Eros commence par la priver de son originalité irréductible en la dégradant au rang d'une simple opacité, d'un manque d'être. Là où elle est le plus elle-même, Platon ne voit qu'une ombre. De plus, l'essence de l'amour est-elle vraiment saisie ? L'amour, s'il n'est que la nostalgie d'un tout antérieur, n'est-il pas l'égoïsme de ce tout, égoïsme « qui ne prendrait la forme apparente de l'amour qu'en donnant la forme apparente de l'individualité et de l'autonomie à ce qui n'est que mode et partie ? N'est-ce pas là un « égoïsme à deux » ? L'amour d'individus seulement apparents n'est donc ainsi qu'un amour apparent³. »

Car l'amour est création réelle, et non pas seulement apparente. Sous sa forme sexuelle, il tend non pas à conserver l'espèce, mais à la transformer et à l'améliorer. Sous sa forme cosmique, il arrache la plante à l'inorganique,

¹ *Amour et connaissance*, p. 150.

² Cité par SCHELER sous la forme : « Toute grande passion est fille d'une grande connaissance. » *Loc. cit.*, p. 139.

³ *Ibid.*, p. 159.

l'animal au sot, l'homme à l'animalité, la personne au Moi. Partout où il se manifeste, il n'est pas un élément de paix et ne restitue pas une harmonie antérieure, mais apporte la souffrance (liée à l'individuation¹), la guerre, la lutte de l'animal contre l'animal, de l'homme contre lui-même.

C'est l'aspect créateur de l'amour, au contraire, que souligne la notion d'Agapé. Comme dans l'Eros platonicien, l'homme s'y trouve face à Dieu. Mais ce n'est pas l'homme qui a l'initiative : Dieu, sans autre motif que son amour², se tourne vers l'homme. Il crée les conditions de son apparition, ce monde qui est son jardin. Il le lire de l'animalité en le faisant semblable à lui, mais aussi en se faisant lui-même semblable à l'homme. Seule, en effet, l'incarnation permet à l'homme de renaître personne, parce qu'avec elle toute l'histoire antérieure est accomplie, et désormais transfigurée. Mais l'Agapé ne se referme pas sur Dieu comme sur un objet : participation à l'acte d'amour de l'incarnation, c'est-à-dire du sacrifice de Dieu, elle implique un rebondissement vers le monde de toutes les forces aimantes. « Un amour de Dieu qui, au fur et à mesure qu'il s'intensifie, n'éclaterait pas violemment en un amour du prochain pour y devenir fécond et agissant, loin d'être un amour se portant vers Dieu, qui lui-même est essentiellement aimant et porté à l'amour des créatures, ne serait que de la pure idolâtrie aux yeux de la conscience chrétienne³. »

Dans la conception de l'Agapé, l'amour de Dieu, l'amour pour Dieu, qui rejaillit sur le prochain, crée la communauté en créant la personne. Non pas qu'il puisse y avoir une personne à laquelle viendrait s'ajouter comme un vec-

¹ Cf. *Le sens de la Souffrance*, traduction française. Aubier, Paris.

² Et non pas pour sa propre glorification comme le veut le thomisme.

³ *Amour*, p. 167.

teur l'orientation vers l'autre : quand elle est donnée, du même coup se trouve posée une communauté de personnes, du même coup se révèle le Toi.

Cette conception chrétienne de l'amour, que saint Augustin a le premier formulée avec profondeur, serre de plus près que l'Eros platonicien la nature de l'amour. Elle le lie profondément au sacrifice (la croix), qui est constitutif de cette vie nouvelle et pleine que nous avons évoquée avec Jean Nabert comme l'aboutissement du repentir. Seulement, emportée par son élan, elle tend à méconnaître ce qui est pourtant son centre et fait toute sa signification, l'incarnation ; elle tend ainsi à isoler l'homme de la nature, et de sa nature, dans une ascèse où il se retranche du monde.

Sans doute n'est-ce là qu'une tendance, et plus paulinienne peut-être que strictement évangélique¹. Mais dans la mesure où l'on coupe tout lien entre la personne et le Moi, où l'on reprend les malédictions que Platon formulait contre le corps, où l'on aboutit au puritanisme en sexualisant le péché, on ne parvient plus à rendre justice aux formes charnelles de l'amour, c'est-à-dire à sa manifestation la plus pleine et la plus significative.

L'amour est création d'individualité, et non fusion d'êtres incomplets en une totalité nouvelle. Il y a là une notion qui ne cadre guère avec les idées courantes. Mais quand on décrit l'amour comme une fusion, on le confond avec la sympathie, qui, dès ses formes les plus élémentaires, manifeste l'unité des êtres vivants². Sans doute, il peut arriver que la conscience appelle « amour » ce qui n'est qu'identification avec la projection inconsciente de soi,

¹ Kurt LEESE, *Krisis und Wende des christl. Geistes*, Berlin, 1932.

² « Einfühlung », *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 84 sq.

telle que la présente la doctrine de l'Anima-Animus de C. G. Jung¹. Mais ce n'est là que l'ombre de l'amour, une illusion que les faits se chargent vite de dissiper dans la vie concrète et sur laquelle il serait périlleux d'édifier une théorie de l'amour. « La sympathie réalise la fusion des êtres en manifestant leur identité profonde. L'amour crée une communauté spirituelle². » Le désir ne voit dans son objet qu'une chose à posséder : « l'amour voit dans ce qu'il aime un sujet à épanouir, dont la présence fait sa joie³ ». Madinier montre fort bien que la théorie « fusionniste » de l'amour ne s'explique que si l'on se place dans une perspective objectivante : il faut au contraire se mettre au centre de la conscience aimante, et la première certitude que nous acquérons, c'est l'abrupte présence d'un Toi. Le « Toi est total, c'est-à-dire qu'il est l'être pris en lui-même, et non pas dans un de ses aspects ou dans une de ses fonctions... Il faut que l'être aimé ait un *soi*, intime et secret, pour qu'il ait à le dévoiler. Il faut que mon *Moi* m'appartienne, pour que je puisse l'ouvrir et le donner... Le Toi que l'amour suscite est cet être dont la présence nous enchante : le charme dont il nous enveloppe ne provient que du fait qu'il existe⁴. » Mais ce Toi et ce Moi⁵, ces deux personnes qui se rencontrent et s'associent, ne préexistent pas à l'amour⁶. C'est l'amour qui les fait naître corrélativement et simultanément, les crée, les fortifie. On se place à nouveau dans une perspective objectivante, où le corps spatial prend la place

¹ Voir C.-G. JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme*. Edition du Mont-Blanc, Genève, 1944. Cf. le très bon exposé d'Esther HARDING, *Der Weg der Frau*. Rhein Verlag, Zurich, 1939.

² G. MADINIER, *Conscience et amour*, p. 95.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ Ce mot pris ici dans le sens de personne-sujet.

⁶ MADINIER, *ibid.*, p. 101.

de la personne, quand on croit définir l'amour par la relation de deux substances données. L'amour lance un appel, ton amour me personnalise comme le mien te hausse à l'existence. Il ne s'agit pas, certes, de comprendre cet appel comme une prescription pédagogique, comme un « devoir » que je dois remplir vis-à-vis de Toi et dont tu surveillerais la façon dont je m'en acquitterais. L'appel que l'amour lance au Toi et qui le suscite l'engage à découvrir et tout à la fois à inventer son être. On aime quelqu'un comme il *est*, mais ce terme conserve l'ambiguïté qu'il a toujours¹ : tel qu'il est dans ses virtualités encore voilées et qu'il pourra devenir, et tel aussi qu'il est *hic et nunc* avec ses défauts et ses qualités².

Ainsi l'amour est absolument créateur. Il suscite à la fois son sujet et son objet, il pousse vers l'existence les personnes qu'il englobe dans son élan, et enrichit inépuissablement le donné de valeurs et de nouveaux porteurs de valeurs. Dans ce sens, *l'amour est premier*. Il n'est au service de rien, il n'est jamais moyen ou instrument. Il est, dès qu'il est, absolu. Loin de confondre les êtres, il les force à se personnaliser concrètement autant qu'il leur est possible, parce qu'il a besoin pour être d'une société de personnes et qu'il ne se réalise pleinement que dans une société de personnes. Nous voyons se rejoindre ici ce que nous disions de la pudeur et de la personne. Si la personne a dans son Moi et dans son corps son *Autre*, si elle n'est possible que par cette domination sur le corps qui permet le geste, son plus haut triomphe sera l'union créatrice qui la conjoint à une autre personne, « sujet » de son amour,

¹ SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 184-185.

² Aussi étrange que cela paraisse à l'esprit superficiel, c'est le défaut qu'on aime le plus quand on aime vraiment. Voir dans MADINIER, *loc. cit.*, p. 100, note, la belle formule de Marcelle Sauvageot.

dans le geste le plus expressif de l'amour. Il ne s'agit pas ici de « défendre les droits du corps » et de légitimer je ne sais quel dévergondage de la sensualité. Nous avons assez vu combien le désir compromet l'amour et comment tout amour vrai doit se conquérir sur lui. Mais l'amour ne se révèle dans sa totale créativité qu'en associant deux personnes à l'élan créateur qui est le « tout » de l'Être. Notre réflexion nous conduit ainsi à envisager le mariage comme le lien premier de la participation à l'être.

Il nous reste à situer l'amour dans le tout de la personne et d'esquisser en particulier ses rapports avec l'activité noétique et spéculative de l'esprit. Il est évident, d'après ce qui précède, que l'amour n'est pas une « fonction » de la nature. Le vital ne connaît que le désir. L'amour n'est pas non plus la sympathie, qui ne nous fait pas sortir du plan vital. Mais il n'a pas de place non plus parmi les actes. Ceux-ci correspondent nécessairement à un objet, ils représentent les perspectives sur lesquelles les objets nous sont accessibles. « L'amour, dit Scheler, dans la formule où il définit son essence, est un mouvement dans lequel tout sujet concret et individuel, porteur de valeurs, atteint aux plus hautes valeurs compossibles pour lui et que lui assigne sa vocation idéale, ou dans lequel il parvient à l'être idéal de valeur qui lui est propre ¹. » Mais quelle place faire à ce mouvement qui suscite la valeur, qui est promotion de valeur pour la personne à laquelle il s'adresse ? Scheler parle ailleurs d'« actes » d'amour ou de haine ², de participation à l'« acte », d'amour de Dieu pour le monde ³. De toute évidence, l'incertitude de la terminologie trahit chez

¹ *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 187.

² Par exemple *Formalismus*, p. 225.

³ *Amour...*, p. 166.

Scheler une difficulté¹. On ne voit pas dans quel sens l'amour pourrait être un acte parmi les autres, puisque précisément il s'adresse à la personne qui n'est pas objectivable. S'il n'est pas un acte, sans appartenir non plus au domaine du vital, il devient impensable. Fait caractéristique, dans sa dernière forme, la philosophie de Scheler aboutit à l'idée de l'impuissance radicale de l'esprit, et après plusieurs ouvrages d'allure théologique², Scheler abandonne le théisme. Dans la mesure où l'Être suprême existe, il est sans force, et il a besoin de tous les êtres inférieurs pour s'actualiser. Dieu est non au début mais à la fin de l'histoire. En devenant personne, l'homme aide l'être à se diviniser, collabore à la création³. L'homme est le devenir de Dieu⁴. Ce renversement des conceptions théologiques de Scheler est directement lié à l'incertitude où il nous laisse dès qu'on essaie de définir la place de l'amour tel qu'il le décrit dans le tout de l'homme.

Si nous nous souvenons de notre description de la personne, nous ne pouvons pas, cela est clair, ranger l'amour parmi les actes de l'esprit, et encore moins le renvoyer au domaine du vital. S'il est l'être même, tel qu'il se révèle progressivement à travers les êtres et se manifeste enfin dans une société de personnes originales et concrètes, il devra être non pas parmi les actes de l'esprit, mais à leur origine, et il faut en faire leur principe même, se diversifiant selon ses perspectives en connaissance, en sentir émotionnel, en volition. C'est ce qu'exprime dans son langage

¹ G. GURVITCH remarque que chez SCHELER la philosophie de l'amour ne paraît pas pouvoir inclure l'amour... Voir *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Vrin, Paris.

² Particulièrement : *Vom Ewigen im Menschen*.

³ *Stellung...* p. 2-3.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

la théorie augustinienne de l'amour, telle du reste que Scheler lui-même la présente dans *Amour et connaissance*. Ce qu'on appelle primauté de la volonté chez saint Augustin, c'est en fait la primauté de l'amour : *pondus meum amor meus : eo feror quocumque feror*¹. L'amour est intérieur à mon essence comme la pesanteur l'est à la pierre qui tombe², et premier, tant par rapport à l'effort que par rapport à la connaissance. « L'amour qui est premier, provoque la connaissance ; et transmis par la connaissance, il suscite l'effort et le vouloir³. » Dieu est amour et créateur. Il n'y a pas d'autre raison de la création du monde, remarque saint Augustin, que la volonté de Dieu⁴. Mais cette volonté n'est pas un effort comme elle l'est toujours chez l'homme, et la vraie traduction de ce terme, c'est encore une fois l'amour. Or Dieu fait la Création selon des « Archétypes », des « Idées », qui sont pour saint Augustin les « pensées » de Dieu et par rapport auxquelles l'amour reste premier. Ce qui nous importe ici, derrière l'expression théologique et la terminologie platonicienne, c'est ce qui résulte de cette pensée, fondamentale pour la théorie de la connaissance. L'origine de tout acte intellectuel est liée à l'amour, qui la dirige et lui délimite son domaine d'effectuation.

Si, en effet, nous revenons aux données de la réflexion, nous retrouvons le même mouvement. Dans toute affirmation valable est inclus le sujet de la pensée, corrélatif du jugement, et dont l'essence s'épuise dans cette corrélation. Du *je* qui écrit cette phrase comme une pensée valable, je

¹ *Confess.*, XIII, 9, 10.

² GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 165.

³ *Amour...*, p. 175. Cf. de *Trinitate* XI, 7, 12 (cité par GILSON, *loc. cit.*, p. 166).

⁴ *De Genesi Contra Manichaeos*, 1, 2, 4. Cf. GILSON, *loc. cit.*, p. 244.

ne peux rien dire de plus, sinon qu'il est sujet de pensée, pensée pure. Mais par ailleurs, je suis un Moi concret, èl quand je me prends comme objet de ma pensée, je me trouve deux fois présent : comme sujet pur de la pensée et comme objet concret d'un acte d'attention, comme Moi concret chargé de déterminations diverses. Comment passe-t-on de l'une à l'autre ? Assurément le *je* pur sujet d'un acte de pensée est hors de cause. Je n'en peux rien dire sinon qu'il pense, et je ne peux donc lui attribuer la volonté. C'est le *je* concret qui se hisse au niveau de l'objectivité, par un effort sur soi-même qui suscite à la fois le sujet et l'objet de la corrélation impliquée par tout jugement. Mais cet effort sur soi n'est rien d'autre qu'une volonté de connaître, qu'un « amour » de la connaissance, et nous retrouvons ainsi l'amour derrière les actes objectivants, les poussant vers l'existence. Ce n'est que si l'Être lui-même est amour qu'on peut rendre compte de la connaissance, c'est-à-dire de l'accession d'un sujet vivant à un domaine de pensée objective hétérogène au vital.

Nous avons ainsi fermé le cercle. Si l'homme est capable de s'arracher aux déterminations de son milieu, et de se hausser à un plan d'objectivation qui lui permet de considérer les objets indépendamment de ses intérêts vitaux, ce n'est pas qu'il y aurait en lui à l'œuvre un principe « négateur ou destructeur de la vie » comme le postule Klages : c'est parce qu'il est mû par un élan d'amour qui fonde à la fois la personne et le monde et permet à la *connaissance* de se substituer à la réaction en court-circuit caractéristique du comportement animal¹.

Nous ne pousserons pas plus loin notre esquisse des thèmes essentiels de l'anthropologie. Sans le vouloir du

¹ Cf. G. MADINIER, *Conscience et mouvement*, p. 439.

reste (mais était-ce évitable ?) nous avons été entraînés à tracer les linéaments d'une anthropologie, qui tout en devant à Max Scheler son orientation principale, aborde des problèmes qu'il ne s'était pas posés. Ce qui nous paraît par contre nécessaire, avant de conclure, c'est de revenir sur nos pas pour définir la méthode de l'anthropologie philosophique.

§ 4. LA MÉTHODE.

Nous sommes partis de l'étude des formes du savoir. Nous avons été amenés à assigner des limites à la connaissance scientifique, à la science de la nature « externe » tout d'abord, puis à la psychologie. De quel droit ? Sur quoi avons-nous fondé cette prétention ? C'est que d'emblée nous nous sommes tenus sur un plan hétérogène à celui de la science. Par nature, les sciences cherchent à saisir et à définir un objet : nous n'en avons pas eu d'autre que cette volonté de connaître, que cette puissance d'objectivation. Nous nous sommes ainsi cantonnés sur le plan de la réflexion. Mais pour nous, la réflexion d'ordre philosophique ne peut se borner à l'étude des implications ou des conséquences des résultats acquis par la science. C'est la tâche que M. Brunschvicg assignait à la pensée réflexive, mais elle nous paraît trop étroite. La réflexion part de toute expérience vécue, particulièrement de celle que nous avons appelée « la rencontre » et qui la suscite. Redoublement d'intériorité, la réflexion est inventaire de ce qui se donne, tel qu'il se donne. Dans la conduite non réflexive, dans le comportement « non prévenu » où nous sommes abandonnés et comme livrés aux sollicitations de notre environnement, les choses ne sont pas *données* : elles fonctionnent comme

signaux de nos intérêts. J'ai mal au bras ¹, cette douleur n'est que le point de départ d'un comportement pratique : comment est-elle venue ? Quelle en est la cause ? Comment la faire cesser ? Ce comportement pratique fait sans doute appel à des connaissances théoriques, en principe à toute la science. Mais c'est que précisément la science ne dépasse pas ce domaine, où elle est par ailleurs pleinement valable.

Dans la réflexion au contraire, c'est la douleur elle-même qui m'est donnée. J'ai mal : je dépouille cette expérience de toute urgence, de toute « position de réalité ». Je fais abstraction de cet élan vital qui, on l'a vu, intervient comme instrument de sélection entre le monde et ma conscience. Dès lors, le mal que je ressens ne fonctionne plus, par rapport à moi, comme un signal ou un symbole. Il se donne à ma conscience comme un fait premier : qu'est-ce que la douleur ? Quelle signification a-t-elle ? Quelle place occupe-t-elle dans l'Être ? Est-ce un hôte importun, la conséquence imprévue et en principe évitable d'une certaine évolution et pourrait-elle disparaître comme elle est née ? Ou bien est-elle liée à l'Être comme un ingrédient nécessaire, et cette liaison est-elle telle que l'idée de l'Être sans l'adjonction de la souffrance paraîtrait incomplète ² ? Cette réflexion peut être provoquée par tout fait vécu, elle est dans ce sens empirisme radical. Mais elle reste indépendante du nombre des expériences faites, qui ne sont, par rapport aux données premières vers lesquelles la réflexion nous ramène, que des *illustrations* : dans ce sens, elle vise à mettre en évidence *l'a priori* dans notre expérience. Cet *a priori* se reconnaît à ce signe certain que, dans les efforts que nous faisons pour le saisir à partir d'une

¹ Exemple de SCHELER, *Die Stellung*, p. 60 sq.

² Voir l'essai de SCHELER, *Le sens de la Souffrance*.

donnée concrète, il se trouve déjà impliqué dans cette donnée, antérieurement à toute expérience qui prétendrait le fonder¹. Ainsi, pour grouper les douleurs particulières en un tableau où je me flatterais d'éprouver la solidité de la définition de l'essence de la douleur livrée par la réflexion, j'appliquerais aux données d'expérience cette essence *a priori* et c'est elle qui me guiderait dans l'établissement de ce tableau. De même, je ne peux définir la « vie » sans me référer à elle, ni rien appeler « vivant » sans déjà mettre en œuvre la donnée première qui me guide dans le classement des phénomènes. La réflexion procède ainsi par « idéation² » (*Ideeierung*) c'est-à-dire qu'elle reconduit l'esprit à l'essence apriorique des données auxquelles elle s'applique. Du même coup, elle relie l'essence considérée à la structure générale de l'Être, et à mesure qu'elle progresse et s'approfondit, elle nous amène à découvrir les correspondances et les corrélations *n priori* dont la vie quotidienne et dispersée nous ferme nécessairement l'intelligence.

La connaissance que fournit la réflexion est absolue, c'est-à-dire qu'elle n'est plus relative ni à l'existence du corps comme les objets du sens commun, ni à l'existence de la « vie en soi » comme le savoir scientifique. Mais une tentation surgit aussitôt, celle de solidifier les essences que la réflexion dévoile, de les grouper en un domaine particulier de l'Être, le Royaume des Idées chez Platon, le *mundus intelligibilis* des noumènes. Ni Scheler, ni Nicolai Hartmann³, qui s'en inspire n'échappent totalement à cette

¹ SCHELER, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. Nachlass, p. 284.

² « Ideeierung », écrit SCHELER, « heisst also unabhängig von der Zahl der Beobachtungen, die wir machen, und von induktiven Schlussfolgerungen, die essentiellen Aufbauformen der Welt an je einem Beispiel der betreffenden Wesensregion miterfassen ». *Stellung...*, p. 61.

³ *Ethik*, 1926.

lention. Tous deux penchent vers un *discrétionisme* des essences (*ideales Sein*¹) en particulier dans le domaine des valeurs. Mais c'est parce que ni l'un ni l'autre n'ont conduit jusqu'à ses dernières conséquences la réflexion philosophique, et qu'ils se sont arrêtés devant les *a priori* matériels qu'ils ont redécouverts dans la vie morale, sans remonter jusqu'à l'élan moral qui fonde à son tour les valeurs et par rapport auquel ces essences « absolues » sont elles-mêmes relatives².

En fait, il faut éviter de couper l'essence de l'acte même qui la révèle, c'est-à-dire de la réflexion, faute de quoi on substantialise, en quelque sorte par derrière, l'essence découverte. Les idées ne sont pas avant les choses, comme des archétypes sur lesquels celles-ci auraient été modelées (« idéalisme platonicien », « valeurs idéales ») ni après (« nominalisme » sous des formes diverses), mais avec, et leur intuition n'est pas une découverte mais une élucidation progressive qui est une création³. Ainsi la personne irréductible au Moi sur le plan de l'essence et d'ailleurs impensable sous la catégorie d'objet et pourtant dialectiquement identique au Moi. De même, le général n'est pas antérieur ou postérieur au particulier. Mais il a dans le particulier son autre, et n'est rien d'autre que pénétration du particulier, élucidation de ce que ce particulier manifeste (ou exemplifie), dévoilement de son être caché.

¹ E. VON ASTER, *Die Philosophie der Gegenwart*. Cf. aussi Fr. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie*.

² GURVITCH, *Morale théorique et science des mœurs*. Alcan, Paris, 1937. — Th. LITT, *Ethik der Neuzeit*, in *Handbuch der Philosophie*, hrsg. von Bäumler und Schröter, t. III (Mensch und Charakter).

³ Sur tout ceci, voir l'œuvre de Th. LITT, particulièrement *Individuum und Gemeinschaft* (Introduction); *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaft Erkenntnis*. SCHELER, de la dernière manière, tend vers l'adoption de ce point de vue. Voir *Stellung...*, p. 59-60.

Ces quelques remarques, qu'une étude directe de la théorie dialectique et de son importance dans la pensée contemporaine (Natorp, Kroner, J. Cohn, Litt¹) devra fonder en raison plus solidement que cela n'a été possible dans ce travail, suffiront à situer le problème.

Il nous reste maintenant, et ce sera notre conclusion, à reprendre la question que nous nous posions au départ : comment connaître autrui et moi-même ? Et subsidiairement, quels sont les rapports de la psychologie et de la philosophie ?

¹ Voir S. MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Mohr, Tübingen, 1929.

CHAPITRE IV

LA CONNAISSANCE CONCRÈTE CONCLUSIONS

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous permettra d'être bref ; il nous suffira de rassembler les éléments qui se trouvent dispersés tout au long des chapitres précédents et de les centrer sur la connaissance d'autrui et de moi-même.

Partons d'une situation donnée. On entre dans la chambre où je travaille, on me parle, je réponds. Mon attention est tournée uniquement vers le contenu de ces paroles. On me dit que le facteur n'a rien apporté pour moi. Dans cette phrase — exemple d'une communication — je saisis le fait qu'elle me transmet, et uniquement cela. Mais dans le seul fait qu'on s'adresse ainsi à moi, que je comprends les mots prononcés, la réflexion découvre une série d'implications. On pourrait penser, au premier abord, que des sons, frappant mon oreille, déterminent en moi certaines associations, ou réflexes, dont le tout fait une signification, qui m'est alors présentée à la conscience. Cette signification, par un procédé analogue, avait été traduite en mots et en sons par mon interlocuteur, et le processus total revient à transporter du sujet A au sujet B, un être quelconque identifié avec la « conscience » du fait communiqué. C'est sur ce schéma que le phénomène de la compréhension doit

se dérouler dès qu'on considère comme primitivement donnés à chaque conscience ses seuls « contenus de conscience », dont un raisonnement assure la correspondance avec la réalité signifiée. Mais la réflexion m'interdit de simplifier ainsi le phénomène et m'avertit qu'à la description sans préjugé de ce qui se donne, on a déjà, dans la théorie qu'on vient de signaler, substitué « ce qui doit se passer » entre deux corps séparés dans l'espace. On voit comme une étincelle partir de l'un, sauter à l'autre, et y produire les modifications appelées compréhension. En fait, la compréhension n'a de signification et n'est donnée que si c'est le même contenu qui est visé, et par celui qui communique, et par celui qui écoute. Or, une affirmation valable (quelle qu'elle soit) est, à parler rigoureusement, intemporelle. Ce qui est temporel, c'est-à-dire inclus dans le déroulement du temps objectif, c'est uniquement l'acte par lequel je pense une pensée ou l'exprime. Le caractère intentionnel de l'acte explicite précise le rapport d'une existence dans le temps à quelque chose qui transcende le temps. Et par rapport au contenu visé par mon acte, l'instant où cet acte se produit et la conscience dans laquelle il se produit sont également indifférents. Que Louis XVI soit mort sur l'échafaud le 23 janvier 1793, ou que le facteur ne m'ait rien apporté, ce sont là deux faits, pris ici comme ensembles significatifs (et non comme expériences vécues, dont la valeur, nous l'avons vu, reste toujours sous la dépendance d'une décision nouvelle) qui transcendent et le moment où j'en ai conscience, et le nombre de sujets qui en peuvent prendre conscience. « Le processus de la compréhension, écrit Litt¹, bien loin de faire passer d'un « ici » à

¹ *Einleitung in die Philosophie*, p. 99. Cf. *Tod und Fortleben*. Nachlass I, p. 36.

un « là » quelque chose qui n'est d'abord qu'ici ou de le répéter à deux endroits, n'est que la prise de conscience, la saisie de quelque chose qui était virtuellement présent ici et là et n'attendait en quelque sorte que d'être actualisé. » La compréhension, fondement de la communication, ne lie donc pas deux êtres d'abord séparés ; elle ne fait que mettre en évidence une communauté préexistante. Ce que nous venons de développer à propos de la communication pourrait se répéter pour tous les actes sociaux élémentaires, dominer et obéir, commander, promettre, louer, compatir, pour les divers modes de l'amour : maternel, sexuel, patriotique, humanitaire, divin, etc.¹ Dans tous ces actes, une communauté est donnée comme cadre, antérieurement à toute expérience concrète d'autrui, de telle sorte qu'une telle expérience concrète apparaît comme l'exaucement d'une attente, comme le remplissement d'une case sentie comme vide. Un Robinson fictif² n'aurait pas à attendre Vendredi pour savoir qu'il appartient à une communauté humaine présente pour lui dans son absence ressentie.

Ainsi, *dans la communication se révèle une communauté première qui seule la rend possible*. Cependant, il n'y a là encore aucune position d'existence concrète, ni par conséquent aucune connaissance d'autrui, rien qu'une corrélation implicite qui attend d'être actualisée. Donc, de même que lorsque je porte mon attention sur tel objet de mon entourage, je ne trouve, dans la conscience que j'en ai, aucune connaissance de Moi, de même ici, dans la communication, la condition qui la rend possible — l'existence concrète d'autrui — reste indéterminée.

Mais voici que le regard de mon interlocuteur et le ton

¹ *Formalismus*, p. 542-543.

² *Ibid.*, p. 542.

de sa voix, dans cette communication anodine, me mettent sur mes gardes. Veut-il se moquer ? Le facteur a peut-être bien apporté la lettre que j'attendais, mais devinant cette attente, et pour l'aiguillonner, mon interlocuteur me la cache. Du coup, mon attention se déplace. Braquée jusqu'ici sur le contenu de la communication, elle se reporte sur celui qui l'a faite et l'inclut maintenant explicitement dans sa visée. Je n'y vois plus la simple transmission d'un fait, indifférent à la personne qui le révèle¹, mais l'expression d'un sujet, un « témoignage ». Le domaine de l'« expression » déborde d'ailleurs celui du « témoignage » : c'est dans le geste, dans le sourire, dans le regard que je lis ta malice, elle m'y est donnée beaucoup plus directement que dans le contenu des paroles et le contamine en quelque sorte. Mais ce que nous distinguons ici dans l'analyse est étroitement mêlé dans la réalité. Pas de communication qui ne soit dans quelque mesure un témoignage, pas de témoignage qui ne communique quelque élément de la vérité.

L'expression semble me donner la connaissance d'autrui. La communauté, implicite et voilée dans la communication, virtualité pure, y devient manifeste. L'« autre » est donné comme sujet et sujet réel. Après ce que nous avons dit de la perception interne, où le rapport à un Moi est immédiatement donné, nous n'avons pas besoin de chercher ailleurs la condition nécessaire pour que la case restée vide dans la communication trouve un contenu concret. Quand nous comprenons un geste ou une intonation comme expression d'un sujet, c'est dans la perception interne, et le Moi qui y est inclus est ici le sujet qui s'exprime. Nous avons mis

¹ Si l'on y prend garde, le type de la « communication » se trouvera dans le « rapport », l'information, et l'anonymat de la presse « d'information » *témoigne de l'importance minime, sinon nulle de l'« informateur ».*

en garde contre le malentendu qui accorderait à la perception interne un rapport plus immédiat au Moi percevant que ce n'est le cas dans la perception externe. Nous voyons ici que c'est l'autre qui vient actualiser en quelque sorte ce rapport à un sujet caractéristique du fait psychique fourni par cette orientation interne de la perception. Ainsi, si l'on accepte notre définition du fait psychique et notre distinction entre les deux orientations de la perception, il n'y a pas d'autres hypothèses à faire pour expliquer que je comprenne autrui (ou même tout être vivant) dans son expression. Pas besoin d'introjection¹ (Lipps) ; celle-ci ne me donnerait pas le droit d'affirmer que dans ce geste compris un *autre* s'exprime, mais seulement que je suis aussi derrière ce geste, et par conséquent elle ne m'apporterait aucune connaissance de l'existence d'autrui. Pas besoin non plus d'un raisonnement par analogie² dont on voit mal comment l'animal serait capable, ou le nourrisson, alors que tous deux comprennent fort bien l'expression³. La perception interne suffit à expliquer que nous puissions percevoir autrui comme tel.

Cependant, si nous revenons à la situation d'où nous sommes partis, et si maintenant nous avons cette conscience de l'autre qui manquait dans la communication, pouvons-nous dire que nous le *connaissons* ? Sans doute, je sais qu'il est en cet instant égayé par le tour qu'il me joue et par la déception qu'il lit sur mon visage. Réfléchissant sur ce qu'il

¹ La théorie de l'introjection prétend que si je donne à tel complexe de perceptions internes la signification de *gestes* expressifs, c'est parce que j'aurais en quelque sorte « animé » préalablement ces perceptions.

² Nous tirerions de la perception de nos propres gestes significatifs, par analogie, la conviction que là où ces gestes nous sont donnés dans la perception externe, un sujet comme nous serait également présent.

³ Sur tout ceci, cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 274 sq.

m'a dit, le tenant, comme nous l'avons montré, pour un témoignage, je suis renvoyé à son existence. Mais si, dans la communication, l'existence d'autrui est une case vide, dans le témoignage elle n'est qu'un contenu tout instantané. Je peux bien dire qu'il est pour l'instant en joie, mais oserais-je affirmer qu'il est joyeux ? C'est-à-dire que cette joie présente est un état habituel de son être, un de ses traits permanents, et que, permettant de le reconnaître parmi d'autres, elle appartient à son *caractère* ? Certes non. Mais peut-être y parviendrais-je en multipliant les indices, en accumulant les témoignages, en les provoquant même le cas échéant. Il est certain que j'arriverai ainsi à une connaissance d'une certaine valeur. Mais en pénétrant même dans la structure intime de l'autre, en analysant ses « qualités fondamentales¹ », en démontant les mécanismes ou, pour mieux dire, les automatismes qui le commandent souvent, sans qu'il s'en doute, parviendrais-je vraiment à le saisir ? En fait, je ne découvrirais pas dans le résultat de mon effort, autre chose et plus qu'il n'y avait dans le témoignage premier, et c'est de ce témoignage qu'il faut éprouver la valeur de connaissance.

Le propre d'un « témoignage », c'est d'abord d'être l'expression d'une subjectivité. Mais c'est en même temps de baigner dans un doute imperceptible et implicite. Nous avons vu la méfiance rompre la spontanéité de la communication. Elle rejaillit involontairement sur le témoignage, ou plutôt elle lui permet seule d'apparaître comme tel. Mais comment juger du témoignage ? Je sais immédiatement si telle expression, ou telle action *exprime* réellement l'autre, et mieux je le connais, mieux je suis capable de distinguer entre ses gestes ceux qui sont authentiques et ceux où il

¹ « Grundeigenschaften » de PFAHLER, JÆNSCH, etc.

ne fail que feindre, ou qu'il essaie de faire siens. Dans la joie de cet être que je connais, je reconnais bien vite la part qui est sincère et la part qui, au contraire, est forcée, qui est « grimace ». Pourtant même s'il s'agit d'inconnus, je peux parfois juger de l'adéquation qu'il y a entre leur expression — et eux-mêmes, qui s'expriment. Ces faits jettent maintenant la suspicion sur l'ensemble des connaissances issues de la seule considération de l'expression et de la combinaison des témoignages.

A y regarder de plus près, on constate que tous les jugements positifs que nous portions vont changer de modalité. Puis-je dire que Pierre est joyeux ? Non, seulement qu'il n'est pas tant porté à la tristesse qu'à la gaieté. Puis-je enfermer Jacques dans l'extraversion ? Non, affirmer seulement qu'il est plus constamment extraverti qu'introverti. Mais ce n'est pas seulement dans l'instant présent que j'introduis ces prudences. Ma série de témoignages, tout imposante qu'elle est, se limite à tels et tels instants de l'existence d'autrui. Ai-je le droit d'extrapoler ? Je n'en aurais le droit que si j'avais vraiment touché le fond de son être ; or, il me semble bien que sur le plan où je me suis placé jusqu'ici, je n'y parviens pas. La possibilité que j'ai de révoquer un témoignage m'enlève le droit d'y prétendre.

Avant d'essayer de caractériser mieux l'instance d'appel à laquelle nous pouvons recourir pour éprouver la valeur d'un « témoignage », remarquons que le plan où nous nous sommes tenus jusqu'ici définit la psychologie, sous toutes ses formes, physiologie du sens intérieur et extérieur (théorie de la perception), caractérologie (théorie des expériences possibles) et typologie (inventaire des saisies originales du monde). Elle repose sur la donnée première de la compréhension avec ses deux orientations, la « communication », la plus générale et la plus formelle, impliquée

par toute science du fait même que cette science s'exprime en un langage destiné à être entendu et le « témoignage ». La physiologie du sens intérieur et extérieur, à laquelle P. Guillaume, dans son *Introduction à la Psychologie*¹, semble ramener toute la psychologie, ne peut pas, malgré les tentatives béhavioristes, se passer entièrement des constatations et observations faites sur des sujets interrogés. Pour la caractérologie, la chose est plus nette encore. Elle explicite le contenu des expériences possibles, dresse l'inventaire des objets psychiques donnés à la conscience dans la perception interne et reste ainsi dans le plan de l'expression et du témoignage. La typologie enfin, que nous avons distinguée de la caractérologie, assemble en groupes les expériences analysées par la caractérologie, et essaie de trouver la ou les fonctions psychiques fondamentales, pour arriver à ranger la diversité des individualités empiriques (des « individus » dans notre langage) en classes disjonctives.

Comme nous le disions plus haut, la connaissance par accumulation de « témoignages » et par analyse de l'expression reste passible d'un appel. Livrée à elle-même, elle tourne en cercle : pour connaître autrui, j'ai son témoi-

¹ « Toute prise de conscience d'un fait psychique ne peut être qu'une modification, une complication, une correction de la prise de conscience d'un fait physique. Autrement dit, la psychologie commence quand on passe d'une physique naïve à une physique plus scientifique; alors la notion physique se dédouble en une notion physique purement objective et en une psychologique; l'objet primitif apparaît comme dépendant non seulement de ses causes physiques, mais de nouvelles causes localisées dans l'individu, et dont on le croyait d'abord (implicitement) indépendant », p. 262. Mais il y a des faits psychiques en dehors de la perception : le plaisir, la douleur, les sentiments, les émotions intransitives comme la joie ou la tristesse dont aucun objet ne peut être assigné comme cause. De même, l'amour ne peut être ce qui reste quand on soustrait de l'objet « physique » immédiat la « notion » épurée des sciences physiques...

gnage et son expression ; mais pour juger de la valeur de son témoignage et de l'authenticité de son expression, il me faut déjà le connaître. Peut-on échapper au dilemme ?

Pour reprendre l'exemple dont nous étions partis, si je récusé le témoignage de cetui qui prétend me communiquer que le facteur n'a rien apporté pour moi, c'est que je saisis dans sa mimique et dans sa phrase une intention vers moi : c'est dans la mesure où il s'ouvre à moi, se révèle à moi, que je le connais et que je remonte de là à ses gestes et à ses paroles. Or, dans le mouvement vers moi, il y a amour ou haine. Sans doute, l'amour comme tel n'est en rien un acte cognitif, et pourtant il nous ouvre le seul accès à l'inlimité de l'autre, à sa personne. Nous avons suffisamment récusé toute tendance à objectiver la personne pour n'avoir pas à revenir sur ce thème. Mais si la personne ne m'est jamais présentée comme un objet, comme un *lui* séparé de moi par l'absence d'un rapport « personnel », comment m'est-elle donnée ? Dans le fait seulement que j'effectue avec elle ses actes¹ en m'identifiant, à la limite, avec elle. (« Imitation » de Jésus-Christ, par exemple ; participation dans l'Eucharistie au sacrifice du Christ.) Identification ou imitation qui n'est pas répétition, mais participation existentielle.

C'est ici seulement que s'ouvre le plan de la connaissance profonde d'autrui : dans la mesure où je le saisis comme personne, où il devient pour moi un *Toi*, c'est-à-dire une réponse à mon appel et un appet nouveau qui ne me laisse pas insensible. Dans la mesure où autrui devient un *Toi* pour moi, je deviens aussi un *Toi* pour lui. Et de cet instant où je deviens à mon tour personne pour quelqu'un,

¹ « Mitvollzug und Nachvollzug seiner Akten », SCHELER, *passim* ; cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 252.

la connaissance que j'en ai est très exactement une co-nais-sance. Si l'être est amour, si l'amour est un appel qui suscite une réponse et déclenche un progrès dans l'existence, en me faisant sortir de l'être impur et relâché du « divertissement » tout en forçant mon Toi à me suivre ou à me précéder dans l'être plein et riche, la plus haute connaissance que je puisse avoir d'autrui sera mon amour le plus haut et le plus profond et la participation la plus totale à son acte d'amour pour moi. Ce n'est pas un hasard linguistique, mais le signe d'une réalité secrète, si la Bible appelle « connaître » la relation intime qui lie deux époux. Que le sexuel ne soit ici que l'expression humaine de l'amour, nous en sommes avertis par le fait que le prophète, voulant exprimer le rapport qui unit Israël à son Dieu, emploie le même terme : « Leurs œuvres ne leur permettent pas de revenir à leur Dieu, parce que l'esprit de prostitution est au milieu d'eux et parce qu'ils ne connaissent pas l'Éternel ¹. » Tout le message d'Osée repose sur cette correspondance, ainsi du reste que l'interprétation ecclésiastique du *Cantique des Cantiques*.

Cependant, nous l'avons dit, l'amour n'est pas la fusion. Dans la mesure où Tu es personne, et où Je suis personne, dans l'acte même qui semble nous faire participer au plus secret l'un de l'autre, dans cet acte d'amour qui nous exprime tous deux le plus profondément — est donnée aussi, et c'est parfois une vraie souffrance, notre irréductible originalité. Non pas que Je me connaisse autre que Tu me connais, ou que tu saches toi-même de toi des choses que j'ignore (la connaissance dont nous parlons ici n'est pas dans le passé, mais dans cette éternité de la valeur que nos vies ne manifestent jamais pleinement), mais par là même qu'obéissant à l'appel de l'amour, nous sommes

¹ Osée, 5. 4.

au plus haut degré personne, nous sommes aussi totalement différents. « L'amour implique une certaine altérité, non pas une altérité de l'ordre du *lui*, qui est exclusive, mais une altérité de l'ordre du *toi*, qui est réciprocity de présence. La présence du *toi* dans l'amour implique une sorte de distance intentionnelle qui n'est pas extériorité, mais qui est constitutive de l'intimité ; c'est la distance qui fait que deux êtres ne sont qu'en étant l'un pour l'autre... Nous employons le pronom de la seconde personne lorsqu'il y a échange et réciprocity, mais échange par le dedans et réciprocity intérieure. Présence, dialogue, réciprocity, tous ces mots désignent le contraire d'une fusion, il y a dans l'amour une altérité essentielle¹. »

Mais il faut ici, comme toujours quand nous en avons parlé, se garder de confondre l'amour avec les formes qui le défigurent ou le singent, la passion par exemple. Dans l'amour (qui est créateur d'être), il y a toujours engagement, c'est-à-dire que j'accepte ton amour comme tu acceptes mon amour, et non pas pour une liaison contingente ou éphémère, mais *sub specie quadam aeternitatis*. En effet, la personne, si elle est donnée d'un coup dans son amour, n'est pas pour cela instantanée, et l'être qu'elle est reste par essence un devoir être. Le sujet concret, la « conscience », comme dit Jean Nabert², n'est jamais tout ce qu'elle pourrait être. L'appel de l'amour a besoin de toute une vie pour trouver sa réponse toujours menacée et compromise par les sollicitations du Moi.

Le propre de l'homme est d'être libre. Nous avons montré cette liberté à l'œuvre dans le passage entre le Moi et la personne, dans le repentir, mais nous ne la caractérisons

¹ G. MADINIER, *Conscience et amour*, p. 98.

² *Éléments pour une éthique*.

alors que par son *terminus a quo*. Nous voyons maintenant que cette liberté est puissance d'engagement, et que si nous sommes libérés des déterminations vitales et sociales, c'est pour pouvoir donner une réponse à l'appel que l'amour nous adresse. Par là même, nous créons dans le monde des valeurs nouvelles, ce Moi renouvelé dans l'échange avec le Toi, et le Toi accompli pareillement. *Cela seulement* empêche de figer les valeurs en essences idéales dont la hiérarchie existerait *a priori*, comme Max Scheler et Nicolaï Hartmann l'ont pensé. Si les valeurs préexistent en quelque sorte à leur réalisation dans des personnes concrètes, la personne elle-même n'est plus qu'une individualité à la manière du fait physique, intersection de lois générales, rencontre d'universaux. Et l'engagement perd son sens de promotion de valeur, la décision est dépouillée de son tragique, toute initiative est arrachée au sujet qui, à tout prendre, ne peut avoir de valeur supérieure à celles qu'il trouve données dans le sentir émotionnel et qu'il accepte d'actualiser. Si, au contraire, on prend au sérieux la valeur première de la personne, les valeurs ne peuvent appartenir à une hiérarchie immobile, antérieure à elle ; elles sont créées dans son initiative et sa décision et, comme les idées que nous refusons de mettre avant ou après les choses, ne se tirent, par élucidation, que de la réflexion sur l'engagement.

L'engagement sera ainsi la source première de ta valeur et non sa manifestation contingente. Et comme l'être est amour, donc appel qui exige de moi une réponse et m'incite à me personnaliser dans un engagement et une fidélité, qui sont nouveauté dans l'histoire, début absolu, création réelle, on comprend aussi que l'amour soit la plus haute assise de ta connaissance des personnes, puisqu'il les fait devenir ce qu'elles sont et les force à réaliser toutes les promesses qu'elles portent.

Par rapport à cette connaissance engagée, la connaissance par « témoignage », qui remonte à la personne à partir de la trace qu'elle laisse dans l'histoire, mais reste impuissante à la saisir dans sa créativité, ne peut jamais prétendre épuiser la connaissance d'autrui. Elle supplée en quelque sorte à l'amour, nécessaire qu'elle est pour atteindre toutes les individualités qui ne peuvent entrer avec nous dans ce dialogue, cette réciproque intériorité, cette présence que l'amour engendre. Par là, elle acquiert sans doute une utilité sociale qui compense la dignité et la profondeur qu'elle ne peut jamais se flatter d'atteindre. Mais en la mettant sur le prolongement de nos intérêts, en lui attribuant la fonction d'éclairer et d'assurer notre conduite pratique, nous la rangeons, avec toutes les sciences, dans le domaine du savoir issu de notre volonté de domination. Ce qui ne signifie rien d'autre que ce que nous avons essayé d'établir tout au long de ces pages : que la connaissance d'autrui donnée par la psychologie n'atteint qu'un certain niveau d'existence et laisse hors de ses prises la réalité profonde de la personne.

Nous pouvons maintenant répondre aussi à la question subsidiaire que nous nous posions : quels sont les rapports entre la psychologie et la philosophie ?

Il ressort immédiatement de tout ce qui précède que la psychologie ne peut en aucun sens s'affranchir de l'anthropologie philosophique, ni de la philosophie au sens large.

La première raison est l'existence de cette loi de genèse réciproque formulée par M. Pradines et que nous reprendrons sous cette forme : la possibilité pour l'homme de devenir une personne retentit sur son psychisme entier, alors que la psychologie ne peut ni englober le plan de la personne, ni l'ignorer. Etudiant le passage de l'action à la pensée, M. H. Wallon, qui est très conscient de l'irréducti-

bilité de l'une à l'autre, ne parvient pas à trouver les termes intermédiaires qui rendraient compte, et du caractère humain du plan de l'action, et du caractère naturel du plan de la pensée. En essayant à partir du comportement animal de retrouver l'action humaine, il s'y heurte à toute la pensée : la représentation, issue du rite, vient libérer l'intelligence pratique des limites étroites qu'elle rencontre encore chez les anthropoïdes. Cherchant une issue vers la société, il doit reconnaître aussitôt que la société n'explique pas tant l'homme que l'homme ne permet la société, si bien qu'il apparaît nécessaire de postuler quelque part, un commencement absolu sans que la psychologie suffise à le saisir. M. Delacroix¹ accroche également toute sa psychologie à l'esprit « fait premier » (ou, comme il dit, l'intelligence²). « Il y a un esprit humain, commente M. Pradines, qui n'est ni la vie, ni l'intelligence animale, ni la conscience sociale³ », et c'est parce que l'homme n'est pas pur esprit que la psychologie a un objet⁴. Chez Delacroix nous retrouvons sans cesse exprimée la conviction qu'on ne peut ni épuiser la psychologie sans se heurter sans cesse à l'esprit, c'est-à-dire, dans notre langage, au domaine des actes dont la personne est l'unité concrète, ni atteindre par la psychologie cet esprit qu'elle postule sans cesse. Enfin, nous avons assez souvent utilisé les œuvres de Pradines, le troisième grand psychologue de langue française, pour n'avoir plus besoin de montrer, dans le détail même de son œuvre, le développement de cette loi de genèse réciproque dont nous lui empruntons la formule. Mais si la psychologie renvoie constamment à

¹ Cf. M. PRADINES, *L'œuvre d'H. Delacroix*. RMM, janvier 1939, p. 109-146.

² *Langage et pensée*. Alcan, Paris, p. 87. « Il y a un esprit humain », p. 5, 81.

³ Art. cit., p. 145.

⁴ M. PRADINES, art. cit., p. 130.

l'esprit, sans parvenir à le saisir, ce n'est pas qu'il soit insaisissable en soi, mais seulement qu'il échappe à ses prises. La philosophie, appuyée sur la réflexion, nous introduit au contraire dès sa première démarche dans ce domaine de l'esprit, et c'est pourquoi la psychologie reste essentiellement (et non d'une façon contingente et historique¹) dépendante de la philosophie.

La seconde raison n'est qu'une confirmation de la première. Si la psychologie ne peut que se référer constamment à une réalité qui transcende la démarche psychologique, mais qui seule permet d'en ordonner les résultats, la philosophie ne peut pas pour autant se désintéresser du trésor de connaissances accumulé par la psychologie. La philosophie délimite en quelque sorte les conditions nécessaires pour qu'une psychologie soit acceptable. En effet, toute conception psychologique n'est pas compatible avec ce que la réflexion nous apprend de la pensée, et la philosophie aura la tâche de sauvegarder les *a priori*, formels et matériels, qui, permettant la pensée elle-même, ne peuvent être récusés par une théorie psychologique quelconque, elle-même constituée par le travail de la pensée. Ainsi l'indépendance du contenu de pensée, de la signification et de l'acte qui en prend connaissance, bref l'intentionnalité de l'acte, doit être sauvegardée par toute psychologie qui veut échapper au péril du relativisme². La philosophie, ici, n'oppose nullement connaissance à connaissance, mais assume un rôle essentiellement *critique*. A la rigueur, on pourrait dire que son rôle est le même par rapport à toutes les sciences. Cependant, elle est plus directement intéressée

¹ Comme semble le dire P. GUILLAUME, *Introduction à la Psychologie*, p. 368 sq.

² Déjà dénoncé par PLATON dans le *Théétète*. Cf. LITT, *Einleitung in die Philosophie*, p. 69-70.

aux recherches de la biologie, surtout si l'on en élargit le domaine au point qu'il englobe les trois formes de la psychologie, parce que l'homme, et par conséquent l'esprit, dont la biologie elle-même est issue, sont compris dans l'objet de cette science. Mais cette intervention critique de la philosophie ne permet pas de constituer, *sur le plan biologique ou psychologique*, un corps de connaissances du même ordre que celles fournies par la science : elle autorise tout au plus à refuser telle solution, le mécanisme en biologie, l'associationnisme ou l'épiphénoménisme en psychologie, qui rendraient impossible ou impensable — l'existence de cette solution elle-même.

Partis de la définition du savoir, nous avons, suivant de près Scheier, situé dans le tout de la connaissance la part des sciences de la nature. Critiquant Descartes, nous avons dégagé le plan propre à la psychologie scientifique dont nous avons réparti les recherches en psychologie des sens (interne et externe), caractérologie et typologie. Nous avons ensuite esquissé le plan de la personne, et nous sommes remontés jusqu'à l'ontologie en partant de l'anthropologie philosophique. Nos dernières pages ont rassemblé, à propos de la connaissance concrète d'autrui, des indications jusqu'alors dispersées et nous en avons profité pour exposer notre conception personnelle des rapports entre la philosophie et la psychologie. Quittant ici Scheier, nous avons montré dans l'engagement et la décision les catégories anthropologiques dernières, et — c'est sur cette note que nous désirons terminer — dans l'amour notre certitude la plus haute et l'appel créateur qui nous fonde à la fois comme personne et comme sujet de connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

A. ŒUVRES DE MAX SCHÉLER.

- I. Beiträge zur Feststellung der Beziehung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, 1899.
- II. Die transzendente und die psychologische Methode, 2^e éd., Leipzig, 1922 (paru en 1900).
- III. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913 et 1916 in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung), 3^e éd. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927 (index précieux).
- IV. Wesen und Formen der Sympathie (Sinngesetzte des emotionalen Lebens I), 1913, 3^e éd. F. Cohen, 1931 (trad. fr. « Nature et formes de la sympathie », Payot, Paris, 1929).
- V. Ethik, in Jahrbuch der Philosophie hrsgb. v. Frisch-eisen-Köhler. Mittler und Sohn Verlag, Berlin, 1914.
- VI. Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Verlag des weissen Buches, Leipzig, 1915. Contient les essais suivants :
 - a) *Der Genius des Krieges* (Wurzel und Sinn des Krieges als Welteinrichtung ; Zur Metaphysik des Krieges ; Der gerechte und ungerechte Krieg) ;
 - b) *Der deutsche Krieg* ;
 - c) *Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung* ;

- d) *Los von England* ;
 e) *Zur Psychologie des englischen Ethos und des « cant »*.
- VII. Die Ursachen des Deutschenhasses. K. Wolf Verlag, Leipzig, 1917.
- VIII. Umsturz der Werte I et II. Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1923 (dernier titre des « Abhandlungen und Aufsätze » parus en 1919). Contient les essais suivants :
1. a) *Zur Rehabilitierung der Tugend* ;
 b) *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (traduction française : *L'Homme du Ressentiment*. N. R. F., Paris, 1933) ;
 c) *Zum Phänomen des Tragischen* ;
 d) *Zur Idee des Menschen* ;
 2. a) *Die Idole des Selbsterkenntnis* ;
 b) *Versuch einer Philosophie des Lebens* ;
 c) *Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel* ;
 d) *Zum Sinn der Frauenbewegung* ;
 e) *Der Bourgeois* ;
 f) *Der Bourgeois und die religiösen Mächte. Die Zukunft des Kapitalismus*.
- IX. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Verlag Der Neue Geist, Berlin.
- I. *Moralia*, 1923.
 - II. *Nation und Weltanschauung*, 1923.
 - III. *Christentum und Gesellschaft*.
 1. *Konfessionen*, 1924.
 2. *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, 1924.
- X. *Vom Ewigen im Menschen*, 1923, 3^e éd. Verlag Der Neue Geist, Leipzig, 1933. Contient :

- a) *Rcuc und Wiedergeburt* (traduction française dans « *Le sens de la Souffrance* ». Aubier, Paris, 1937);
- b) *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* ;
- c) *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* ;
- d) *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* ;
- e) *Probleme der Religion*.

XI. *Die Wissensform und die Gesellschaft*. Verlag Der Neue Geist, Leipzig, 1926. Contient :

- a) *Probleme der Soziologie des Wissens* ;
- b) *Erkenntnis und Arbeit* ;
- c) *Universität und Volkshochschule*.

XII. *Idealismus und Realismus*. Ph. Anzeiger II/3, 1926.

XIII. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Reichl, Darmstadt, 1928.

XIV. *Philosophische Weltanschauung* (posthume). Cohen Verlag, Bonn, 1929. Contient :

- a) *Philosophische Weltanschauung* ;
- b) *Mensch und Geschichte* ;
- c) *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* ;
- d) *Die Formen des Wissens und die Bildung* ;
- e) *Spinoza*.

XV. *Schriften aus dem Nachlass, Bd. I. Der Neue Geist* Verlag, Berlin, 1933. Contient :

- a) *Tod und Fortleben* (1913-1914);
- b) *Über Scham und Schamgefühl* (1913);
- c) *Vorbilder und Führer* (1911-1921); traduction française d'E. Marmy: « *Le Saint, le Génie, le Héros*. » LUF, Fribourg, 1944 ;
- d) *Ordo amoris* (1916-1917) ;
- e) *Phänomenologie und Erkenntnistheorie, Lehre der 3 Tatsachen* (1911).

B. PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE — ANTHROPOLOGIE ¹.

1. Ouvrages d'ensemble.

- E. v. ASTER** : Die Philosophie der Gegenwart. A. W. Sijhoff's Uitgeversmaatschappij v. N., Leiden, 1935.
- Fritz HEINEMANN** : Neue Wege der Philosophie — Geist — Leben — Existenz. Quelle und Meyer, Leipzig, 1929.
- Kurt LEESE** : Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1932.
- Gerhard LEHMANN** : Die deutsche Philosophie der Gegenwart. A. Kroner, Stuttgart, 1943 (très bonne bibliographie).
- Ph. LERSCH** : Philosophie des Lebens. Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1932.
- Hans MEYER** : Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme. Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1936.
- Walter DEL NEGRO** : Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. F. Meiner, Leipzig, 1^{re} éd., 1942 ; 2^e éd. augmentée, 1944.

2. Œuvres.

- Otto Fr. BOLLNOW** : Das Wesen der Stimmungen. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2^e éd., 1943.
- Jonas COHN** : Theorie der Dialektik, Formenlehre der Philosophie. F. Meiner, Leipzig, 1923.
- Jonas COHN** : Wertwissenschaft. Fr. Frommann, Stuttgart, 1932.
- A. GEHLEN** : Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Junker und Dünnhaupt, Berlin, 2^e éd., 1941.

¹ Nous n'indiquons ici que les ouvrages dont nous avons pu nous servir. Les circonstances ne nous ont pas toujours permis de retrouver toutes les indications bibliographiques usuelles.

- Nicolaï HARTMANN : Ethik. W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1926.
- Nicolaï HARTMANN : Das Problem des Geistigen Seins. Berlin und Leipzig, 1933.
- Martin HEIDEGGER : Sein und Zeit. I. Max Niemeyer, Halle, 4^e éd., 1935.
- Martin HEIDEGGER : Plato's Lehre der Wahrheit, in Geistige Überlieferung, II, 1942.
- Martin HEIDEGGER : Qu'est-ce que la Métaphysique ? traduction H. Corbin. N. R. F., Paris, 1938.
- E. HUSSEERL : Logische Untersuchungen. M. Niemeyer, Halle, 3^e éd., 1922.
- Richard KRONER : Die Selbstverwirklichung des Geistes. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1928.
- Paul LANDSBERG : Einführung in die Anthropologie. Klostermann, Frankfurt, 1934.
- Hans LIPPS : Die Menschliche Natur. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1941.

(sur H. Lipps, voir : Otto Fr. BOLLNOW : *Hans Lipps*, Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart, Blätter für deutsche Philosophie. Junker et Dünnhaupt, Berlin, Bd. 16, Hft. 3, 1942.)

- Theodor LITT : Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der Kulturphilosophie. Teubner, Leipzig, 3^e éd., 1926.
- Theodor LITT : Einleitung in die Philosophie. Teubner, Leipzig, 1933.
- Theodor LITT : Die Selbsterkenntnis des Menschen. F. Meiner, Leipzig, 1938.
- Theodor LITT : Ethik der Neuzeit, in Handbuch der Philosophie, hrsg. von Bäumler und Schröter, t. III, Mensch und Charakter. Oldenburg, Berlin, 1933.
- E. MALLY : Erlebnis und Wirklichkeit. Klinkhardt, Leipzig, 1935.
- Leopold VON WIESE : Homo Sum. Fischer, Jena, 1940.

C. PSYCHOLOGIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE.

1. *Ouvrages d'ensemble.*

- L. BINSWANGER : Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. J. Springer, Berlin, 1922.
- Karl BÜHLER : Die Krise der Psychologie. Jena, 1929, 2^e éd.
- H. HENNING : Psychologie der Gegenwart. Kröner, Leipzig, 1931, 2^e éd.
- Bruno PETERMANN : Wesensfragen seelischen Seins, Eine Einführung in das modernpsychologische Denken. J. A. Barth, Leipzig, 1938.
- E. SAUPE : Einführung in die neuere Psychologie. A. W. Zickfeldt, Osterwieck, 1931 (5^e édition). Contient :
1. *Die Psychologie W. Wundt's* : A. HEUSSNER, Cassel ;
 2. *Die Würburger Schule* : A. MESSER, Gießen ;
 3. *Naturwiss. fundierte Psychologie des Geisteslebens* : Carl SIEGEL, Graz ;
 4. *Gestaltpsychologische Forschung* : M. WERTHEIMER, Frankfurt ;
 5. *Das Sinngedächtnis und seine Erforschung* (Die Eidetik) : A. RIEHEL ;
 6. *Assoziationspsych.* : A. PRANDTL, Würzburg ;
 7. *Determinationspsychologie* : F. DITTMER, Hannover ;
 8. *Die Grundlagen der Denkpsychologie* : H. JOHANNSEN, Jena ;
 9. *Geisteswissenschaftliche Psychologie* : P. BODE, Breslau (Erlebnis - Verstehen - Welt und Seele - Spranger, Freyer) ;
 10. *Phänomenologie und nicht empirische Psychologie* : W. SCHMIED-KOWARZIK, Frankfurt ;
 11. *Lebenspsychologie* : R. MÜLLER-FREYENFELS, Stettin ;
 12. *Personalistische Psychologie* : W. STERN, Hambourg ;
 13. *Angewandte Psychologie* : J. WAGNER, Frankfurt ;
 14. *Differentielle Psychologie* : J. COHN, Freiburg i. B. ;

15. *Psychotechnik*: Fr. GIESE, Stuttgart ;
16. *Psychologie des Lehrers*: W. DÖRING, Lübeck ;
17. *Religionspsychologie*: A. MESSER ;
18. *Massenpsychologie*: Th. ERISMANN, Innsbruck ;
19. *Sozialpsychologie*: Fr. RAAHE, Dresden ;
20. *Völkerpsychologie*: THURNWALD, Berlin ;
21. *Der Behaviorismus*: Lazarsfeld Ch. BÜHLER ;
22. *Entwicklungspsychologie*: Georg HINSCHKE, Halle ;
23. *Tierpsychologie*: K. C. SCHNEIDER, Wien ;
24. *Die neuere Jugendkunde*: Otto TUMLIRZ ;
25. *Psychoanalyse*: O. KÜTZNER, Bonn ;
26. *Individualpsychologie*: A. ADLER, Wien ;
27. *Charakterologie*: E. UTITZ, Halle ;
28. *Parapsychologie*: K. CESTERREICH, Tübingen.

Friedrich SEIFERT: *Psychologie als Metaphysik der Seele, Handbuch der Philosophie*, hrsg. von Bäumlner und Schröter, t. III, *Mensch und Charakter*. Oldenburg, Berlin, 1933.

A. TUMARKIN: *Methoden der Psychologie*. Teubner, Leipzig, 1925.

2. Œuvres.

a) *Psychologie générale*.

ELSENHANS-GIESE: *Lehrbuch der Psychologie*, 3^e Aufl. hrsg. v. H. W. Gruhle und F. Dorsch. Mohr, Leipzig, 1939.

G. H. HEYER: *Organismus der Seele*. Lehmann, Munich, 2^e éd., 1937.

R. HÖNIGSWALD: *Grundlagen der Denkpsychologie*, 2^e éd. Teubner, Leipzig, 1925.

BRUNO PETERMANN: *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem*. J. A. Barth, Leipzig, 1929.

O. TUMLIRZ: *Anthropologische Psychologie*. Junker und Dönhaupt, Berlin, 1939.

b) *Caractérologie.*

Philipp LERSCH : Der Aufbau des Charakters, Leipzig, 1938.

Alexander PFÄNDER : Die Seele des Menschen, Versuch einer verstehenden Psychologie. M. Niemeyer, Halle, 1933.

Erich ROTHACKER : Die Schichten der Persönlichkeit, 2^e éd. Barth, Leipzig, 1941.

c) *Typologie.*

Klaus CONRAD : Der Konstitutionstypus als genetisches Problem. J. Springer, Berlin, 1941.

K. GOTTSCHALDT : Die Methodik der Persönlichkeitsforschung in der Erbpsychologie. J. A. Barth, Leipzig, 1942.

P. HELWIG : Charakterologie. Teubner, Leipzig, 1936.

E. R. JAENSCH : Der Gegentypus. J. A. Barth, Leipzig, 1938.

E. R. JAENSCH : Psychologie als deutsche Wissenschaft. Zeitschrift für Psychologie, 1938.

E. R. JAENSCH : Aufbau der Wahrnehmungswelt. Barth, Leipzig, 1927 et 1931.

G. PFAHLER : System der Typenlehre, 2^e éd. J. A. Barth, Leipzig, 1936.

G. PFAHLER : Vererbung als Schicksal. J. A. Barth, Leipzig, 1932.

d) *Autres ouvrages cités.*

R. ARON : La Sociologie allemande contemporaine. Alcan, Paris, 1935.

R. ARON : Introduction à la Philosophie de l'Histoire. N. R. F., Paris, 1938.

Gaston BACHELARD : Le Nouvel Esprit scientifique. Atcan, Paris, 1934.

Gaston BACHELARD : La Formation de l'esprit scientifique. Vrin, Paris, 1938.

- Léon BRUNSCHVIG : Les Ages de l'Intelligence. Alcan, Paris, 1934.
- A. BURLOUD : La pensée d'après les recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Buhler. Alcan, Paris, 1927.
- R. CAILLOIS : L'Homme et le Sacré. Presses universitaires de France, Paris, 1939.
- Leo FROBENIUS : Histoire de la Civilisation africaine, traduction française. N. R. F., Paris, 1936.
- Leo FROBENIUS : Destin des Civilisations, traduction française. Gallimard, Paris, 1940.
- Etienne GILSON : Introduction à l'étude de saint Augustin. Vrin, Paris, 1929.
- P. GUILLAUME : La Psychologie de la Forme. Flammarion, Paris, 1937.
- P. GUILLAUME : Introduction à la Psychologie. Vrin, Paris, 1942.
- P. GUILLAUME : La Psychologie animale. Colin, Paris, 1940.
- Georges GURVITCH : Tendances actuelles de la philosophie allemande. Vrin, Paris, 1930.
- Georges GURVITCH : Morale théorique et science des mœurs. Alcan, Paris, 1937.
- J. LARGUIER DES BANCELS : Introduction à la Psychologie. Payot, Paris, 1934 (2^e éd.).
- E. MACH : La connaissance et l'erreur. Flammarion, Paris, 1908.
- Gabriel MADINIER : Conscience et mouvement. Alcan, Paris, 1938.
- Gabriel MADINIER : Conscience et amour. Alcan, Paris, 1938.
- M. MERLEAU-PONTY : La Structure du comportement. Presses universitaires de France, Paris, 1942.
- P. NAVILLE : La Psychologie, science du comportement. N. R. F., Paris, 1942.

- Jean NABERT : *L'expérience intérieure de la liberté*. Presses universitaires de France, Paris, 1924.
- Jean NABERT : *Éléments pour une Ethique*. Presses universitaires de France, Paris, 1943.
- Max PLANCK : *Initiation à la physique*. Flammarion, Paris, 1941.
- A. PORTMANN : *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Benno Schwabe, Basel, 1944.
- Maurice PRAIGES : *Traité de Psychologie générale*. Presses universitaires de France, Paris, 1943.
- Maurice PRAIGES : *L'Œuvre d'H. Delacroix*. R. M. M., janvier 1939.
- A. RIESE : *L'idée de l'homme dans la neurologie contemporaine*. Alcan, Paris, 1938.
- Denis DE ROUGEMONT : *Penser avec les Mains*. Albin Michel, Paris, 1936.
- Denis DE ROUGEMONT : *Journal d'Allemagne*. N. R. F., Paris, 1938.
- Jean-Paul SARTRE : *Esquisse d'une Théorie des Emotions*. Hermann, Paris, 1939.
- Jean-Paul SARTRE : *L'Être et le Néant*. N. R. F., Paris, 1943.
- P.-M. SCHUHL : *Machinisme et Philosophie*. Alcan, Paris, 1938.
- O. SPENGLER : *Untergang des Abendlandes*. Beck, Munich, 1918-1922.
- John STUART-MILL : *A system of Logic ratiocinative and inductive*. Longmans Green, Londres, 1916.
- A. TILQUIN : *Le Behaviorisme*. Vrin, Paris, 1942.
- H. WALLON : *De l'Acte à la Pensée*. Flammarion, Paris, 1942.
- H. WALLON : *La conscience et la vie subconsciente*, *Nouveau Traité de psychologie*, G. Dumas, t. VII, fasc. 1.
- René ZASSO : *Psychologues et psychologies d'Amérique*. Presses universitaires de France, Paris, 1941.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	7
CHAPITRE PREMIER :	
<i>Les Formes du savoir</i>	27
§ 1. Qu'est-ce que le savoir ?	28
§ 2. Le monde du sens commun	32
§ 3. Naissance de la science	36
§ 4. Relativité de la science	48
§ 5. La connaissance métaphysique	53
CHAPITRE II :	
<i>La Psychologie comme science</i>	56
§ 1. Psychologie et métaphysique : l'Antiquité	56
§ 2. Psychologie et sciences physiques : le Cartésianisme	68
1. <i>La Méthode</i>	72
2. <i>Le cogito</i>	77
3. <i>La signification des « cogitationes »</i>	79
4. <i>Signification de la première personne dans le cogito</i>	82
5. <i>Fait physique et fait psychique</i>	83
6. <i>Le rôle du corps dans la perception</i>	88
§ 3. <i>Moi et personne</i>	105
§ 4. <i>Personne et Moi</i>	114
§ 5. <i>Conclusion : La Psychologie et son domaine</i>	117

CHAPITRE III :		Pages
<i>Le Plan de la Personne et l'Anthropologie</i>		121
§ 1. La pudeur		121
§ 2. Le repentir		134
§ 3. L'Anthropologie		144
§ 4. La méthode		173
CHAPITRE IV :		
<i>La Connaissance concrète</i>		178
Conclusions		178