

VI

LA PHILOSOPHIE DE M. SCHELER

SON ANALYSE DE LA SYMPATHIE ET DE L'AMOUR

Parmi les philosophes dont l'influence se fait le plus sentir en Allemagne à l'heure actuelle, nous avons déjà eu l'occasion de signaler M. Max Scheler ¹⁾. Il serait intéressant de présenter aux lecteurs de la *Revue* un exposé d'ensemble de cette doctrine qui embrasse la morale, la religion, aussi bien que l'âme et le monde. Notre but, pour l'instant, est plus modeste. Nous croyons faire œuvre utile en donnant, à la suite de l'auteur, un aperçu de ses idées sur le sentiment de la sympathie et de l'amour. En fait c'est une introduction à toute sa philosophie que l'auteur a publiée d'abord en 1913 et qu'il a reprise dix ans plus tard non sans l'enrichir de nouveaux développements ²⁾. Cette œuvre, la première après son adhésion à l'école phénoménologique, est une analyse de cet amour personnel où le R. P. Przywara voit à juste titre la base de la philosophie religieuse, morale et métaphysique de

1) Cf. *Bulletin d'épistémologie, Revue néo-scholastique de philosophie*, XXVII, (1925), pp. 96-102.

2) *Wesen und Formen der Sympathie, der « Phänomenologie der Sympathiegefühle »* 2. vermehrte und durchgesehene Auflage, Bonn, Friedrich Cohen, 1923. In-8°, xvi-312 pp. Cette nouvelle édition se présente comme le premier volume d'un ouvrage d'ensemble intitulé : *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens*. Nous remercions l'éditeur de l'avoir obligeamment mis à notre disposition.

M. Scheler¹⁾. Pour celui-ci, l'homme est essentiellement une personne, individuelle par elle-même, qui entre directement en contact avec d'autres personnes, et surtout avec la plus haute et la plus parfaite de toutes, Dieu. C'est par l'amour que s'établit ce contact ; le monde entier est une hiérarchie spirituelle dont les points saillants sont les personnes vivantes. Cette conception se tient étroitement dans l'esprit de M. Scheler et dès cette première esquisse, elle se révèle nettement.

En des sections d'inégale étendue, l'auteur étudie successivement la sympathie, l'amour et la haine et enfin la connaissance du « moi » étranger. Nous le suivrons dans ces développements.

La méthode suivie par M. Scheler, ici comme ailleurs, c'est la phénoménologie, c'est-à-dire une description rigoureuse de l'objet présent à la conscience, qui vise à en dégager l'essence. On ne cherche pas une explication causale, le conditionnement réciproque de phénomènes psychologiques ou psychophysiologiques ; on ne se livre pas à une étude génétique plus ou moins vraisemblable d'un sentiment considéré dans l'individu ou dans la race. On veut saisir la vraie notion, les particularités caractéristiques de l'objet, tel qu'il se révèle à la conscience, sans le déformer par des théories arbitraires. Cela ne veut point dire qu'il n'y faut pas de raisonnement ni de recherches ; mais ce raisonnement ne sera pas proprement inductif ; il n'aura point pour but d'établir une loi naturelle ; il se contentera d'aider à mieux voir l'objet, d'écarter les identifications hâtives, les théories complaisantes qui font rentrer les faits les uns dans les autres. Il ne faut qu'aider le regard abstratif naturel de l'esprit ; l'objet ainsi dégagé on pourra voir — et M. Scheler ne s'en prive pas — si,

1) Cf. E. PRZYWARA, S. J., *Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman*, Freiburg i. B., Herder, 1923, K. III, surtout pp. 41 ss., et passim.

par les présupposés ontologiques qu'il inclut, il n'impose pas certaines thèses métaphysiques.

Que faut-il entendre par sympathie ? Au sens propre, c'est l'acte bien déterminé par lequel je fais mien le sentiment d'autrui, tout en me rendant compte qu'il est sien. Il ne suffit pas de concevoir ce sentiment ni de le reproduire par imitation réfléchie, bien que ces deux formes de participation puissent se trouver unies à la sympathie ; par celle-ci je vis directement le sentiment d'autrui, je m'associe à lui tout en restant distinct de lui, aussi simplement que je lis son émotion dans l'expression de son visage.

La sympathie (*Mitgefühl*) est donc un phénomène bien déterminé ; qu'on partage la peine ou la joie, qu'on exerce la compassion ou qu'on se réjouisse avec un autre, toujours deux caractéristiques sont données : le sentiment est directement vécu, éprouvé avec l'autre, et cette union respecte et suppose la dualité des personnes. Ce n'est donc pas une « contamination » (*Ansteckung*) qui nous entraîne obscurément, physiquement pour ainsi dire, comme dans les mouvements des masses. Ce n'est pas davantage le sentiment de l'unité (*Einsfühlung*) par lequel je vis dans un autre en m'identifiant à lui ; ainsi fait le primitif par rapport aux êtres et aux forces de l'univers ; ainsi encore l'adepte des mystères antiques. Ce sentiment d'unité se trouve encore chez l'hypnotisé, chez l'animal fasciné, par rapport à l'être qui les séduit, chez la mère et l'enfant par rapport l'un à l'autre, chez l'enfant encore par rapport à son jeu. Ce sont des cas de ce genre que Bergson et les vitalistes envisagent de préférence quand ils parlent de connaissance intuitive, par sympathie. Ils sont nettement distincts des cas de sympathie proprement dite. Ce sont des faits d'ordre inférieur ; ils appartiennent à la zone intermédiaire de la nature humaine, à la conscience vitale et cosmique, au centre de la vie corporelle, non de la personnalité ; et c'est ce qui fait leur valeur particulière pour la connaissance de la vie.

La domaine propre de la sympathie est, au contraire, la vie de l'esprit. Le plus haut degré de cette union spirituelle consiste à éprouver à deux le « même » sentiment ; ainsi la douleur d'un père et d'une mère devant le cadavre d'un enfant aimé ; la douleur de l'un ne détermine pas causalement celle de l'autre, mais tous deux ont ensemble un sentiment unique, fruit de leur amour réciproque. Un second degré est celui où la douleur ou la joie de l'un a pour objet immédiat celle de l'autre ; elle n'est pas simplement provoquée par elle, elle y tend, elle la regarde directement ⁴).

Puisque la sympathie fait éprouver le sentiment de l'autre « en tant qu'autre » (*als des anderen*), il faut se garder de l'identifier avec les phénomènes qui impliquent un retour sur soi-même ou de l'expliquer par un mécanisme de ce genre. Sympathiser avec quelqu'un, ce n'est pas se mettre par la pensée dans la même situation que lui et reproduire des sentiments imaginés ou rappelés d'après une expérience personnelle antérieure. Une telle attitude est au fond égoïste, ce n'est qu'une apparence de sympathie. La sympathie vraie fait dépasser les limites de l'expérience personnelle et du moi ; elle nous transporte dans l'autre, sans abolir le moi. Ce n'est que dans le domaine inférieur de la sensation que nous avons besoin de notre expérience passée ou présente pour comprendre et partager celle d'autrui. Le propre de l'esprit, de la personnalité, c'est précisément de faire tomber les barrières matérielles et de faire communiquer avec d'autres personnalités : même leurs émotions vitales, quoique d'ordre inférieur peuvent être connues par là, parce qu'elles sont générales.

4) « Alles Mitgefühl enthält die *Intention* des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des Andern. Das Mitgefühl ist selbst als « *Fühlen* » — nicht erst vermöge des « Urteils » oder der Vorstellung, « dass der Andere das Leid fühle » — darauf « *gerichtet* » ; nicht nur *angesichts* des fremden Leides tritt es ein ; sondern es « *meint* » auch das fremde Leid und meint es *als* fühlende Funktion selbst ». *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 19.

De même, sont insuffisantes toutes les théories métaphysiques qui considèrent la sympathie comme une manifestation de l'unité foncière des choses. Malgré des détails judicieusement observés, les philosophies de l'identité, qu'il s'agisse de Hegel, de Schelling, de Hartmann ou de Bergson, méconnaissent la dualité nécessaire du sentiment partagé. Le monisme suppose toujours, au fond, un égoïsme agrandi, tandis que la sympathie montre à l'évidence que le moi n'est pas seul, qu'il communique avec d'autres esprits. Au lieu de s'estimer par-dessus tout et de s'opposer au reste de l'univers, elle nous fait saisir la solidarité de toutes les personnes et leur commun rapport à la personnalité suprême de Dieu. Quel que soit le fait qui détermine l'avènement de ce sentiment, cette vision est impliquée dans l'attitude sympathique. Celle-ci ne permet donc pas de sacrifier la personne à un être abstrait et métaphysique. Les raisons du cœur, tout à fait valables, imposent de rejeter le panthéisme et conduisent nécessairement à quelque forme de théisme ou tout au plus de panenthéisme. Il en est de même de l'amour : loin de s'identifier avec le phénomène de l'absorption, du sentiment de l'identité (*Einsfühlung*), et de favoriser une conception moniste de l'univers, il implique la spontanéité de la personne qui franchit les bornes du moi égoïste.

D'une manière générale, avons-nous dit, ce sentiment de l'unité n'atteint pas les sphères supérieures de la pensée, mais le domaine de la vie organique ; aussi cette conception se développe-t-elle dans les civilisations naturistes, là où, comme dans l'Inde, l'homme se sent intensément être une partie de l'univers animé d'une vie ample et profonde. C'est là aussi que règne une morale fondée sur cette unité. Au contraire, la conception juive, celle des Grecs et des Romains, avec des nuances, distinguent toutes nettement la réalité spirituelle de l'homme d'avec l'univers matériel ; mais la conception grecque reprise par la scolastique, souligne l'ordre hiérarchique des êtres, même matériels.

Ces idées restent dominantes dans le Christianisme ; M. Scheler croit trouver dans des dogmes comme celui de l'Eucharistie et celui de l'incorporation au Christ, des traces du sentiment de l'unité ; mais ici ce sentiment est fondé sur l'amour spirituel de la personne. Tandis que la scolastique s'est attachée à la notion grecque, aristotélicienne, et que le protestantisme a accentué la séparation entre l'esprit et la matière, saint François d'Assise a vécu dans une véritable fraternité avec toutes les créatures. Sans faire de théories, mais par sa vie il a opéré une synthèse unique de l'amour du Christ et de celui de la nature. C'a été l'originalité profonde de son existence.

Du reste, si la sympathie diffère du sentiment de l'unité, elle n'est pas sans relations avec lui. Ce dernier fonde (logiquement) l'identité de sentiments (*Nachfühlung*), et celle-ci la sympathie ; la sympathie fonde l'amour de l'humanité, enfin celui-ci fonde l'amour spirituel, supra-terrestre, « acosmistique » dégagé de la matière ; car on ne peut aimer le prochain, quel qu'il soit, comme personnalité et pour Dieu, que si l'on a reconnu à tout homme le caractère de personne spirituelle, si on cesse de diviser les hommes en amis et ennemis, hommes libres et esclaves par nature. Aussi, en fait, le Christianisme n'a-t-il pu éclore que dans le milieu préparé par la prédication des derniers prophètes juifs et par le sentiment de l'humanité dans le monde grec et romain ; ce sentiment de l'humanité à son tour avait remplacé le sentiment traditionnel : amour des concitoyens et des amis, haine des ennemis, estime des hommes libres, mépris des esclaves ¹⁾).

Ces sentiments ainsi définis et superposés doivent être coordonnés et développés harmonieusement. Tous contribuent au perfectionnement normal de la personnalité

1) Inutile de nous arrêter à faire remarquer ici et ailleurs les simplifications que M. Scheler fait subir à l'histoire et les interprétations assez subjectives qu'il en donne.

humaine, depuis le sentiment de l'unité avec la nature, l'identification « cosmovitale », jusqu'à l'amour le plus spirituel. De ces sentiments et de leur destinée idéale on peut même déduire une morale. Cela est vrai déjà du sentiment d'unité avec la nature ; là où il s'atrophie, la nature est considérée au point de vue du pur mécanisme, la civilisation devient uniquement industrielle et commerciale, la rudesse et la cruauté se développent. L'amour spirituel est lui-même lié à des conditions terrestres. Reconnaître sa présence en elles, voir en particulier dans l'activité reproductrice la manifestation de la vie universelle et de Dieu, dans l'amour même physique le symbole et le moyen de l'amour personnel, tel est, selon M. Scheler, le principe de la morale sexuelle. Celle-ci dépend essentiellement de l'union mystérieuse de personne à personne¹⁾.

C'est du reste le caractère personnel de l'homme qui domine toutes les relations humaines, solidarité des membres de l'humanité entre eux et avec Dieu. L'homme est essentiellement une personne ; son individualité, loin d'être un simple accident de sa nature spirituelle, dépend de sa constitution et de son origine dernières. Chaque essence humaine, comme telle, est une partie de l'essence divine et donc éternelle ; ce qui ne veut pas dire que son existence est également divine et éternelle. Ainsi M. Scheler pense échapper au panthéisme. La destinée idéale de toute personnalité finie, humaine ou angélique, consiste à réaliser dans son existence empirique les caractères de son essence éternelle. Venant toutes de Dieu, les essences y ont un centre personnel où elles peuvent converger et s'unir entre elles aussi bien qu'avec lui.

Inutile de chercher à un sentiment si profond et si irréductible une origine empirique et contingente ; comme

1) Dans les développements qu'il donne à ces pensées comme ailleurs lorsqu'il touche aux questions d'histoire, M. Scheler ne se montre pas très exactement informé : sa description de l'enseignement des théologiens à ce sujet ne répond pas à la réalité, plus complexe, au reste, que l'auteur ne le croit.

disposition générale, il est nécessairement donné. Les tentatives de l'expliquer par l'évolution de la vie grégaire sont dénuées de toute valeur. Il n'y a d'évolution que pour l'actuation de cette capacité innée et pour les formes particulières et l'intensité différente qu'elle peut acquérir chez les individus et les peuples.

Les moralistes anglais modernes ont presque tous ramené l'amour à la sympathie, en le faisant dériver de la bienveillance. Erreur qui méconnaît l'ordre vrai de ces phénomènes et leur valeur. La sympathie est un sentiment, l'amour est un « acte ». C'est l'amour qui est le fondement de la sympathie, qu'il s'agisse de partager les peines ou les joies. Si je ne puis aimer individuellement l'homme auquel je compatis ou avec qui je me réjouis, il faut du moins que j'aime un objet plus vaste dans lequel je puisse le considérer, la patrie ou l'humanité, par exemple. La différence entre la bienveillance et l'amour est si bien sentie par tous que, séparée de l'amour du sujet individuel auquel elle s'adresse, la compassion humilie. Elle n'a sa valeur morale que par l'amour qui l'inspire.

Nous nous trouvons ici en face de deux nouveaux phénomènes premiers, l'amour et la haine, aussi irréductibles que la sympathie à des éléments plus simples. Ils ne sont point, par exemple, le plaisir ou la douleur que cause un objet, encore que l'objet aimé ou haï puisse être une source de plaisir ou de douleur. Ce sont des « actes », des faits de conscience spirituels ; ces actes sont tout autres que ceux de connaissance ou d'évaluation ; ils peuvent fonder des valeurs, mais leur objet propre est toujours, non la valeur elle-même, mais ce qui la possède. Ce sont des actes immédiats, qui ne présupposent pas même un jugement sur leur objet ; ce jugement est trouvé après coup. Aussi le rationaliste le traite-t-il d'aveugle, sans se douter que les yeux du cœur ne voient pas moins que ceux de l'entendement.

Ce ne sont pas non plus des tendances vers un bien. Ce ne sont pas davantage des actes relatifs, supposant un rap-

port à autrui : on peut s'aimer soi-même, tandis qu'il est impossible de sympathiser avec soi-même. L'amour n'est pas un phénomène social, encore qu'il puisse s'adresser à une société ; mais tout sentiment social n'est pas de l'amour, et l'amour d'un individu peut coexister avec l'aversion pour la société dont il fait partie.

Que sont donc enfin l'amour et la haine ? Essentiellement des mouvements, des activités dirigés vers un objet susceptible de « valeur ». Mais l'amour tend à s'élever et à élever cet objet vers des valeurs plus hautes, tandis que la haine tend vers le bas, veut déprimer l'objet haï. Ce n'est pas le bien ou la valeur qui est l'objet de l'amour, c'est l'objet lui-même ; autrement l'amour serait intéressé et lié à la présence du bien. Le but de l'amour n'est pas non plus la production des valeurs, bien que, en fait, celle-ci résulte souvent de l'amour. L'amour se suffit à lui-même. Il peut se porter vers le bien, le beau, le vrai ; mais ce qui lui confère sa valeur morale, ce n'est pas un de ces objets, c'est uniquement la personne comme telle. Seules les valeurs essentielles à la personne sont vertueuses et elles déterminent la moralité. « L'amour de la valeur personnelle, c'est-à-dire de la personne comme réalité et à travers la valeur personnelle est l'amour moral au sens essentiel du mot » ¹⁾. Il ne se porte donc pas sur les caractères particuliers de telle ou telle personne, mais sur la personne elle-même, qui est toujours plus que ces caractères. C'est le cœur qui atteint la personnalité, alors que l'analyse intellectuelle la laisse toujours échapper.

La nature de l'objet de l'amour détermine la « forme » de celui-ci : amour spirituel de la personne, amour vital ou passionnel. Ce qui est seulement agréable ou utile ne peut être objet d'amour proprement dit. L'amour le plus élevé

1) « Die Liebe zum Personwert, d. h. zur Person als Wirklichkeit durch den Personwert hindurch, ist die sittliche Liebe im prägnanten Sinne » (*Op. cit.*, p. 191).

s'adresse évidemment à la personne suprême, à Dieu. L'amour est encore susceptible de qualités diverses dans la manière même dont il se porte vers son objet ; de là résultent ses diverses espèces.

On le voit, ici comme plus haut, ce qui domine toute la théorie de M. Scheler, c'est l'idée d'un mouvement propre de l'âme, d'une intention spirituelle, qu'on ne peut ramener à aucun autre sentiment et à plus forte raison à aucune impression purement sensible ; l'amour est un acte spontané sortant des profondeurs de la personnalité et capable d'atteindre la personnalité étrangère. Sans doute, il est conditionné dans son apparition et son évolution par des faits d'ordre sensible et des réalités corporelles, mais on ne peut l'y réduire. Aussi les théories naturalistes qui n'y voient qu'un développement de la sympathie, de l'imitation, de l'instinct, individuel ou grégaire, sont-elles sans pertinence. Elles méconnaissent l'essence même du phénomène en question. La théorie de Freud en particulier, malgré les lumières qu'elle pourrait jeter sur le développement du caractère individuel et de la destinée psychologique de chacun, reste prisonnière de conceptions simplistes, qui ne peuvent avoir de place dans une vraie étude de l'âme. Elle ne tient pas compte de la finalité propre des actes de l'âme et de son développement normal ; les théories de la censure et de la sublimation en particulier sont une alchimie inintelligible qui ne tient aucun compte de l'idée même de la morale et de son existence. Tout ce système reste sous l'emprise de l'empirisme mécaniste.

A plusieurs reprises nous avons parlé des relations des personnes entre elles. On a supposé que cette communication entre esprits différents était immédiate, que la raison et surtout le cœur connaissent la personne étrangère aussi directement que le monde matériel. Cette doctrine de la

perception directe du moi étranger heurte bien des préjugés, mais elle touche à des problèmes importants, non seulement de psychologie et de métaphysique, mais de morale sociale ; il est clair que les rapports de l'homme avec ses semblables apparaissent dans un tout autre jour quand on les considère comme donnés d'emblée ou comme ajoutés par une réflexion étrangère au donné primitif.

On peut distinguer plusieurs problèmes, trop confondus jusqu'ici. Le rapport entre l'individu et la société est-il accidentel ou essentiel ? Question ontologique. De quel droit un individu déterminé affirme-t-il l'existence d'une société en général ou d'un moi étranger quelconque ? Question de logique et de critique de la connaissance. Quelle est en soi l'origine de la connaissance de la société et de l'existence d'autrui ? Quels sont les actes essentiellement présumés à cette connaissance ? La connaissance d'autrui exige-t-elle par exemple l'idée d'un moi, celle de Dieu, celle de la nature ? Question de psychologie transcendante, non de simple psychologie génétique. Cette dernière vient à son rang : quel est pour l'individu le point de départ de la connaissance de l'autre ? Est-ce la réflexion sur lui-même, est-ce la saisie directe de la personnalité étrangère liée à un corps animé ? Il faut enfin compléter les thèses de critique et de connaissance par une théorie métaphysique du rapport entre l'âme et le corps et enfin par l'étude des relations de valeur entre les individus et la communauté.

Pour M. Scheler, un individu entièrement isolé en lui-même, un « Robinson » psychologique et moral est impossible. Il est absurde de se dire : Il n'existe pas de société et je suis seul au monde. L'idée d'autrui et de son existence est essentiellement connexe à celle du moi propre. Il y a en chacun de nous une disposition native à entrer en contact avec d'autres ; elle existe au moins comme un vide du sujet ; si les circonstances qui la satisfont sont contingentes, elle est, prise en soi, absolument nécessaire.

C'est par une interprétation spontanée et directe de signes corporels animés, et surtout de ceux qui sont l'expression des sentiments et des pensées que ce contact actuel s'établit. N'est-ce pas ainsi que les animaux, privés pourtant de la réflexion et de l'aptitude à conclure par raisonnement, se connaissent les uns les autres ?

Le raisonnement par analogie ou encore la pénétration des sentiments (*Einfühlung*) auxquels on attribue d'ordinaire ce rôle chez l'homme ne répondent pas aux exigences de la description phénoménologique. Ce n'est point par un détour laborieux, mais directement que nous lisons dans les regards l'expression de la tendresse, de la sympathie ou de la colère. L'enfant en bas âge réagit déjà à ces expressions, sans que personne le juge capable de réflexion ou de raisonnement par analogie. Les sentiments, comme les pensées d'autrui peuvent parfaitement se communiquer, et ce sont bien les mêmes actes qui se trouvent dans deux consciences ; ce ne sont pas seulement, ainsi que le veut la psychologie courante, des actes plus ou moins semblables, dont il est toujours impossible de dire jusqu'à quel point ils le sont. Il est faux de dire que le moi personnel est donné le premier et que nous ne connaissons directement que le corps des autres hommes ; nous percevons le corps animé, les signes des états d'âme, et nous les interprétons directement comme nous le faisons des points de repère que sont les données sensibles qui nous font connaître le monde physique. C'est toujours la même erreur qui prétend nous enfermer dans le sujet. Comme s'il était seul réel et comme si nous connaissions parfaitement notre propre moi ! Alors que la connaissance que nous en avons ne se développe et ne se précise qu'au contact des autres hommes et de la nature. Tous ces faits supposent évidemment entre l'âme et le corps une union autre que l'interaction ou le parallélisme psycho-physiologique ; le corps doit être une sorte d'écran qui laisse passer les manifestations caractéristiques de l'âme et permet de saisir l'unité de cette dernière.

Le livre de M. Scheler touche à bien des questions ; il est souvent malaisé de suivre l'auteur dans les développements un peu sinueux de sa pensée. Mais l'unité foncière de son dessein se dégage assez clairement ; nous avons cru pouvoir nous borner dans les pages qui précèdent à la mettre en évidence ; une critique sommaire serait d'assez peu d'utilité et un examen approfondi prendrait de tout autres proportions. Mais à coup sûr il n'est pas indifférent de voir une aussi forte opposition spiritualiste à toutes les psychologies issues du matérialisme et de l'associationnisme. M. Scheler a esquissé, malgré les obscurités d'une pensée souvent compliquée et les lourdeurs d'une langue abstraite, une psychologie réellement vivante, qui ne redoute pas les réalités spirituelles. Il est curieux de constater l'orientation volontariste de cette doctrine. Sa théorie de l'amour se rattache manifestement à la conception que le P. Rousselot appelait « extatique ». Dans la question de la connaissance de la conscience d'autrui il rejoint, à son insu, semble-t-il, les conclusions de M. Alexander et d'autres réalistes anglais et américains ; et il y aura sans doute lieu, sans adopter toutes ces idées, de reviser les théories courantes à la lumière de leurs critiques. La vision hiérarchique du monde et surtout du monde des esprits que l'auteur nous propose a d'incontestables mérites en face du mécanisme et du monisme ou des doctrines timides qui n'osent risquer une synthèse ; l'outrance de ce spiritualisme s'explique en partie par cette réaction même. En tout cas, on aimera la tendance réaliste qui, malgré certaines apparences contraires, inspire cette phénoménologie de la conscience.

R. KREMER, C. SS. R.