

La valeur européenne du formalisme

»In I. Kant lebt etwas von dem Geiste jener großen Gesetzgeber Moses, Lykurg, Solon, welche die Menschheit zu verehren nie aufhören wird« (GW I, 354).

La critique du formalisme par Scheler vise Kant principalement. Or Scheler a fortement loué Kant. Particulièrement dans un article: *Kant und die moderne Kultur* (1904) aujourd'hui publié dans *Frühe Schriften* (GW I). Cet article est antérieur au *Formalismus*. Mais l'éloge de Kant se retrouve souvent dans Scheler. S'agit-il simplement d'une dévotion envers une grande figure de la tradition? Certes, Kant, ce n'est pas seulement le formalisme, et la louange pourrait s'adresser à tout ce que Kant représente en dehors du formalisme. Mais la question du formalisme lui-même n'est pas simple, elle ne se laisse pas oublier. En s'attaquant au formalisme Scheler touche à l'une des grandes caractéristiques de la culture européenne.

Scheler est d'accord avec Nietzsche sur un point: le « Verstand », c'est la « volonté de puissance » qui, en Occident, s'autonomise et tente de se substituer à la « Vernunft »¹. La « science positive », en ne retenant que les relations (*Beziehungen*), qui permettent la maîtrise des choses, est déjà « formelle » par là même. Toute chose est « remplaçable » (*ersetzbar*) par une autre. Or Scheler loue Kant d'avoir été le fondateur de la culture européenne moderne. Sans doute (contrairement à Nietzsche) Kant n'identifie-t-il pas Verstand et Vernunft, et la Vernunft, en sa totalité, conserve-t-elle chez Kant la « direction », *die Führung*: il y a pour Kant une vérité propre à la raison, au delà de la vérité du Verstand, de la vérité propre à la volonté-de-puissance. Kant, en donnant tout son rôle au Verstand, à la « science positive », ouvre un champ immense au formalisme des ambitions de la modernité européenne, mais en même temps il laisse aussi, en revanche, un

¹ Cf. GW XV, 157.

champ au formel de la raison, en dehors de tout recours à l'*Über-natürliches*, et en dehors du *Verstand*: une activité forte, et libre à l'égard de toute *Autorität*, une autonomie du *lumen naturale*, en dehors à la fois de la science positive et de l'*Übernatürliches*, une pensée qui sera formelle pour une grande part. Cela, précisément, caractérise aussi pour Scheler la *Neuzeit*, qui ne se limite plus ainsi à l'activité du *Verstand* mais s'étend, dans son activisme même, jusqu'à la *Vernunft*, et à l'indépendance complète à l'égard de tout pré-donné, concepts ou choses. Scheler, si souvent critique à l'égard de la modernité, par ce biais confesse son admiration pour au moins quelques-uns de ses aspects.

Surtout, le formalisme, qui est l'une des grandes caractéristiques de la modernité, en est certainement aussi l'une des forces vives. « Science positive » et formalisme sont liés. Mais sont aussi liés formalisme, formes, formel, apriori. Le formalisme ne peut pas être simplement du négatif. Scheler sait que le formalisme est non seulement une base de la modernité mais un moyen pour Kant, dans le cadre d'une problématique, qu'il désigne lui-même comme celle de l'« idée d'une éthique absolue »² (« die Idee einer *absoluten* Ethik »). Scheler accepte aussi absolument cette problématique, qu'il déplace seulement sur le terrain de l'éthique matérielle (« und zwar *materialer* Art »). Or rien de plus difficile à réaliser qu'une telle éthique dans la finitude. Surtout quand on entend la finitude à la manière de Kant, tel du moins que Scheler le comprend: non seulement faiblesse des forces trop humaines de la raison (et ensuite, pour Scheler, du « cœur »), mais limitation insurmontable par quelque secours ou grâce que ce soit, en raison du caractère inachevé du monde, dont, dès lors, les contenus ne peuvent qu'être anticipés « formellement ».

La *Logik* (1905/06, GW XIV) abordait déjà ces questions. Scheler refusait les « significations en soi », le « platonisme » des vérités déjà toutes faites: les formes de la pensée et le devenir historique, dans leurs relations, devaient donc assumer le rôle exclusif de l'établissement du sens dans la finitude, sans aucune garantie extérieure. Or la finitude, c'est l'impossibilité d'une domination exercée sur les « contenus ». Il faut que le monde « devienne » d'abord (et il reste beaucoup de « non-devenu »!). La rupture avec l'ancienne culture s'est produite, du reste, au milieu de l'évolution de Kant, qui fut

² Cf. GW I. Jusqu'à l'époque récente, le « relativisme éthique » a dominé (« mit Ausnahme des formalen Absolutismus Kants »!).

d'abord pour Scheler un homme de la première époque de l'*Aufklärung*, qui supposait encore un monde, une société, un homme « stables », susceptibles d'explications courtes et définitives, de progrès calculables vers un « état » de bonheur définitif. La « nouvelle culture », au contraire « die neue Einsicht » (GW I, 356) de l'Europe admet au contraire brutalement que « le monde tout entier, intérieur et extérieur, nature et moralité » n'est pas un « ordre donné, établi » ou « quelque chose de simplement fondé en soi » (« etwas schlechthin Insichbegründetes »), mais un monde « inachevé » (« die unvollendete Welt »). Auparavant, il y avait au moins des concepts absolus qui constituaient à leur manière un « Gegebenes » pour l'« intelligence ». Le devenir réel fait disparaître tout cela. Telle est la conscience philosophique de Kant pour Scheler. Mais, deuxième aspect: malgré cela, le scepticisme et le relativisme sont exclus. Au-dessus de toutes les expériences futures d'un monde inachevé, tout savoir, y compris celui du cœur, ne peut être que formel: l'esprit découvre que dans ce qu'il a produit, au cours de son expérience (Scheler dira de son « travail », *Arbeit*), il dispose de principes explicatifs qu'il prétend pouvoir projeter au devant de « toute expérience possible » future. Scheler aperçoit bien la situation de la finitude: si le devenir est réel, si l'« héralclitéisme » est plus qu'une simple *Weltanschauung* dans un monde sans véritable renouvellement, c'est non pas « régressivement » qu'il faut procéder pour aller chercher des principes d'éclaircissement (l'esprit s'enfermerait vainement dans quelques situations historiques), mais « progressivement », au cours même de la création des expériences, de toutes les expériences. Dans la finitude, on est réduit à penser avec les contenus dont on dispose, toujours limités, toujours relativement vides.

La relation entre formel et formalisme est complexe chez Kant. Surtout dans la métaphysique, qui met en jeu la finitude. On pense le « positif » avec du « négatif », comme disait Kant dans le cas, par exemple, très significatif pour la finitude, de la pensée de « la fin de toutes choses » (*Das Ende aller Dinge*, 1794). Comment penser cette « fin de tout temps », demande Kant, sinon en envisageant seulement le « cours moral des choses » relatif à la valeur morale ultime des hommes? Or notre raison ne peut penser que formellement le « jugement dernier »: personne ne peut faire le compte moral de quiconque ni de lui-même! Mais nous pouvons concevoir formellement le problème. Et cela est positif. Le formalisme serait alors une tentative audacieuse mais illusoire pour accroître la force de pensée du

formel dans la finitude: absolutiser quelques contenus dans tous les domaines, par exemple, comme dit Scheler, en supposant qu'ils sont les « fonctions » de quelque « sujet », Je, mythique. Mais la question du formel dans la finitude, et pour une culture qui croit à un devenir réel d'un monde inachevé, demeure intacte.

Ce que Scheler appelle « die Übung und Vervollkommnung des Herzens » (GW XV, 161), l'affinement (*Verfeinerung*) du sentir, est aussi un devenir pendant lequel la pensée reste « formelle », partiellement « vide ». Il faut tenter, en effet, dans la finitude, comme Kant, une « éthique absolue » ! En 1927 (*Aphorismen aus der Spätlehre*, GW XV, 181), Scheler indiquait que tout ce qu'il est possible de faire est un *Vorentwurf*, un « avant-projet » du « royaume des valeurs ». Il rappelait ce qu'était « l'erreur de Platon » : « Für ihn war Natur Anlaß, um ewige geometrische Wahrheit zu gewinnen ». « Das Reich der Werte » schelerien ne sera donc pas un simple « être de participation », pour lequel l'histoire serait seulement une « occasion » (*Anlaß*) : « Für uns ist reine Mathematik als Ganzes nur *Vorentwurf wesensmöglicher Natur*. Dasselbe gilt für das Reich der Werte. Es ist <Vorentwurf> für eine mögliche zu schaffende historisch gesellschaftliche Ordnung – nicht ein Sein der Anteilhabe, zu dem Historia nur Anlaß wäre ». Une problématique majeure se cache derrière la question du « formalisme » : la nécessité d'un formel sans formalisme. Sans doute est-ce pourquoi Kant demeure pour Scheler une référence essentielle.

Europe, Occident, modernité, *Neuzeit* : l'absolutisation du logique, du déductif, de l'application de principes à « toute expérience possible », en est, pour Scheler, une caractéristique. En est-ce une valeur ? Sans doute, si l'on admet que toute grande aire de culture existe par ses grands caractères, avec même leurs excès. Le formalisme permet de « travailler » jusqu'à l'« activisme », en « méprisant », en « dédaignant » tout ce qui dans le réel résiste aux « buts » librement choisis. L'École de Francfort devait accentuer encore sur ce point la critique de la « raison occidentale », tenue également pour l'un des axes de la « réussite » européenne. Pour Scheler, le formalisme est une valeur négative surtout parce qu'il rend « aveugle » (*blind*) à la richesse de l'expérience, au monde même. Alors, valeur absolument négative, en définitive ? Pourtant il ne faut pas confondre « formalisme » (qui n'est que l'absolutisation du formel, de la déduction) et « intellectuelisme ». L'« Intellect » est le plus dangereux. Produit de la vie adaptative, il transforme la raison en simple habileté engluée dans

la matière. Il faut donc, déjà, revenir au formalisme en ses formes les plus nobles. Celles de Kant. Certes d'une certaine façon, il est puéril, de mettre le formalisme au fondement de l'action, comme fait Kant: comment oser prétendre que le simple devoir d'imposer purement et simplement aux projets humains la règle de l'universalité logique permettra de résoudre les problèmes imposés par la « matière » de l'expérience et de l'histoire? Comme le dit Scheler, le formalisme, c'est à la fois « trop » et « trop peu »³. Ce sont là, déjà, les thèmes majeurs des premiers écrits de Scheler (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900), GW I). Trop, car c'est trop demander que de demander à l'individu de se placer sans cesse, lui, simple particulier, au point de vue de l'universel, alors qu'il s'agirait le plus souvent d'agir simplement conformément à une valeur particulière. Trop peu: car c'est condamner les hommes à vivre avec des concepts, des sentences, des commandements qui sont des sortes de « spectres », de fantômes, d'ombres (*Schatten*, GW I, 262), en dehors des problèmes réels de chaque époque, en dehors du « travail » pris en son sens le plus large, du « combat » (*Kampf*) avec les « résistances » du monde. Néanmoins, il existe un formalisme noble, celui de Kant, car le formalisme proprement dit entre simplement dans le cadre « formel » (voici les formes de la pensée préservées du formalisme!) de la tentative de réaliser l'« idée » de l'« éthique absolue », c'est-à-dire celle qui refuse le « relativisme », l'« historisme ». Dans l'article *Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*, en 1914 (GW I), qui est une sorte de commentaire sur son propre *Formalismus*, Scheler présente Kant comme le seul penseur qui ait pendant longtemps maintenu au premier plan cette « idée » d'éthique absolue. Car sous des formes multiples, l'on a souvent, parmi les modernes, « absolutisé » l'éthique « dominante », celle du moment, alors que l'on voulait, soi-disant, « fonder » la morale de façon solide. Ainsi, pour Scheler, existe une grande dualité dans Kant: d'une part, il a méconnu (c'est l'essence du « formalisme » selon Scheler) qu'il existait d'autres « forces de la connaissance » que celles de l'entendement, de la raison logique et

³ « Formale Erkenntnisprinzipien sind, sofern sie absolut für alle mögliche Erfahrung gültig sein sollen, zu *reich an Inhalt*, um diesen Anspruch durchzusetzen [...] Zu einer tatkräftigen Anwendung innerhalb der positiven Wissenschaft und des positiven sittlich-praktischen Handelns sind sie zu *arm an Inhalt*. » (GW I, 285).

même transcendante: en particulier les forces du « sentir » (« noch andersartige Erkenntniskräfte im Menschen »! GW XV, 50). Il existerait une autre « objectivité » que l'objectivité théorique. D'une certaine manière cette « objectivité » schelérienne des valeurs est destinée par lui à remplir le cadre bien vide de l'« idée » d'« éthique absolue » introduite par Kant.

Mais la tâche est difficile: comment l'éthique matériale peut-elle effectivement donner un « contenu » suffisant à l'idée « formelle » d'éthique absolue? Scheler est devant le même problème que Kant: le dépassement du « formalisme », car toute « idée d'éthique absolue », même si elle se veut matériale, qui croirait disposer déjà d'un contenu suffisant pour affronter le devenir, risque de verser dans le formalisme. L'« idée » Kantienne de l'éthique absolue étant fondamentale, il faut lui donner un autre « contenu » que celui de Kant. Mais la même difficulté s'impose: devant le devenir des valeurs dans un monde inachevé, même l'« ordre hiérarchique des valeurs » reste formel, ce que Scheler admet du reste.⁴

Ainsi on ne sort pas facilement de la relation forme-contenu! Combien de temps l'éthique matériale restera-t-elle, elle-même, en grande partie formelle, car même si le sentir nous donne accès à l'absolu des valeurs, nous savons, qu'en fait, c'est-à-dire réellement, le « contenu » de cette éthique matériale restera « formel », en grande partie « vide », peut-être même « aveugle », lui aussi. Par exemple: je « sens » que la vie, telle vie même sont des valeurs plus hautes que la technique, je « sens » que l'esprit, telle expérience de l'esprit, sont supérieurs à la vie, mais, pour une grande part, je ne sais pas encore vraiment ce par quoi la vie vaut (son intensité, sa générosité, etc.?). Il existe donc un problème de relation entre forme et contenu dans l'éthique matériale même: cette relation, continuellement changeante, selon Scheler, entre forme et contenu, joue ici encore. Pour Scheler, toute forme n'est qu'un contenu capable (provisoirement le plus souvent) d'éclairer, d'expliquer, d'autres contenus. Que reste-t-il du formel quand on le débarrasse du formalisme? On ne peut sortir totalement du formel, c'est à dire d'un « vide » relatif, parce que, dans la finitude et dans un monde inachevé, nous ne disposons jamais de

⁴ « Die *historische* Form des *Eindrings* in die metaphysisch-absolute Wertewelt durch die Geschichte der Ethosformen der Zeitalter und der Gruppen, ist eine im Wesen dieser Wertewelt (von der die Wertordnung nur die formalste, generellste apriorische Verfassung angibt) und ihres zeitlosen Werdens selbst angelegte [...] »; GW VIII, 154.

tous les contenus, parce qu'il faut néanmoins aller « au devant » de l'expérience (*Entwurf, Vorwurf*), de l'histoire, du devenir, avec certaines « forces de pensée » (l'apriori), même dans le cas de l'éthique matériale. Et même dans le cas où nous avons renoncé à rêver sur le « suprasensible », où nous voulons rester dans les limites de l'expérience, comme disait Kant, ici, dans le cadre de l'expérience intuitive des valeurs. Il existe un problème de la relation entre forme et contenu même quand nous renonçons à tout autre « absolu » que celui des valeurs mêmes.

Ce fut une naïveté de l'*Aufklärung*, en effet, que de croire qu'il suffirait de se limiter à l'expérience, de sortir des confusions, des rêveries sans fin sur l'absolu, sur le supra-sensible, pour que l'entendement, basé sur l'expérience, discerne avec facilité les grandes clartés du petit monde fini. La question est ici: qu'impose le devenir du monde fini, l'« histoire » à la pensée finie? Rien de plus vague, de plus « formel » que les interprétations du « devenir ». Devenir de la pensée, devenir de l'homme? Quelle sorte de *Werdegang*, de devenir réel, pour le monde fini, pour l'absolu lui-même? Scheler n'accepte ni le relativisme absolu ni son opposé, à la façon antique ou médiévale, d'un devenir comme simple passage dans la « matière » (corruption et souffrance) d'êtres liés à leur destin par leurs natures soi-disant fixées de toute éternité. Il faut donner au devenir, qui englobe tout, toute son effectivité: « Dans le temps absolu il n'y a aucune répétition du même. Tout y est nouveau ».⁵ Comment prend place ici l'apriori? Comment jouent les relations vide relatif-plein relatif, forme-contenu, d'une pensée formelle sans formalisme? Pour Scheler, l'essence n'est que « la manière dont quelque chose est »⁶, cela concerne aussi le « monde des valeurs », et cette « manière » est un formel toujours indéterminé, une pensée formelle sans auto-absolutisation formaliste, subjectiviste ou ontologique.

Certes, il ne s'agit plus de primat de la forme-universalité, des formes de la logique formelle comme l'identité (les seules vraiment sans contenu, remarque Scheler), mais d'une pensée formelle, correspondant à un apriori « vivant » et faite de « *Ideenzusammenhänge* » (GW I, 286), de complexes d'idées, comme dit Scheler. L'apriori qui

⁵ « In der absoluten Zeit gibt es keine Wiederholung desselben. Da ist alles « neu » und alles ist nur durch die ganze Kette des Verlaufs bestimmt » (GW XV, 186).

⁶ « Die Weise, wie etwas ist, und sein Wesen, sind untrennbar » (GW XV, 187).

permet de « travailler » le monde au sens d'une tentative pour le transformer autant qu'il est possible selon le bien.

Ideenzusammenhänge, dans le domaine pratique comme dans le domaine théorique. Kant lui-même en a donné l'exemple. La métaphysique « négative », qui refuse toute ascension visionnaire dans le suprasensible, utilise néanmoins tous les contacts avec l'absolu que l'on peut avoir, selon Kant, dans la finitude même, pour penser formellement celle-ci: la liberté réduite à l'accomplissement du devoir selon la règle, à la fois, donc, saisie absolument et pensée formellement car « inconceptualisable », permettrait selon Kant de s'élever d'un coup au dessus de la vie instinctive (de la vie tout simplement!), de se situer en dehors d'elle, en évitant tout risque de « corruption », de faiblesse humaine. Scheler relève que le formalisme Kantien du devoir possède un contenu: l'action est saisie selon un contenu déterminé et très limité, elle est éthiquement définie par la seule qualité du vouloir, qualité comprise elle-même comme force logique d'universalisation: c'est un « préjugé sans fondement que de faire exclusivement du vouloir le porteur des valeurs éthiques »⁷. Or ce contenu, qui est paradoxalement chez Kant « matériel » est aussi « formel », non plus au sens de la logique formaliste, mais de l'apriori indéterminé, du contenu partiellement vide et aveugle, dans la mesure où il tente, en fait, hypothétiquement, de concevoir la « supériorité » de l'homme sur la nature, d'une manière radicale, mais indéterminée, non-conceptualisable pour Kant lui-même. Le même problème formellement défini se retrouve du reste dans Scheler: la possibilité d'un mode d'existence absolument non-instinctif. Dans Scheler, ce problème s'oriente vers le sentir d'une suite de valeurs qui, sans être encore les valeurs spécifiques de la personne ou du sacré, attestent néanmoins, au contact même des instincts, une aptitude à « culminer » (*übergipfeln*) juste au dessus de la nature: l'homme « maîtrise » (*meistert*), « admire », (*bewundert*), « explore » (*erforscht*, GW XV, 159). La valeur de ces modes d'être réside bien dans le pouvoir, à travers la matière même, au sein même du « terrestre », de prendre au sérieux des activités qui ne visent pas principalement l'utilité ou la jouissance. Cela suffit-il à faire de l'homme un être vraiment « à part », « séparé » de la nature, tout en demeurant proche d'elle, en relation de sympathie même, comme le croit Scheler? Pour Kant, la

⁷ « [...] ein unbegründetes Vorurteil, wenn Kant und andere ausschließlich das Wollen zum Träger sittlicher Werte machen [...] » (GW I, 403).

liberté à l'égard de la vie instinctive n'existe que par le devoir. Avec Scheler, la séparation entre les niveaux de valeurs, et leur subordination réciproque, demeure un formel encore indéterminé, comme N. Hartmann l'avait noté entre les valeurs éthiques et religieuses.

En fait, la question de la distinction de l'homme en face de la nature (« Der Mensch ist das am meisten unterschiedene, am meisten geschiedene Wesen der Natur »; GW XV, 159) demeure formelle en ce sens que même les riches nuances de valeurs ne nous font pas encore sortir de l'argumentation, parce qu'il faut encore se contenter de « contenus limités », non seulement par suite des incertitudes du sentir mais en raison de l'inachèvement même du devenir naturel et humain: le devenir du monde ne semble-t-il pas, par exemple s'orienter vers une évolution où la vie semble « n'être là que pour la production d'une vie belle », pour le « perfectionnement du cœur » (Romeo et Juliette pris au sérieux!), le sérieux de l'« affinement » (*Verfeinerung*) remplaçant l'ascèse du travail comme *Gottesdienst*.⁸ Le formel de Kant est-il vraiment « dépassé » par le formel schelerien de la « personne »: cet apriori anticipateur qui saisit des « actes » qui sont « éthiques » sans être en rien des « actes du vouloir », comme pardonner, supporter, promettre, etc.? Le formel schelerien est plus vaste encore puisqu'il vise l'« action » qui serait, par elle-même, « porteuse de valeurs éthiques », une action directement bonne par elle-même?⁹

Le formel de Kant est, en effet, si bien un contenu, qu'il permet de penser formellement la finitude humaine comme ne pouvant éviter les fautes morales, et, tout simplement encore l'engluement dans le sensible, la *Verstrickung*, que par le recours à la règle d'universalité éthique. Il y a là un apriori, un formel, d'importance: toutes les dérives, les « décadences » dépendent-elles en définitive fondamentalement de l'emploi simple, mais radical, de notre liberté qui consisterait, par le recours à la logique de l'universalité morale, à nous situer d'un coup et absolument au niveau supérieur, non vital, de l'existence humaine finie? Seul l'acte de la liberté absolue, selon Kant, pourrait d'un coup situer l'homme à son niveau spécifique, sa *Bestimmung*, en quelque sorte prédestiné. Scheler lui-même, tout en renonçant au formalisme, a cherché un formel, parallèlement à Kant, dans le sentir

⁸ « Das Leben ist da nur zur Produktion « schönen Lebens » » (GW XV, 161).

⁹ « [...] Akte wie Verzeihen, Dulden, Versprechen usw., und die *Handlung* selbst, als Träger sittlicher Werte »; (GW I, 403).

des niveaux d'existence, dans le sentiment du devoir d'agir selon le bien et le mal senti dans toute leur opposition évidente et absolue dans les moindres occasions de l'existence, par des personnes singulières. Le formel de Kant permet de ne pas accuser hâtivement la raison, la technique, l'industrialisme, etc., de tout le mal multiplié dans et par l'Occident, si la rupture avec le monde instinctuel est indispensable à une existence éthique et repose sur le seul devoir formaliste qui, si souvent omis en fait, déchaîne l'intensification de l'industrialisme. Mais l'ensemble idéal formel de Kant se clôt très vite sur lui-même: impossibilité de « concevoir » la liberté en dehors du simple accomplissement formaliste du devoir. Scheler replonge le formel dans une pensée et un sentir ouvert sur l'expérience finie de la liberté elle-même, de son autonomie et de sa dépendance relatives à l'égard des déterminations. Quoi qu'il en soit, « l'ensemble idéal » (*Ideenzusammenhang*), formel bien plus que formaliste, de la métaphysique négative de Kant permet une conceptualisation formelle positive et effective de la condition humaine, quoique bien vide encore en raison de la limitation extrême des « contenus ». Car, Scheler le remarque à propos de la phénoménologie, les évidences des contenus varient selon les personnes, les sociétés et les moments: un contenu étroit, limité à l'extrême, comme dans le cas de Kant, est peut-être le contenu précis qui « fait le sens » au cours d'une visée: il y a toujours un point précis où une question « obtient son sens »¹⁰ (« ihren Sinn gewinnt »). On ne peut dire en effet que Kant, en posant la prépondérance logique, n'offre que du formalisme, si l'on admet, par ailleurs, que son formalisme se situe dans un questionnement où le « contenu », formellement énonçable comme la « dignité » exceptionnelle de l'homme, a sa place. On pourrait aller jusqu'à dire que le formalisme de Kant est inséré dans un formel qui repose lui-même sur un *Fühlen*, certes limité mais peut-être décisif pour l'*Ideen-*

¹⁰ Cf. GW X, 382. Scheler, dans un exemple remarquable, cherche à répondre à la question des « critères de la vérité ». Il dit: « Die Idee eines Kriteriums der Selbstgegenheit ist widersinnig, da alle Frage nach Kriterien ihren Sinn erst da gewinnt, wo die Sache eben nicht 'selbst', sondern ein 'Symbol' für sie gegeben ist ». Une pensée peut donc être décisive bien qu'elle ne dispose pas encore de tous les contenus possibles, en ce sens soit encore formelle. L'intérêt de l'« intuition » phénoménologique est d'obtenir un « Gehalt » décisif quoique parfois très incomplet (Est-ce le cas de la liberté de Kant relativement à la condition humaine? Est-ce le cas de sa métaphysique négative, qui pourrait être en ce sens très positive?). Mais rien ne garantit l'intuition phénoménologique, plongée dans le devenir du monde et des personnes! Pratiquement tout retombe dans le formel, mais un formel material.

zusammenhang de la question. De fait, Scheler semble admettre qu'il y a aussi chez Kant un début d'éthique « matériale » : ce à quoi Kant était sensible, selon Scheler, était « l'activité pour laquelle il cherchait des lois », le « domaine total de l'activité rationnelle », bien spécifique, « par laquelle il lui semblait seulement valable que les peuples, les nations, l'humanité vivent ». ¹¹ Le formalisme de Kant (la prépondérance du logique dans l'éthique) s'insère dans une pensée formelle, qui dispose d'un certain contenu, matériel, concernant la suprématie de l'homme sur la nature.

Dans le cas de Kant, en effet, le jeu forme-contenu concerne l'absolu (la liberté) présent dans la finitude (les instincts, l'expérience) : le contenu ne peut manquer d'être pauvre (Kant nous dit peu de chose en définitive sur cette liberté « absolue » !). Mais l'ensemble idéal formel obtenu par lui doit néanmoins permettre de fournir à l'homme un guide tout à fait suffisant, par sa mystérieuse radicalité formelle, un *Leitfaden* dirait Scheler, pour orienter l'homme, respectueux de sa dignité supra-sensible, dans le monde dangereux de sa propre nature et du monde. Le caractère radical, brutal même, de la rupture de la liberté avec le monde, chez Kant, rend peut-être inutile, malgré son caractère formel, bien vide encore, s'il est vraiment décisif, l'exploration de tous les contenus possibles concernant en particulier l'essence de la liberté et de ses relations multiples avec les conditionnements qui ont retenu, par contre, Scheler. Mais la phénoménologie de Scheler est hantée aussi, par delà l'espoir d'obtenir par grâce personnelle le moment décisif d'un sens, par l'idée de la totalité d'un phénomène. La véritable opposition du matériel au formel se situe ici sans doute : l'apriori schelerien doit exprimer, même dans la position de rencontre décisive entre le vivre et l'objet monde (« an der Berührungsstelle von Er-leben und Gegenstand »), le contact le plus dense et le plus vivant (« in diesem dichtesten, lebendigsten Kontakt »). Mais l'apriori risque de retomber dans le formel en étant alors plongé dans l'expérience effective du devenir absolu.

Scheler ne se situe pas, comme Kant, dans la relation sensible-suprasensible : au sein même de la finitude, réduite à elle-même, parler de formel signifie pour lui que nous sommes conscients du caractère toujours relativement « vide » de nos intuitions. Mais ce contenu toujours relativement vide (en ce sens nos concepts, pour parler

¹¹ « [...] das Gesamtgebiet der Vernunfttätigkeit überhaupt, um derentwillen es ihm allein wert schien, daß Völker, Nationen, die Menschheit leben » ; GW I, 354)

comme Kant demeurent « négatifs ») permet, néanmoins, de répondre positivement à l'aventure aléatoire du devenir au sens fort du terme. Tel est sans doute le sens de l'« apriori » que recherche Scheler dans ses écrits autour de 1900. Mais si, ensuite, son éthique « matérielle » lui permet de surmonter le formalisme logique de l'apriori, néanmoins cette éthique demeure en grande partie « formelle » encore, à la recherche de contenus décisifs. Sinon, Scheler n'attacherait pas autant d'importance à la coopération entre personnes, groupes, cultures, civilisations. D'une certaine manière, les problèmes se transforment: malgré l'apport de « contenus » de plus en plus riches. Les questions demeurent formellement posées. Au cours de l'évolution de Scheler, le contenu « matériel » lui-même se modifie. A cet égard les *Zwei Ergänzungstexte* et les *Aphorismen* (GW, XV) sont d'un grand intérêt: ils montrent bien les ouvertures possibles des grands résultats encore formels du *Formalismus*.

Quand on admet un apriori « matériel », il faut affronter, en effet, le problème de la connaissance effective du contenu de cet apriori. La solution de Kant était radicale: l'apriori disposait de l'universalité en devenant une fonction du sujet, qui disposait lui-même du jugement universel. Scheler écarte cette solution. Le Je de Kant est inutile, inopérant, imaginaire, peut-être même supposé pour « résoudre » ce problème. Mais alors comment affronter ce problème de la connaissance effective de cet apriori qui étant « matériel », en effet, est concret, riche, c'est-à-dire d'autant plus difficile à connaître. Car, même si l'intuition des valeurs est « absolue », elle est incomplète Scheler l'admet, elle est soumise à l'expérience humaine de l'histoire et à la valeur des personnes. D'une certaine manière la pensée des valeurs restera relativement « vide ». C'est-à-dire « formelle », même si elle n'est pas « formaliste ». Scheler l'admet: nous ne connaissons l'« *Ordnung* » des valeurs que d'une manière « formelle ». Il ne s'agit plus de penser le « suprasensible » avec la seule expérience. Mais avec les contenus aprioriques dont nous disposons, il nous faut tenter de penser la hiérarchie et le contenu des valeurs « objectivement », tels qu'ils sont. Plus que jamais une pensée formelle, certes non formaliste, est indispensable, même si elle ne doit être ni « logique » ni « dialectique ». Or, pour obtenir cette pensée qui exclut le « système », nous ne disposons plus de la sécurité, illusoire pour nous, les « modernes », des concepts « préKantiens », qui, en raison de leur portée ontologique, pouvaient surmonter facilement, grâce à une simple « logique formelle », les aventures de la contingence et de l'histoire. La pensée

« moderne » ne peut plus passer du « possible » au « réel » (GW I, 360). D'une certaine manière le sentir des valeurs et de leur ordre nous donne le réel directement: c'est la *sachliche Beziehung* par excellence. Le sentir des valeurs pourrait-il jouer le rôle que tenait à l'époque préKantienne la pensée conceptuelle ontologique? Il n'en est pas question pour Scheler: pas seulement parce que l'homme est un être de la finitude, de l'*Endlichkeit*. Mais la finitude est en devenir, et le monde même est dans le devenir. Il y aura de l'inachevé, de l'incomplet, dans l'apriori même. La pensée de l'apriori est vouée à un certain « vide ». Elle demeure fragmentaire, une « mosaïque »¹². Il lui faut, à partir de ce qu'elle est seulement, penser ce qu'elle n'est pas, ce qui est au delà d'elle-même, mais pas seulement à la manière d'une pensée « intentionnelle » (husserlienne?) qui n'aurait qu'à tourner la face du cube pour se compléter. Le contenu concret de l'expérience future, et son apriori, sont aussi éloignés de l'homme que l'était le supra-sensible de Kant, malgré le *Fühlen*. La pensée « objective » des valeurs ne peut manquer, en ce sens, d'être formelle.

Le « formalisme », pour Scheler, c'est fondamentalement l'oubli qu'il existe d'autres « forces de connaissance » que l'entendement (*Verstand*). Dépasser le formalisme, c'est donc introduire les qualités de valeur, le sentir. En ce qui concerne la raison elle-même, et le *Vers-tand*, le formalisme c'est la déduction (Kant!), l'*Ableitung*, de toute expérience possible à partir d'un contenu posé comme forme. Ou bien encore (GW I, 386): « l'éthique ne devra jamais plus se proposer le but faux consistant à établir, en n'importe quel moment de l'histoire, un formel unique, absolument valable et englobant toutes les valeurs éthiques possibles ». Il peut donc exister d'autres types de « formel », qui ne soient pas du « formalisme ». Et ce ne peut être qu'un formel, mais non formaliste, que Scheler se propose en tentant de fonder un nouvel « absolutisme éthique » (ibid.). Car l'éthique matérielle ne consiste pas seulement à faire appel à la conscience du sentir, mais elle correspond à la tentative de réaliser une « idée », celle d'une « éthique absolue », qui s'opposera au « relativisme éthique dominant ». Il ne s'agira plus de déduire, comme le formalisme de Kant le prétendait, toutes les actions éthiques possibles à partir d'une universalité logique (Scheler appelle cela le *Nomismus*), mais, néanmoins,

¹² « Der Gegensatz der Phänomenologie gegen die rationalistische Philosophie besteht vor allem darin, daß die Phänomenologie ein buntes unabschließbares Mosaik philosophischer Untersuchungen zu eröffnen scheint [...] » (GW XV, 182).

ce que Scheler vise est l'idée de la « plénitude totale des valeurs morales et des ordres hiérarchiques existant entre elles » (GW I, 387). Ce n'est pas simplement une manière de parler « générale » (un sens de formel justement écarté), mais c'est un véritable « formel » : impliquant des relations renouvelées entre les valeurs, la plupart jouant tantôt le rôle de forme tantôt le rôle de contenu, au cours de la réalisation de cette idée. L'idée-guide, l'ordre des valeurs, implique que « de tous côtés », et, particulièrement, « de tous les peuples » viennent « successivement et progressivement », les « pénétrations du cœur » (*Durchblicke*). Comme il ne peut s'agir que d'un « processus jamais achevé »¹³, le formel de la réalisation de l'idée implique encore, avec l'afflux constant de nouvelles valeurs et de nouvelles règles de préférences (« neue Werte und neue Vorzugsregeln »), que les « anciennes, sans être renversées, soient tout au plus relativisées »¹⁴. Sans doute, dans ce « processus historique où les aptitudes des différents peuples et races interviennent de plus en plus intensément », il ne peut être question d'un « calcul des contenus », que Scheler récuse depuis longtemps. Mais le nouveau formel de cette idée d'« éthique absolue » ne peut se réaliser que guidée par une pensée qui tient le rôle d'« orientation » (*Richtung*). Spontanément, les *Durchblicke* de valeurs obtenus selon le mode de la préférence : « supérieur » et « inférieur » (« die innere Rangordnung <nach höher> und <nach nieder> »; GW I, 375) se produisent sans cesse au cours du devenir, mais il reste à obtenir que l'ensemble des intuitions puissent elles aussi se ranger selon le plus haut et le moins haut relatifs. Cela peut-il se réaliser effectivement ? Il s'agit toujours là d'un problème qu'il faut savoir poser formellement dans l'expérience même de la vie, d'une manière juste, comme dit Scheler dans *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* à l'occasion du problème « politique » qui se pose alors dans les années vingt.¹⁵ Devant l'afflux de valeurs souvent fort diverses et étrangères les unes aux autres qui se voient mises en face les unes des autres par la pénétration historique réciproque, de fait, entre les civilisations contemporaines, il faut que le sentir selon le « höher » et le « nieder » réussisse à ordonner, à la façon, en somme, d'un prin-

¹³ « Der ethische Absolutismus schließt es durchaus nicht aus, ja fordert es vielmehr, daß [...] eben dieser Prozeß niemals als abgeschlossen gelten kann » (GW I, 387).

¹⁴ « Die alten werden dadurch nicht umgestoßen, sondern höchstens relativiert » (GW I, 387).

¹⁵ « Und jede formal richtig gestellte politische Aufgabe [...] » (GW IX, 153).

cipe formel, toute cette hétérogénéité, pour que les décisions politiques évitent les heurts mortels.

Même au niveau le plus élevé de la réflexion philosophique, comme on le voit lorsque Scheler entreprend d'ordonner tous les moments de l'apriori de la valeur « vie », la tâche est difficile et ne se fait pas sans correction. En fait toutes les « estimations spontanées » (*Schätzungen*) se heurtent, et risquent d'être « détruites » (*Zerstörung*) dans ce processus d'unification, d'*Einigung*, qui vise à ordonner hiérarchiquement toutes les valeurs disponibles. Il faut donc que l'idée de l'éthique absolue demeure au-dessus de l'histoire, il faut que le « formel » tente d'obtenir sa plus grande richesse de contenu, mais sous la forme d'un *Entwurf*, d'un projet, d'un « schéma », comme dit parfois Scheler. Seul le formel, et même le formel le plus général, comme il le dit encore, peut « conduire, guider » (*leiten*) ce processus. Ces problèmes, comme dira Scheler dans *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, concernent des « évènements » de l'histoire. Comment des appréciations singulières, qui sont faites par des peuples ou des personnes, qui tendent à s'imposer comme absolues, qui sont portées par la force inhérente à la réalité historique, qui s'ignoraient entre elles le plus souvent, pourront-elles subir la subordination à d'autres valeurs, et conserver chacune en même temps la plus grande valeur possible par rapport à toutes celles qui doivent entrer dans ce même processus de la « réalisation de valeur la plus pleine de sens » ?¹⁶ Il ne peut s'agir d'une procédure logique. Cette relativisation sans relativisme est un « formel » selon l'idée de l'éthique absolue qui modifie sans cesse ses contenus, et son apriori même, et qui affronte le devenir historique, pas seulement les contingences d'un monde stable, comme l'antiquité et le christianisme médiéval, mais les nouveautés du devenir réel d'un monde lui-même en devenir. Et pourtant il s'agit d'un formel qui doit permettre à l'esprit de conduire le mieux possible cette opération.

Que signifie ici « conduire », « diriger » cette opération selon un formel non formaliste qui doit tenir compte de toute valeur susceptible de se révéler dans un devenir qui n'a aucun modèle « préformé » à respecter, contrairement à la pensée « prémoderne » (« pré-Kantienne » dit Scheler), contrairement, par exemple, à la grande tradition aristotélicienne où toute matière nouvelle, quand elle ne réalisait

¹⁶ « [...] in den Dienst des Heiles der Menschheit und sinnvoller Wertwirklichkeit » (GW IX, 153).

pas la « forme » attendue (l'essence, la nature, « die Forma des Aristoteles »), était dépréciée (*Unwirkliches, Wesenloses*; GW VI, 360) comme ayant eu pour seul rôle d'en empêcher le devenir « stable », « préétabli », la réalisation conforme (« absolute Starrheit »!).

Le formalisme exprime la prétention d'imposer à toute expérience possible, au delà de quelques principes de logique formelle, certains contenus limités, selon un impérialisme logique qui exprime, lui, la volonté de puissance de la *Neuzeit*, de la modernité. Kant semble donc inséparable de l'hyperactivisme européen, occidental. La méconnaissance de l'apriori matériel, qui correspond, pour Scheler à l'incapacité d'affronter les problèmes concrets où se joue le destin des sociétés contemporaines, conduit cet activisme dans les aventures du positivisme et du pragmatisme. Les problèmes réels de l'époque échappent au formalisme, ce sont les valeurs, dans leur diversité, qui donnent un sens à ces problèmes.¹⁷ Le formalisme oscille, lui, entre une pensée sans épaisseur, une sorte de « spectre » de pensée, et, d'autre part une anarchie dans la vie. Kant n'est sans doute pas tout-à-fait exempt de ces erreurs, pour Scheler. Mais, pour lui, néanmoins, le rôle de Kant se définit en dehors de ces aspects négatifs.

Pour Scheler, si l'on saisit le formel de la modernité dans son aspect d'*Entwurf* anticipateur, jeté au devant de sa propre expérience du devenir récent de la *Neuzeit*, l'hyperactivisme occidental ne définit pas l'essentiel de la modernité. Sans doute est-il lié à cette croyance que, dans l'organisation de la nature et de l'homme, rien n'est « inchangeable » (*unwandelbar*; GW I, 366). Il est vrai que Kant plus que quiconque a voulu cette rupture avec l'« intellectualisme » antérieur qui cherchait les réponses à tous les problèmes à l'intérieur d'un monde sans devenir véritable. Même le christianisme, malgré la rupture avec le monde achevé, stable, qu'avaient apporté la parole et le mode d'existence de Jésus (GW I, 367), était resté craintif devant l'infinité, devant le caractère héraclitéen du monde (GW I, 362). Or Kant rompt enfin cet intellectualisme: les choses ne sont plus que des points d'attache (*Anknüpfungspunkte*) pour l'infinité des relations possibles et des actions. Désormais, c'est l'action humaine qui interrompt provisoirement le flux habituel, fixé, des choses.¹⁸ Mais ce dy-

¹⁷ Ce sont là des thèmes de *Die transzendente und die psychologische Methode* (GW I).

¹⁸ « Der folgende Weltzustand ist noch unbestimmt, solange ich mich nicht entschloß » (GW I, 369).

namisme moderne ne conduit pas inéluctablement, du moins pour le « dernier » Scheler, dans l'hyperactivisme de l'acquisition, du travail sans limite et sans frein. Le dynamisme de la *Neuzeit*, lié au sentir du devenir effectif de toutes choses, est, quand il est strictement limité à son essence originaire, par lui-même une valeur élevée. Ce sont des préférences-de-valeur bien particulières, et en somme secondaires, dans l'histoire européenne, qui ont conduit la science positive et la technique dans l'hyperactivisme du bien-être et de la force (*Wohlfahrt und Macht*; GW I, 355), finalement, dans le devenir le plus récent, du « surhomme » (GW I, 395): ce caractère occidental est une dérive du dynamisme européen de haute valeur, celui de Kant. En ce sens, rien de plus anti-Kantien (*unkantisch!*; GW I, 355) que les sociétés occidentales modernes, celles des multitudes humaines prêtes à s'assujettir aux fétiches autoritaires de toutes sortes, hommes ou choses! Kant a simplement dit que le monde, pour l'homme, aussi bien théoriquement que moralement, est « un problème infini » (GW I, 367): le monde entier (« die gesamte Welt »), intérieur et extérieur, n'étant pas un « ordre < donné >, < fixe > » (« nicht eine < gegebene >, < fertige > Ordnung »; GW I, 356), dès lors « toute nature » (« alle Natur ») devient simple moyen pour des buts humains (« Mittel ihrer Ziele »; GW I, 367). Mais c'est là un formel qui ne dit rien encore sur ce que seront ces buts! Il faut donc distinguer avec soin d'une part des hommes qui, comme Kant, donnent les « directions » aux sociétés, et, d'autre part, ce que ces sociétés deviennent. Les sociétés concrètes, réelles, perdent souvent les caractères spécifiques des principes de direction qui les ont initialement dotées de valeurs élevées, comme l'idée d'un total « ébranlement » possible (*Erschütterung*) du monde. C'est en demeurant fidèles à ces principes d'« orientation » (*Richtung*) que les sociétés réelles peuvent éviter de s'enfoncer (*Verstrikung*) dans les décadences et dans les valeurs inférieures. Même si l'époque contemporaine est *unkantisch*, ce n'est jamais l'époque qui dirige un penseur comme Kant, mais c'est lui qui dirige malgré tout l'époque, si l'on y peut trouver encore quelque valeur élevée comme principe de direction.¹⁹ Or quelle est cette valeur précisément? Il nous faut, pour cela, en guise d'exemple, revenir à la pensée formelle (et matérielle) de la *Beherrschung*. En quoi consiste la maîtrise de la nature? La valeur fondamentale, essentielle, de la modernité?

Nous nous situons dans la finitude, dans le moment Kantien,

¹⁹ « Indes – ein Denker wie Kant richtet die Zeit, nicht die Zeit ihn » (GW I, 355).

nous ne disposons que de fragments, dans un ensemble ouvert sur le « non encore devenu ». En cela, pensée formelle, sans formalisme. Kant a senti que l'homme, « qui n'a pas de prix, est le seul parmi les choses du monde à avoir une dignité » (GW I, 354), l'homme peut être « une fin pour lui-même ». C'est la valeur de la personne qui établit le sens de la *Beherrschung*. Les Anciens et le christianisme encore avaient « senti » l'*Erhabenheit* de l'homme dans le cadre de l'intellectualisme, du naturalisme, du conceptualisme fixiste qui impliquaient une dépendance absolue de l'homme. Dans le moment Kantien de l'*Erhabenheit* de la personne, au contraire, dans un monde en devenir réel, la personne « culmine » (*übergipfelt*) en cessant d'être l'« effet » de quoi que ce soit, elle n'est pas l'effet « d'un Dieu, ni de l'âme ni de la nature »²⁰. Mais la « suprématie et la souveraineté de l'esprit » (« das Übergewicht und die Souveränität des Geistes ») ne peut, justement pour cela, consister qu'en la suppression de toute contrainte venant de la « simple force » (« alles, was mit bloßer Macht ausgerüstet zwingen, überwältigen will »). Ainsi la *Beherrschung* des mécanismes est une lutte contre la simple force, contre la simple force des mécanismes: le « problème éthique infini » est un « combat » (*Kampf*) contre la souffrance et le mal, dira Scheler dans les textes les plus récents,²¹ mais aucunement une maîtrise en vue de *Wohlfahrt* et *Macht*. *Wohlfahrt* et *Macht* ne sont aucunement les visées du formel originaire de la *Beherrschung*. Cette évolution du formel vers *Wohlfahrt* et *Macht* est un processus secondaire de l'histoire des sociétés occidentales. L'utilisation des mécanismes en vue de *Wohlfahrt* est toujours relativement facile: ce n'est jamais un combat. Certes, l'idée des débuts de l'*Aufklärung*: un « état de bonheur définitif », demeure une utopie, et non pas un formel authentique. Mais le formel d'une lutte qui supprime la force de contrainte dont disposent les mécanismes à l'égard de la personne, un formel théorique et pratique qui utilise en même temps ces mécanismes pour obtenir la disparition du mal et de la souffrance, c'est l'*Entwurf* au devant du « non-devenu » du devenir (*das Ungewordene*), l'*Entwurf* théorique et pratique dans une tout autre direction que celle de la *Wohlfahrt*. Car il s'agit là d'un formel limité avec précision à l'*Erhabenheit* de la personne spirituelle en tant que telle. Kant a donc « saisi d'un regard génial la

²⁰ « [...] nicht eine Wirkung irgendeines Dinges, sei es Gott, Seele, oder Natur, nicht eine Zutat zur Welt » (GW I, 356).

²¹ *Äußere und innere Lebensüberwindung: Kampf und Geduld* (1927), GW XV, 145.

source-de-vie de la nouvelle culture ». ²² La lutte contre le mal et la souffrance est un « combat » difficile, incertain, finalement peut-être jamais achevé sans doute, et qui ne se conclut pas par une victoire. C'est pourquoi la relation de la personne avec les « mécanismes » de la nature, et avec la vie, ce qui constitue le « noyau de l'accomplissement de la civilisation occidentale entière » (GW XV, 148) est « une activité héroïque » ²³. Scheler exprime bien le caractère de ce formel qui réunit ensemble des moments bien spécifiques et tout-à-fait indépendants, hétérogènes par rapport aux valeurs de l'utile et de l'agréable (qui n'ont rien d'« héroïque »!), en le présentant comme le chemin si particulier de la domination sur la nature d'un homme « à la fois fier et humble » ²⁴: fier, car il s'agit de maîtriser les mécanismes au point de chercher dans les techniques mêmes le moyen de triompher des souffrances que l'héroïsme occidental peut lui-même causer (GW XV, 149). Humble: car ce combat ne peut guère triompher en définitive que des « souffrances superficielles » (« Kampf gegen die flachen Leiden »; GW XV, 150).

Scheler loue Kant d'avoir cherché son apriori dans les oeuvres déjà réalisées par l'homme: Kant, ainsi, ne s'est pas seulement appliqué à déduire, par formalisme pur, toutes les expériences possibles. Il a eu déjà un sens historique, un sens du devenir réel. Certes, il fut encore un penseur du début de l'*Aufklärung*: il a cru que l'apriori pouvait se réduire à des concepts fermés sur eux-mêmes. Mais il a tenté aussi, avec les contenus dont il disposait concernant la pensée et la liberté humaine, de se prononcer sur ce qui n'est pas « conceptualisable » dans la finitude: le destin de l'humanité, le devenir lui-même dans son effectivité, et même « la fin de toutes choses ». Dans un devenir qui n'est pas « achevé », dans un monde qui n'est pas « accompli » (« eine unvollendete, durchaus unbestimmte Größe, ein ewiges Fragezeichen und eine ewige Aufgabe »; GW I, 356), la pensée reste « formelle » sans formalisme quand elle demeure en grande partie « négative », au moment même où elle cherche à saisir le réel à partir des seuls contenus dont elle dispose à tel ou tel moment. Cela se produit même dans une éthique « matérielle ». En 1917, Scheler écrivait: « L'époque qui est en train de passer n'a pas encore vu le sens

²² « [...] die Lebenswurzel der neueren Kultur mit genialen Blicke [...] » (GW I, 356).

²³ « [...] der vorwiegende Weg der abendländischen aktiv-heroischen Zivilisation [...] » (GW XV, 145).

²⁴ « stolz-demütig » (GW I, 370).

de la mécanisation » (GW XV, 158). En 1926: « La mécanisation est seulement là pour réaliser des formes (*Gestalten*) et pour superposer, sur ces formes, des phénomènes et des valeurs ». Le devenir contemporain permettait de saisir des valeurs nouvelles (unité de la psyché et du corps, *Einführung*, nouvelles disciplines conscientes, personnelles, spirituelles, dans la jouissance du monde et de soi, nouvelles formes de vérité que Nietzsche a méconnues; GW XV, 157), car elles tendent à relever désormais de la personne et de l'esprit plus que de la « volonté de puissance ». Les forces de connaissance qui dévoilent les formes du *Wille zur Macht* dans l'entendement, la morale, l'art, ne peuvent le faire que parce qu'elles-mêmes ne relèvent pas du *Wille zur Macht*!. « La vie est au milieu », entre la nature sans vie et l'esprit, en direction duquel elle va (GW XV, 158). Ce « formel » concernant en même temps les « Grundphänomene des Lebens » (GW XV, 192), et l'apparition du Geist, réunit un formel très structuré et très indéterminé à la fois (*Ideenzusammenhang*!). Pour la vie, le formel tente de déterminer la caractéristique bien vide encore de la vie (« kraftvolles, aufsteigendes Leben »). Qu'est « das Merkmal der ursprünglichen Aktivität », en quoi consiste « die Steigerung des Lebenswertes »? Cette caractéristique sera aussi bien opposée à la simple « conservation » (*Erhaltung*) qu'à la simple « intensité » (*Intensität*). La « direction » principale (« die Richtung der Lebenstendenz ») sera cherchée, dans ce formel complexe, vers le « sacrifice » (*Opfertrieb*) et même vers « la tendance à la structure et à la forme » (« Tendenz zur Struktur und Form über seinem dynamischen Charakter »). Pour la personne et l'esprit, combat contre le mal et la souffrance, d'un côté, et, d'autre part, « bonheur » de la personne se substituant lentement, dans le devenir présent de l'époque, au « devoir » exclusif (GW XV, 160). Ce formel de la *Beherrschung* technique (« die volle Macht über die Dinge [...], die im 'Wesen' der menschlichen Natur gelegen ist ») peut ainsi s'orienter en deux directions opposées, d'une part l'hyperindustrialisme techniciste et violent, d'autre part la lutte commune contre le mal (« der gemeinsame Kampf der Menschen gegen das Übel »). Formel renouvelé qui unit, comme valeur de la personne, *Eros und Güte*: « Macht und Geist ne faisant plus qu'un »²⁵. Mais ce formel-là est, quand Scheler le formule, en grande partie indéterminé et bien vide encore. En cela réside sa valeur: celle de la

²⁵ « Am Ende der Weltgeschichte, besser der 'Geschichte aus dem Leben Gottes', die Welt heißt, wird Macht und Geist, Eros und Güte – eins sein » (GW XV, 160).

Bestimmung de la finitude engagée dans un monde inaccompli (« die unvollendete Welt »). Dans la civilisation occidentale, rien n'est encore joué, concernant le formel fondamental de l'esprit: la « souveraine puissance sur les choses » (« die volle Macht über die Dinge »), entre un simple hyperactivisme et une véritable « civilisation de l'activité héroïque » (« der Weg der abendländischen aktiv-heroischen Zivilisation », « der Naturbeherrschung »)²⁶. Une *Beherrschung* qui s'orienterait à l'opposé de *Wohlfahrt und Macht*.

²⁶ Cf. GW XV, 145, 148, 149.