Max Scheler et l'anthropologie philosophique

Autor(en): **Godet, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **24 (1936)**

Heft 98

PDF erstellt am: **01.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380287

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MAX SCHELER
ET L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Dans un passage d'un livre paru en 1932, *Deutscher Geist in Gefahr*, l'écrivain allemand Ernst-Robert Curtius, bien connu par ses travaux sur la France et ses relations amicales avec de nombreux Français, reconnaît à la France d'aujourd'hui, comme aussi à l'Angleterre, certaines supériorités dans l'ordre de la culture, que ces nations doivent selon lui à l'ancienneté et à la solidité de leur structure sociale. En revanche, ajoute-t-il, « c'est en Allemagne, et en Allemagne seulement, qu'on élabore aujourd'hui une nouvelle *connaissance de l'homme*. La question des questions, celle de la signification de l'homme et de sa place dans le Cosmos, y est le point de convergence de toute réflexion philosophique quelque peu profonde. Une nouvelle philosophie de l'homme, une anthropologie philosophique, c'est là le but auquel ont tendu les recherches de celui qui fut notre plus grand penseur depuis Nietzsche, Max Scheler ».

Mort prématurément en 1928, Scheler n'a pas eu le temps d'achever et de publier son Anthropologie proprement dite, c'est-à-dire l'ouvrage qui devait porter ce titre. Mais il y a préludé par quelques articles ou opuscules(1). Nous

N.-B. — Ce travail, qui a fait l'objet d'une communication à la Société romande de philosophie (Groupe neuchâtelois, puis Groupe vaudois), n'est rien de plus que l'analyse d'un opuscule de Max Scheler sur les diverses conceptions que l'homme s'est faites de lui-même au cours de l'histoire. Cette analyse n'est même pas complète. A la dernière partie nous avons substitué quelques brèves remarques personnelles, suggérées par le texte à cet endroit et amorces possibles d'un second travail, sur les notions de « vie » (ou « âme ») et d'« esprit », qui sont au centre de l'anthropologie propre de Scheler, laquelle n'est pas exposée dans l'opuscule en question.

(1) *Zur Idee des Menschen*, dans *Umsturz der Werte*, 2e éd., vol. I, Der neue Geist-Verlag, Leipzig 1923 ; *Mensch und Geschichte*, paru d'abord en 1926 dans *Die neue Rundschau*, puis dans le volume *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929 ; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928.

nous occuperons ici de celui qui est intitulé *Mensch und Geschichte* et que l'auteur considérait comme un petit fragment d'une introduction historique à son Anthropologie. Une anthropologie philosophique, dit-il, doit être introduite par une histoire de la « conscience de soi » *(Selbstbewusstsein)* chez l'homme, c'est-à-dire des diverses façons dont l'homme s'est vu, senti, pensé lui-même au cours des âges.

La direction générale de ce développement, au moins pour l'humanité européenne, ne fait pas de doute : il y a, malgré quelques arrêts ou reculs passagers, accroissement chez l'homme de la conscience de soi. Les « primitifs », comme on dit, se sentent encore unis par une parenté intime avec le milieu végétal et animal qui les entoure. Même une culture comme celle de l'Inde, qui a atteint les hauteurs qu'on sait, repose encore sur le sentiment d'unité qui rattache l'homme à l'ensemble des vivants et le place en quelque sorte au même niveau. La distinction tranchée entre l'homme et la nature n'apparaît qu'avec les Grecs ; car c'est chez eux, et chez eux seulement, qu'a été formée l'idée du *Logos*, de la Raison, conçue comme l'apanage de l'être humain. Le christianisme représente, tout compte fait, un nouvel accroissement de la conscience de soi, car l'idée de Dieu se faisant homme et de l'homme enfant de Dieu revient à conférer à l'être humain une importance cosmique, et même métacosmique, que les Grecs et les Romains de l'époque classique n'auraient jamais osé s'attribuer à eux-mêmes. Avec la Renaissance, on pourrait tout d'abord hésiter. Sans doute l'anthropomorphisme médiéval y est battu en brèche, et en ce sens l'importance de l'homme semble s'affaiblir. Mais c'est une grosse erreur, dit Scheler, de croire que la révolution copernicienne a eu pour effet de diminuer l'homme à ses propres yeux. Giordano Bruno, le grand missionnaire de la nouvelle cosmologie, s'écrie avec enthousiasme : « Copernic n'a fait que découvrir dans le ciel une nouvelle étoile : la Terre ! Nous sommes donc déjà dans le Ciel ! » Autrement dit, nous n'avons plus besoin du ciel de l'Eglise. Sans doute l'homme, désormais, ne siège plus au centre de l'Univers ; il n'est plus que l'habitant d'un insignifiant satellite du soleil, lequel est perdu lui-même dans l'infini des mondes innombrables. Mais le fait que la raison de l'homme ait eu la puissance de percer ainsi à jour les apparences sensibles, cela précisément exalte encore en lui la conscience de soi-même. A partir de Descartes, cette même raison, héritage des Grecs, soutient avec la divinité un rapport particulier et plus étroit. Conscience de soi et conscience de Dieu s'entre-pénètrent si bien chez Descartes, que celui-ci ne démontre plus Dieu par l'existence du monde, comme faisait saint Thomas, mais qu'au contraire il démontre le monde, si l'on peut dire, par la lumière d'une raison qui se sait immédiatement fondée en Dieu. L'identité partielle de la raison humaine et de la raison divine, c'est là une idée commune à tout le rationalisme classique, théiste ou panthéiste, de Descartes à Hegel. Mais déjà avec le XVIIIe siècle, et surtout avec le XIXe, les choses se compliquent. Des conceptions nouvelles de l'homme apparaissent avec les sciences naturelles, notamment avec la biologie évolutionniste,

qui se mêlent et interfèrent avec les survivances des anciennes. On ne dira pas, certes, que l'homme moderne a perdu la conscience de soi ; mais l'unité de conception, au moins relative, par laquelle cette conscience s'exprimait à d'autres époques, est brisée. L'homme moderne hésite, il oscille entre plusieurs images de lui-même, anciennes ou nouvelles, et souvent contradictoires entre elles. C'est ce qui permet à Scheler de dire, parlant du temps présent : « Au bout de dix mille ans d'histoire humaine, nous sommes le premier âge où l'homme soit devenu pour lui-même totalement *problématique* ; c'est la première fois que l'homme ne sait plus ce qu'il est, tout en sachant d'ailleurs qu'il ne le sait pas ».

* * *

L'homme est donc partagé aujourd'hui entre plusieurs conceptions de lui-même, de son origine, de sa nature, de sa signification et de sa place dans l'Univers. Max Scheler croit pouvoir en distinguer cinq principales, dans le cadre de chacune desquelles il y a naturellement place pour de nombreuses variantes. De ces cinq conceptions, les deux premières, auxquelles nous avons déjà fait allusion, remontent fort haut dans notre histoire ; la troisième s'est développée seulement dans les siècles modernes, et surtout depuis cent ans. Toutes les trois nous sont familières, car c'est d'elles, de leurs combinaisons diversement dosées selon les cas individuels, que nous vivons ou essayons de vivre. La quatrième et la cinquième sont beaucoup plus récentes ; elles sont en outre de portée beaucoup moins vaste, puisqu'il s'agit de vues qui paraissent bien être spécifiquement allemandes. On pourrait même, à ce propos, reprocher à Max Scheler un certain manque de proportions dans sa classification des conceptions de l'homme.

I. — La première ne doit rien à la science et à la philosophie ; elle est un pur fruit de la foi religieuse. On peut se borner à son propos à un simple rappel, car il s'agit de la conception chrétienne (ou, si l'on veut, judéo-chrétienne) traditionnelle. Création du monde et de l'homme, y compris l'âme de celui-ci, par un Dieu personnel tout-puissant ; état d'innocence, puis chute du premier couple humain et, par là, assujettissement du genre humain au péché originel ; rédemption offerte et assurée à l'homme par l'incarnation et le sacrifice du fils de Dieu ; perspectives eschatologiques, résurrection, jugement dernier, survivance dans un au-delà, impliquant l'individualité, la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; le tout donnant lieu à une vue générale et correspondante de l'histoire, diversement formulée de saint Augustin à Bossuet : ce mythe grandiose, plein d'un sens profond, ne présente sans doute aucun intérêt pour une science et une philosophie *autonomes*, et d'ailleurs il ne peut que perdre en richesse et en beauté à des tentatives de justification pseudo-rationnelles. Mais, observe Scheler, ce mythe agit aujourd'hui encore, même en dehors des milieux d'Eglise et en l'absence de toute croyance dogmatique, bien plus profondément qu'on ne le soupçonne. Car certaines formes de sentiment et

certaines formes de vie peuvent survivre très longtemps aux idées et aux croyances qui y étaient jadis attachées. Ainsi ce qu'on pourrait appeler l'« angoisse vitale » (Scheler emploie ici l'expression intraduisible *Alpdruck*), dans laquelle il faut chercher sans doute l'origine *psychologique* du mythe de la chute et du péché originel, le sentiment d'une faiblesse et misère congénitale de l'homme, pèse aujourd'hui encore, le plus souvent à son insu et malgré tout ce qu'elle a fait pour s'en débarrasser, sur l'humanité occidentale.

II. — La seconde des conceptions anciennes de l'homme qui agissent encore parmi nous est une invention des Grecs, un produit de la cité antique. Appelons-la d'un mot, pour faire bref, celle de l'*homo sapiens*. Ebauchée par Anaxagore, développée par Platon et Aristote, cette conception, pour la première fois dans l'histoire, *définit* l'homme, en soi et comme tel, et elle le définit par opposition à la bête. Notons bien qu'il ne s'agit pas d'une distinction naturaliste et empirique, fondée sur certains caractères physiques et psychiques qui différencieraient l'homme des autres espèces animales les plus voisines, par exemple des singes anthropoïdes. Une pareille distinction n'opposerait précisément pas l'homme comme tel à la bête et au reste de la nature. Car, en fait, empiriquement, l'homme ressemble infiniment plus au chimpanzé, par exemple, que l'homme et le chimpanzé ne ressemblent tous deux au poisson ou à la tortue. Aussi la « différence spécifique » de l'homme repose-t-elle sur tout autre chose : sur cette idée que l'homme, et lui seul, porte en lui un principe ou agent d'essence divine, irréductible à l'animalité dont il participe par ailleurs, et qui lui confère une place à part au-dessus de tout le reste de la nature. Ce principe, c'est la Raison, le *Logos*. Sur cette idée de la Raison repose aujourd'hui encore notre conception *classique* de l'homme, que nous nous en doutions ou non. Nous pouvons la rejeter théoriquement ; pratiquement, nous en faisons un usage constant.

Il faut souligner ici certains caractères de la « raison » classique :

1. Ce principe spécifique, par où l'homme s'apparente à la divinité, est dans son essence le même qui se manifeste aussi dans la structure et l'ordonnance de l'Univers, qui « informe » toute matière, qui fait du chaos un ordre, une nature, un *Cosmos*. Il s'ensuit que l'homme, par sa raison, est capable de connaître adéquatement l'Etre, c'est-à-dire Dieu, l'Univers et soi-même, qu'il est, en un mot, capable de saisir et de posséder la Vérité.

2. Ce principe est doué de puissance active, capable d'action même sans le concours des énergies vitales et psychiques (sensibilité, tendances, instincts, etc.) que l'homme a en commun avec les autres animaux. Il y a, comme dira Hegel, un « pouvoir propre de l'Idée » *(Selbstmacht der Idee)*.

3. La Raison, capable de connaître l'être ou la vérité en soi, est parfaitement fixe et constante, et elle est universelle. Elle est ainsi le partage de tout homme en tant qu'homme, sans distinction de races, de peuples ni de castes. Cette dernière idée, tout à fait nouvelle quand elle parut, n'est encore qu'implicite chez Platon et Aristote (ce dernier la contredit même directement

dans sa Politique, selon laquelle l'esclave n'est pas « homme ») ; elle sera formulée explicitement par les Stoïciens.

Cette anthropologie philosophique, création des Grecs, qui est celle du rationalisme classique, on peut constater maintenant qu'elle a au fond fort peu changé au cours des siècles. A peine besoin de rappeler, d'abord, que, depuis le moyen âge, elle a conclu une alliance étroite et durable avec la théologie chrétienne, alliance d'où est issue la métaphysique spiritualiste traditionnelle. Ensuite, quelles que soient les divergences profondes qui ont pu séparer les grands métaphysiciens de l'histoire, il n'y en a pas moins dans l'idée classique de l'homme raisonnable quelque chose qui est commun à Aristote, à saint Thomas, à Descartes, à Locke, à Malebranche, à Spinoza, à Leibnitz, à Voltaire, à Rousseau, à Kant et à Hegel. Sur un seul point, il s'est produit dans les temps modernes une modification relativement importante, et cela chez le dernier nommé de ces philosophes. C'est sur le point de la fixité de la Raison. Hegel, qui exalte la puissance de la raison humaine jusqu'à l'identifier complètement avec la raison divine, incorpore par ailleurs cette raison à l'histoire même de l'humanité ; c'est le mouvement même de l'histoire qui la manifeste. La Raison, dès lors, n'est plus fixe ; elle comporte un processus de développement, un « devenir » (d'ailleurs tout à fait distinct du devenir biologique) par lequel l'homme atteint progressivement à la conscience de ce qu'il est éternellement quant à son idée, à la conscience de sa liberté d'être raisonnable. Hegel représente le dernier état (dernier peut-être au sens absolu) de l'anthropologie de l'*homo sapiens*.

Scheler remarque encore que cette anthropologie s'est exposée finalement à un grand danger. Elle est devenue quelque chose qui va si bien de soi *(selbstverständlich)* qu'elle a perdu la conscience de ses propres prémisses, du fondement sur lequel elle repose, si bien qu'elle a pu se miner elle-même sans le savoir. Elle a pour fondement l'idée de vérité, en tant que celle-ci est l'objet même de la Raison. Or un Nietzsche, qui rejette l'idée de vérité comme une « illusion vitale », a observé le premier avec profondeur que cette idée est au fond inséparable du Dieu de la métaphysique, qu'elle suppose implicitement comme arrière-plan toute la métaphysique théiste et spiritualiste (ainsi, pour Descartes, Dieu est avant tout le *garant* de la vérité). Car dire que l'homme peut connaître l'Univers dans sa vérité, c'est dire qu'il participe du même principe qui est aussi le *constructeur* de l'Univers et de ses lois. Il y aurait donc une contradiction inconsciente chez tel savant moderne qui souscrit paisiblement à la formule de Nietzsche : « Dieu est mort », mais qui n'en croit pas moins fermement, dans ses recherches et dans sa vie, à « la Vérité ». De même, ou inversement, il y a peut-être des croyants de la Raison éternelle qui ne s'offusqueront pas, néanmoins, d'entendre appeler celle-ci, comme on l'a fait tout à l'heure, « une invention des Grecs », ce qui est la réduire à un pur phénomène terrestre, historique et contingent. C'est qu'à côté de leur anthropologie rationaliste traditionnelle, ils admettent en même temps, par une contradiction inconsciente, une autre et plus récente conception de l'homme.

III. — C'est celle que Scheler appelle l'anthropologie *naturaliste* ou *positiviste*, qui sera par ailleurs évolutionniste et plus tard, en outre, pragmatiste. L'*homo faber* se substitue ici à l'*homo sapiens*. Celui-ci, l'« animal raisonnable » de l'Ecole, est *aussi* — l'expression le dit — un animal. Mais s'il est homme, ce n'est pas en tant qu'animal, c'est en tant que raisonnable ; c'est la Raison qui le fait homme. Dans la conception naturaliste, au contraire, l'homme n'est rien d'autre et rien de plus qu'un animal. Entre lui et les autres animaux il n'y a plus de différence spécifique ou d'essence ; il n'y a qu'une différence de degré. Il n'y a rien dans l'homme, ni propriétés, ni pouvoirs, ni fonctions, qui ne se trouve également, sous des formes plus rudimentaires, moins « évoluées », chez les autres animaux et plus spécialement chez les vertébrés supérieurs. Ce que le rationalisme classique appelait la Raison, cette faculté ou entité métaphysique par où l'homme se trouvait (pour l'essentiel) séparé du reste de la nature et élevé au-dessus d'elle, cette Raison est maintenant détrônée ; elle est ramenée à la commune nature et réintégrée à titre de simple fonction (supérieure, il est vrai) dans le psychisme animal naturel. Or ce psychisme est entièrement à base d'instincts, lesquels d'ailleurs n'ont d'autre sens ni d'autre fin que la conservation et l'accroissement de la vie. La connaissance, telle qu'elle est chez l'homme, bien loin de pouvoir saisir l'être en soi, n'est même pas faite pour cela, car elle n'est, elle aussi, qu'un instrument, un moyen de la vie au service de la vie. D'où la conception pragmatiste de la vérité, qui définit celle-ci par l'utilité vitale. La connaissance prétendue désintéressée, toutes les idées ou valeurs supérieures de l'esprit, ne sont qu'une superstructure par elle-même sans pouvoir ni action, un épiphénomène projeté par l'activité obscure, seule vraiment réelle en nous, de nos tendances et de nos besoins.

Qu'est-ce qui distingue plus spécialement l'homme des autres animaux, que, de toute évidence, il dépasse de très haut, non par son essence, mais quant au degré de développement ?

1. L'homme est l'animal « cérébral » *(Gehirnwesen)*, c'est-à-dire celui chez lequel le cerveau, considérablement plus développé, consomme et absorbe aussi une portion bien plus considérable de l'énergie organique totale ; 2. L'homme est l'animal « créateur de signes » *(Zeichentier)*, dont le principal est le langage ; 3. L'homme est l'animal « fabricateur d'instruments » *(Werkzeugstier)*, instruments qui peuvent étendre presque indéfiniment son action sur le milieu extérieur et, par là, sa domination sur la nature.

Cette conception générale n'a pas seulement donné lieu, depuis cent ans et plus, à de multiples doctrines biologiques et psychologiques, mais aussi, parallèlement, à des vues d'ensemble sur l'histoire et à des doctrines sociologiques. De celles-ci on pourrait distinguer trois sortes, selon que les sociologues attribuent la prépondérance à l'une ou à l'autre des trois sortes d'instincts qu'on s'accorde à reconnaître chez l'animal homme : instincts de *nutrition*, instincts de *reproduction*, instincts de *puissance*. Si l'on met l'accent sur les instincts de nutrition, on aura les doctrines qui font du facteur *écono-*

mique le moteur de l'histoire et de l'évolution des sociétés ; le type de ces doctrines, c'est ce qu'on appelle communément le « matérialisme historique » (marxisme). Pour ceux qui donnent la prépondérance aux instincts de reproduction, le facteur déterminant, ce sera le sang, la *race* ; tout le monde nommera ici Gobineau (encore que ceux qui, non seulement le nomment, mais le jugent, ne l'aient généralement pas lu [1]). Ceux, enfin, qui attribuent la primauté aux instincts de puissance tiendront le facteur *politique* pour décisif dans la vie des sociétés. On pourra citer ici nombre d'historiens, dont les précurseurs sont Machiavel et Hobbes.

*
* *

Il semble incontestable que les trois grandes « anthropologies » que nous venons d'exposer brièvement à la suite de Max Scheler, les deux premières fort anciennes, la troisième relativement récente, se partagent bien en fait (encore que selon des proportions et combinaisons fort différentes) la mentalité de « l'Européen moyen » d'aujourd'hui. Elles sont logiquement incompatibles entre elles, surtout la première et la seconde avec la troisième, et c'est en ce sens que Max Scheler peut dire que l'homme, de nos jours, « ne sait plus lui-même ce qu'il est ». Et cependant, il y a malgré tout, entre ces trois conceptions de l'homme, un trait commun, d'ordre très général et de grande portée : c'est l'idée plus ou moins implicite, parfois involontairement acceptée, qu'il y a une *unité* de l'histoire humaine, et aussi que cette histoire a une certaine *direction*, que l'ensemble de l'humanité est en marche vers un certain but ou état final, d'ailleurs difficilement définissable et impossible à situer à aucun moment de l'avenir, mais qui est en tous cas conçu comme *supérieur* au présent et au passé [2]. Sur ce point, tout le positivisme évolutionniste (les Comte, Stuart Mill, Spencer, Darwin, Hæckel, etc. avec tous leurs disciples et successeurs) rejoint le rationalisme classique, dans lequel la marche vers le « mieux » est représentée par l'affranchissement progressif de la raison (éternelle, d'ailleurs, en son principe) et l'accroissement continuel de ses conquêtes ; et l'on peut même dire que l'un et l'autre rejoignent ici le christianisme où, en dépit du « mal radical » qui exclut l'idée de progrès, la marche ascendante de l'humanité trouve néanmoins une sorte d'équivalent dans le drame cosmique qui mène de la Création et de la Chute au salut final des justes et, plus généralement, à une « fin des temps » qui est une *restitutio in integrum.*

IV. Ce bel unisson n'a guère été rompu qu'avec le XXe siècle, par une quatrième conception de l'homme qui y est apparue. J'ai dit qu'elle était

(1) La remarque est de l'auteur, non de Max Scheler.

(2) Parmi les philosophes on ne trouve au XIXe siècle qu'une seule exception à cet état d'esprit, Schopenhauer, dont on sait que la doctrine exclut toute idée d'évolution et de progrès. On peut lui adjoindre Gobineau, dont la théorie des races comporte la dégénérescence fatale de l'humanité.

(comme aussi la cinquième) spécifiquement allemande. Et même, au dire de Scheler, qui écrit ceci vers 1928, le public allemand cultivé ne l'a pas encore bien saisie dans ce qui fait son unité, ni admise dans ce qu'elle peut avoir de très partiellement justifié. Cette conception nouvelle et singulière s'impose cependant à l'attention de la critique philosophique, ne fût-ce que par la valeur de quelques-uns de ceux qui la défendent. C'est, ajoute Scheler, une idée « terrible » *(furchtbar)*, mais qui *pourrait* être vraie en ce sens au moins qu'elle n'est point absurde. Disons tout de suite qu'elle est l'expression d'un romantisme vitaliste exaspéré et d'un pessimisme romantique qui dépasse de loin en radicalisme tout ce qu'on a pu jusqu'ici appeler de ce nom.

Cette idée, c'est celle d'une déchéance ou décadence inhérente à l'être homme, au phénomène humain *en tant que tel*, décadence qui a déjà commencé au moment où débute pour nous cette histoire humaine d'environ dix mille ans dont nous connaissons quelque peu la partie la plus récente, dont nous conjecturons ou reconstruisons l'autre. A la question : Qu'est-ce que l'homme ? on répond ici : L'homme, c'est le *déserteur*(1) de la vie, c'est l'être qui, en vertu de sa nature même, est « traître à la vie ». Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci : l'homme est l'animal qui, à la suite d'on ne sait quelle déviation originelle, de quel accident primordial, s'est trouvé privé des qualités organiques et des capacités vitales susceptibles d'un développement ultérieur authentique et normal, et qui, dès lors, a été contraint de développer en lui ces outils ou instruments que sont le langage, les concepts, la raison, l'*esprit* en un mot, lesquels lui ont servi du même coup à fabriquer cet immense outillage matériel, toujours plus compliqué, qu'on appelle civilisation humaine(2). Et c'est ce même être qui, avec une folle inconscience, un prodigieux aveuglement, s'enorgueillit comme d'une supériorité de ce qui constitue bien, en effet, sa singularité, son unicité dans la nature, mais n'est en réalité rien d'autre que l'expression de son infirmité congénitale. Dans la mesure même où le cerveau humain, anormalement développé, absorbe à son seul profit une portion correspondante de l'énergie organique totale, le développement vital naturel de l'homme est *bloqué*. L'homme, cet « esclave de sa substance corticale » *(Sklave der Rinde)*, comme dit un représentant de

(1) En français dans le texte allemand.

(2) Cette conception est défendue entre autres par des savants qui se placent sur le terrain purement biologique. L'anatomiste L. Bolk (*Das Problem der Menschwerdung*, Jena 1926) résume ses recherches sur l'homme en le définissant « un singe infantile à sécrétions internes troublées ». Le médecin berlinois Paul Alsberg (*Das Menschenrätsel*, Dresde, 1922) soutient cette thèse que l'homme, dans la lutte pour l'existence, a tendu à éliminer en lui les « organes » au profit des « outils « (y compris cet « outil immatériel » qu'est la pensée conceptuelle), parce que, fort mal armé contre le milieu extérieur et sans « adaptation spécifique », il a été incapable de poursuivre son développement « organologique ». Le « principe de l'humain » se ramène ainsi à celui de «l'élimination des organes» *(Organausschaltung)*. La pensée conceptuelle n'est pas présupposée, ici, comme ce qui provoque ou rend possible cette élimination ; elle en est au contraire une résultante.

cette anthropologie, est une « impasse », un « cul-de-sac » de la vie. Il ne faut pas dire que l'homme est un être mentalement malade, malade d'esprit (car, dans les limites de son espèce, il ne l'est nullement ; seuls quelques individus humains le sont). Ce qu'il faut dire, c'est que *l'esprit en tant que tel* est une maladie ; ce qui revient à dire que l'homme même, le phénomène humain comme tel est une *maladie de la vie.*

L'homme dit qu'il pense (« je pense, donc je suis »), mais pourquoi pense-t-il, sinon parce qu'il n'a plus d'instincts, en contact intime avec la vie profonde de la nature, pour lui dicter les actions et réactions appropriées ? Il dit qu'il est libre, libre de choisir ; mais que signifie cette liberté, sinon l'hésitation, l'incapacité de la décision sûre ? Pensée, liberté, conscience, science, philosophie, société, Etat, toute la culture et la civilisation humaines, qu'est-ce en définitive que tout cela considéré dans son ensemble ? Rien d'autre qu'un immense *détour*, prodigieusement compliqué, par où l'homme cherche péniblement à obtenir... quoi ? Uniquement ce que tous les autres vivants obtiennent à beaucoup moins de frais : la conservation de son espèce. Tout cela, donc, dont il fait si grand état et qui lui inspire une sorte de folie des grandeurs, n'est rien d'autre que le signe et l'expression de son impuissance biologique foncière. Et plus l'homme s'évertue à perfectionner les substituts artificiels par lesquels il pare à cette impuissance, les instruments et outils variés que sa raison le rend capable de fabriquer ; c'est-à-dire, plus il applique à son existence individuelle et sociale ce qu'on appelle si bien de nos jours la « rationalisation », synonyme de mécanisation, — plus aussi il se sépare de cette vie qu'il croit ou prétend conserver ; il la tue toujours davantage, et en lui-même et autour de lui, dans cette nature dont il s'est rendu maître et qu'il s'applique méthodiquement à ravager. D'où il suit que tout ce que nous appelons l'humanité, dix mille ans d'histoire humaine, ne représentent rien d'autre que la mort lente et fatale, par le fait de *l'esprit*, d'une espèce singulière, accidentelle et exceptionnelle, qui était frappée et condamnée dès son berceau. Scheler appelle cette idée « terrible ». N'est-elle pas surtout, et quoi qu'il en dise lui-même, absurde et folle ?

Bornons-nous à observer pour l'instant qu'on peut rejeter entièrement la conception de l'« esprit » qui en fait le fond, sans nier pour cela les faits invoqués à son appui, notamment la situation présente de l'humanité. Mais il faut d'abord indiquer en quelques mots les origines de cette singulière anthropologie. Si les Allemands d'aujourd'hui ont une prédilection pour les idées extrêmes, excessives, démesurées, il ne faudrait pas croire que celle-ci soit une simple mode contemporaine. Neuve en tant que thèse explicite et systématique, cette conception de l'homme n'en a pas moins été longuement préparée sous forme d'éléments partiels et dispersés : chez les romantiques, successeurs de Schelling (ainsi le médecin-philosophe Carus) ; chez le juriste-historien Savigny ; chez Schopenhauer, dans sa métaphysique du vouloir-vivre aveugle et irrationnel (abstraction faite, bien entendu, de la « négation » ascétique de ce vouloir) ; un peu plus tard chez Bachofen, dans ses travaux sur

les primitifs, notamment sur le matriarcat ; chez Nietzsche, dans ce qu'on appelle son dionysisme ; à quoi on peut ajouter certains aspects du bergsonisme et du freudisme. D'autre part, il y a ce fait assez remarquable que l'idée en question a été formulée de nos jours par des hommes venus des points les plus divers de l'horizon philosophique et scientifique, et qui s'y sont rencontrés sans se concerter, comme dans une conclusion commune de leurs études spéciales. Car, parmi eux, on trouve un philosophe comme Ludwig Klages, qui est parti de la graphologie et de la caractérologie, pour arriver à une psychologie générale et, de là, à une métaphysique ; un géologue et paléogéographe (historien de la terre) comme Dacqué ; un ethnologue remarquable comme Frobenius, grand connaisseur de l'Afrique et des civilisations nègres en train de mourir ; un philosophe de l'histoire comme Spengler, avec sa théorie de la vie et de la mort des cultures (toute culture achève son cycle et meurt dans une « civilisation »), etc.(1)

L'anthropologie commune à ces divers écrivains implique une certaine conception de l'« esprit », d'une part, de la « vie » ou élément vital, d'autre part, qui établit entre eux une distinction et même une opposition radicale. Cette distinction tranchée, le rationalisme classique la fait aussi, mais dans un tout autre sens et en intervertissant les valeurs. L'emploi multiple et varié qu'on a fait du mot « âme » donne ici d'instructives indications. Le rationalisme classique, et surtout le cartésianisme, identifie l'« âme » avec l'« esprit », auquel tout ce qu'on appelle « vie » est ou doit être subordonné ; et même, chez Descartes, la notion de vie se dissout entièrement dans le dualisme radical de la pensée et de la matière étendue, qui restent seules en présence. Au contraire, l'anthropologie qui nous occupe, reprenant ici pour ses besoins une antique tradition, identifie l'« âme » avec la « vie » (*anima*, ce qui « anime », ce qui fait vivre), et la vie est pour elle la suprême valeur ; tandis que l'« esprit » (réduit d'ailleurs à l'abstraction logique et à l'intellect calculateur) est présenté comme une puissance purement négative et stérile, anti-créatrice, essentiellement ennemie de la vie (ou âme) et destructrice de celle-ci. C'est en quoi se résume la thèse de Ludwig Klages, devenu le métaphysicien de cette école, dans le récent gros ouvrage qu'il a intitulé *Der Geist als Widersacher der Seele*(2) (L'esprit comme négateur ou destructeur de l'âme).

Mais en attendant l'homme existe, depuis longtemps déjà et probablement pour longtemps encore. Entre l'aberration primordiale de sa nature et

(1) A partir d'ici notre analyse se fait très libre, mêlée qu'elle est d'observations personnelles. Elle aboutit d'ailleurs à une conclusion de notre crû (voir l'avertissement placé en tête de cet article) que nous avons substituée à l'exposé de la cinquième des conceptions de l'homme distinguées par Scheler. Celle-ci, pour des raisons de proportions, pouvait être laissée de côté. C'est celle de quelques penseurs allemands contemporains (Nicolaï Hartmann, D. H. Kerler), occupés surtout du problème éthique, dont l'anthropologie postule un athéisme radical au nom de l'autonomie morale de la personne humaine. — (2) Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1929-1932.

la destruction finale à laquelle elle le conduit, il y a place pour toute l'histoire. Aussi la plupart des auteurs dont j'ai nommé quelques-uns s'occupent-ils beaucoup moins de formuler une thèse métaphysique radicale, à la manière de Klages, que de considérer en biologistes, en psychologues, en historiens, en sociologues, en ethnographes, les étapes intermédiaires qu'on peut distinguer dans la lente agonie de l'homme. A vrai dire, c'est l'homme blanc, c'est l'Européen — on l'a pressenti — qui est le représentant typique et le grand promoteur de l'action destructrice exercée par l'« esprit ». Il est en train d'imposer à l'humanité entière sa civilisation rationnelle, en attendant que les autres races la retournent contre lui, ce qui est déjà, d'ailleurs, en bonne voie de réalisation. Au cours des temps historiques le processus destructeur de l'« âme » s'est poursuivi chez l'homme blanc, et se poursuit aujourd'hui dans le monde entier, par un passage qu'on peut appeler en deux mots un passage de l'*organique* au *mécanique*. Passage du sentiment intuitif, modelé sur le rythme des choses et qui en saisit la vie profonde, à l'intellect qui n'y saisit que des rapports quantitatifs ; du sens métaphysique, s'exprimant par le mythe, à la science positive ; de l'expression symbolique à l'analyse critique ; du besoin et du pouvoir créateur à la fabrication rationalisée ; de la communion avec la nature à l'exploitation de la nature et à sa destruction progressive (ainsi, il n'y aura bientôt plus d'animaux ailleurs que dans des « réserves », c'est-à-dire dans des musées). En matière sociale : passage de la « communauté vitale » *(Lebensgemeinschaft)*, fondée sur les rapports concrets entre personnes ou groupements spontanés, les liens du sang, l'acceptation des supériorités naturelles, l'autorité de l'âge et des traditions éprouvées, au mécanisme rationnel des contrats entre groupes ou individus conçus comme des unités équivalentes purement abstraites. On dira que l'observation de ce processus n'est pas nouvelle ; mais ce qui l'est davantage, c'est la signification qu'on lui attribue et le jugement de valeur qu'on porte sur lui. Sans doute la dépréciation romantique de la civilisation ne date pas d'aujourd'hui, ni même d'hier ; elle remonte au moins jusqu'à Rousseau (« l'homme qui pense est un animal dépravé »). Mais le point de vue, ici, est bien plus radical, et surtout il comporte un nihilisme quant aux perspectives d'avenir qu'on ne trouve pas chez Rousseau. Pour Klages, tout retour à un état antérieur est impossible et dès lors la fin, à plus ou moins brève échéance, est fatale.

* * *

Un point est à relever dans l'anthropologie que nous venons de considérer. On y attribue à l'homme « primitif », comme aussi à l'homme des anciennes cultures encore organiques (l'hindoue ou la chinoise, par exemple), un pouvoir d'intuition *métaphysique* que l'homme moderne aurait à peu près perdu. Car, pour employer la terminologie de Klages, c'est l'*âme*, non l'*esprit*, qui est apte à toucher le fond, d'ailleurs totalement irrationnel, de la réalité. C'est dire aussi que l'homme primitif ou des cultures traditionnelles, s'il est

sans doute plus proche de l'animal en ce sens qu'il est encore accordé aux rythmes de la nature et plus riche d'instincts, n'est nullement pour cela plus « bestial ». On pourrait même dire : au contraire. Le sens métaphysique ne saurait être le fait d'une brute, et l'homme qu'un Klages appellerait bestial (sans considération, d'ailleurs, de l'étymologie de ce mot), ce serait bien plutôt l'homme moderne mécanisé par la perte de son « âme ».

Ce point nous suggère quelques remarques finales, où il est tenu compte de l'anthropologie propre de Max Scheler, telle qu'elle est au moins esquissée dans un autre ouvrage *(Die Stellung des Menschen im Kosmos)*.

Nous assisterions donc, s'il faut en croire Klages et son école, à la lente mort de l'âme dans l'humanité. Mais, chose singulière, de très nombreuses voix s'élèvent aujourd'hui qui s'expriment de façon précisément inverse. Un peu partout, en effet, on entend déplorer et dénoncer un abaissement des « valeurs spirituelles », des valeurs de l'« esprit ». On a même employé l'expression de « mort de l'esprit » (comme titre d'un livre), et c'est cette mort de l'esprit qui signifierait un retour plus ou moins prochain à la bestialité et à la barbarie. Que penser de l'opposition de ces deux formules ? Mort de l'âme, mort de l'esprit : la contradiction, si contradiction il y a, est-elle purement verbale ? Ou bien tient-elle au fond des choses et nous oblige-t-elle dès lors à choisir entre l'une ou l'autre ? Le choix n'est peut-être pas nécessaire, s'il est permis de voir dans cette crise de l'homme un déséquilibre ou une rupture entre deux éléments constitutifs de « l'humain », mais non la destruction de l'un d'eux. Dans un article du comte Keyserling, consacré précisément à Klages, qui y est d'ailleurs fortement malmené, nous lisons cette phrase, à laquelle aurait souscrit Max Scheler : « Rattacher à nouveau l'un à l'autre l'âme et l'esprit, c'est le problème fondamental de notre temps »(1). Ce qui revient à dire qu'il n'y aurait lieu de parler aujourd'hui ni de mort de l'âme, ni de mort de l'esprit, mais bien d'un *divorce* entre l'âme et l'esprit, qui, s'il n'est conjuré, doit mener notre monde à sa perte.

Mais que faut-il entendre par ce divorce ? On se heurte d'abord ici à un problème de terminologie. Si les mots « âme » et « esprit » correspondent bien à des réalités psychologiques ou métaphysiques distinctes, à laquelle de celles-ci convient-il de réserver l'un ou l'autre ? La confusion est extrême, depuis plusieurs siècles, en cette matière. Elle n'est pas due entièrement à la diversité et au désaccord réel des idées ; elle est due aussi au caprice ou à l'arbitraire des philosophes, dont beaucoup ne se font pas faute d'employer les mots à leur guise, sans prévenir leurs lecteurs. Si le rationalisme tend à identifier les deux termes âme et esprit dans une même notion, tandis que les conceptions romantiques et vitalistes tendent à les opposer, cela tient aux doctrines elles-mêmes. Par contre, quand un Klages, qui se rapproche sur quelques points de Bergson, dit « âme » là où Bergson dirait selon les cas « instinct » ou « intuition », et dit « esprit » là où Bergson dirait « intelligence »,

(1) *Die literarische Welt*, Berlin, 12 mai 1933.

et qu'en outre ce dernier emploie lui aussi le mot « esprit », mais comme un autre nom de l'« élan vital », un pareil imbroglio est le fait d'une terminologie anarchique. A tout prendre, l'usage traditionnel du langage courant présente moins de confusion ; en dépit de toutes ses imprécisions et fluctuations, les besoins pratiques de l'échange quotidien tendent à y maintenir dans certaines limites la signification de quelques mots essentiels.

On constate alors que le mot « âme », s'il désigne avant tout l'identité du moi, n'a pas perdu ses antiques attaches avec l'idée de « vie » ; l'âme, c'est aussi l'énergie vitale et émotive, impliquant en outre, à son niveau supérieur, une capacité spécifique d'appréhender certaines réalités indéfinissables (sous ce dernier rapport, c'est le « cœur » au sens pascalien). Quant au mot « esprit », dès le temps où l'idée d'« inspiration » y dominait, il tendait à désigner quelque chose de transcendant à l'individualité empirique, de supra-individuel, ce qui le rendait propre à signifier plus tard un ordre de valeurs ou de normes objectives et impersonnelles, et en même temps ce qui, dans l'homme, est apte à les saisir (1).

Cela admis — et on ne prétend à aucune certitude rigoureuse dans ces indications plus que sommaires — que peut signifier le divorce de l'âme et de l'esprit ? Et d'abord que peut signifier l'âme séparée de l'esprit, sinon une ardeur vitale sans ordre ni loi, sans boussole ? Ce qui aura pour effet de faire redescendre cette ardeur vers ses formes les plus basses. Et que peut signifier l'esprit séparé de l'âme, sinon « l'impuissance de l'idée », c'est-à-dire l'incapacité où l'esprit se trouve par lui-même de réaliser ses valeurs, de les faire passer dans le réel ? (2) Ce qui aura du même coup pour effet de réduire toute intellectualité *efficace* au pur calcul technique (mécanisation).

Le divorce de l'âme et de l'esprit se produirait donc au détriment de l'un et de l'autre. Maint phénomène, individuel ou collectif, de notre temps pourrait s'interpréter dans ce sens. Si l'on a pu dire que, parmi les hommes d'aujourd'hui, les « personnes » authentiques se font rares (et il suffit de considérer seulement la politique pour s'en convaincre), ne serait-ce point que la « personne », en tant que distincte du pur et simple « individu », a pour première condition la synthèse âme-esprit, qui précisément se dissout ? Ou si l'on peut voir chez nombre de nos contemporains l'intelligence calculatrice la plus aiguë, qui représente chez eux l'élément « esprit », s'accommoder au mieux de la bassesse ou du cynisme de l'âme (3), n'y a-t-il pas là un effet de la même rupture ? D'autres phénomènes semblent également s'y ramener : ainsi la singulière indifférence aux idées, l'incapacité d'y réagir par un ferme juge-

(1) Il va de soi que du point de vue de la psychologie positive, qui n'est pas le nôtre, âme et esprit, à supposer qu'on eût besoin d'y conserver leur distinction et leurs noms, ne seraient l'une et l'autre que des « formes de la vie mentale ». — (2) Conception particulière à Max Scheler. — (3) On flaire, sans les connaître, une psychologie de ce genre chez ceux qui sont les maîtres véritables, mais secrets, du monde moderne. On la retrouverait aussi dans cet aspect du bolchévisme que Keyserling, en plusieurs endroits de ses livres, appelle son « satanisme ».

ment, qu'on observe aujourd'hui dans le grand public, en même temps que la poursuite inquiète et désordonnée de n'importe quelle croyance. Ou encore : des masses populaires menées par leur seule affectivité et acceptant aveuglément les mots d'ordre qui aboutissent à les asservir (car le besoin et le sens de la liberté viennent de l'esprit) ; d'autre part une idéologie officielle ou convenue (juridique, humanitaire, pacifiste, etc.) totalement impuissante à se traduire dans les faits, parce que sans lien avec les réalités vitales, la réalité des forces, la réalité des âmes, mais qui dès lors aussi ne s'en prête que mieux à fournir un masque, c'est-à-dire une arme supplémentaire, à l'usage des plus forts ou des moins scrupuleux.

Nous suggérons ces exemples un peu au hasard et pêle-mêle, à titre de simples indications. Leur choix n'est dicté que par des impressions, mais qui nous semblent concordantes. S'ils peuvent vraiment s'interpréter par la notion d'un « divorce entre l'âme et l'esprit » et qu'on s'entende sur le sens de ces mots, on conclura, dans l'esprit de Max Scheler : âme et esprit ne donnent ce qu'ils peuvent donner que conjoints, car ils sont *auf einander angewiesen*, « faits l'un pour l'autre ». Il faut les puissances de l'âme pour « réaliser » les idées de l'esprit, mais ce sont celles-ci qui dirigent et, comme on disait jadis, « élèvent l'âme ». La spiritualisation de la vie ne fait qu'un avec la vitalisation de l'esprit.

Si suspectes de verbalisme que puissent être de pareilles formules, nous inclinons à croire que les rapports de l'âme et de l'esprit sont un fil conducteur dans l'étude de l'homme et la constitution d'une anthropologie philosophique.

Pierre GODET