



HAL
open science

Autrui comme phénomène : Scheler entre Theodor Lipps et Edith Stein

Jean-Francois Lavigne

► **To cite this version:**

Jean-Francois Lavigne. Autrui comme phénomène : Scheler entre Theodor Lipps et Edith Stein. Max Scheler, Nature et formes de la sympathie, Pr. Olivier AGARD, Max Scheler Gesellschaft, Jun 2023, PARIS, France. <hal-04988861>

HAL Id: hal-04988861

<https://hal.science/hal-04988861v1>

Submitted on 13 Mar 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 - Attribution - Non-commercial use - International License

Autrui comme phénomène : Scheler entre Theodor Lipps et Edith Stein

Jean-François Lavigne
Université Paul Valéry Montpellier

- I. La distinction schelerienne entre « *Mitfühlen* » et „*Nachfühlen*“. Priorité phénoménologique et ontologique de l'empathie comme reconnaissance d'autrui.

Dans la seconde édition, profondément remaniée et enrichie, de son premier ouvrage sur la sympathie, Scheler a tenu à maintenir, dans le titre, le mot « sympathie » qui avait indiqué originellement, en 1913, l'objet de sa réflexion : sans doute pour bien indiquer au lecteur que le livre de 1923 prolongeait de façon continue la thématique de son texte initial, intitulé *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*. Mais dans le corps du texte de 1923, le terme qu'il emploie est à la fois plus neutre affectivement, beaucoup plus descriptif, et beaucoup plus précis : *das Mitgefühl* – avec le verbe correspondant, *mitfühlen*. L'idée directrice de Scheler, dans son projet d'élaboration d'une métaphysique éthique, est évidemment qu'une éthique de la personne présuppose la possibilité d'une compréhension affective d'autrui, qui repose elle-même sur la possibilité d'un partage des vécus affectifs. Le *Fühlen*, dans lequel se donnent les valeurs, ne peut suffire, l'éthique et la socialité requièrent un *mitfühlen*, un « ressentir avec ».

Mais le *Mitgefühl* reste un sentiment, un *Gefühl*, et comme tel un événement subjectif. Dès lors se pose une question préjudicielle : Qu'est-ce qui donne son fondement à ce « *mit* » ? La possibilité qu'un sentiment vécu soit actuellement vécu par celui qui l'éprouve comme étant vécu « *avec* », c'est-à-dire comme étant en même temps une *participation affective* au vécu d'une autre personne, présuppose :

- ou bien la certitude de l'identité du sentiment de l'autre et du sien propre ;
- ou bien la certitude de l'identité du sentiment de l'autre et de l'objet intentionnel de l'acte de compréhension par lequel je me rapporte au vécu étranger.

Le premier cas est celui que Scheler distingue, au début de *Wesen und Formen...*, comme le fait de « *miteinanderfühlen* » : deux personnes éprouvent *ensemble*, face à un même événement, le *même* sentiment ; alors ma joie ou ma peine et ta joie ou ta peine sont *un seul et même* événement.

Dans le second cas en revanche, le *Mitgefühl* est une intention compréhensive dirigée sur le vécu affectif d'autrui : ta joie ou ta peine, je la rejoins en m'associant, par une modification affective correspondante qui m'est propre, mais la joie que j'éprouve à l'occasion de ta joie, la peine que je ressens de ta peine, n'est pas identique, ni dans sa qualité affective ni dans sa motivation, à ta joie ou à ta peine.

Laissons de côté les deux autres cas de coïncidence affective que Scheler distingue également, la contagion affective, et la fusion, qui ne correspondent pas à son concept du *mit-fühlen*. Dans ces deux premiers cas du *mit-fühlen* proprement dit, l'énigme de la possibilité et des conditions de la certitude d'identité qu'ils présupposent demeure, clairement visible : en toute rigueur, rien dans l'épreuve de mon sentiment ne me donne l'évidence de son identité avec le sentiment qu'éprouve autrui. Le *Fühlen* ne donne pas, ni ne fonde, la conscience du « *mit* », de la *co-présence* affective.

C'est pourquoi Scheler ouvre la section de l'ouvrage consacrée à une première distinction des phénomènes du *Mitgefühl* (p. 19 sqq.) en soulignant d'emblée la différence phénoménologique radicale qui existe entre celui-ci, à comprendre concrètement comme le couple de possibilités *Mitleid / Mitfreude*, et ce qu'il appelle « *das Auffassen* », « *das Verständnis* » et l'éventualité d'un « *Nachleben* » (ou « *Nachfühlen* ») des vécus étrangers. Il écrit :

Il faut d'abord distinguer de la sympathie proprement dite, toute attitude par laquelle nous ne faisons que *concevoir, comprendre*, et éventuellement *revivre* (« reproduire affectivement ») les vécus d'autres personnes, et entre autres leurs états affectifs. [...]

Or, il est d'emblée clair (même avant tout examen de cette série d'actes) que toute participation à la joie ou à la souffrance d'autrui *présuppose* une forme quelconque de connaissance du fait de vécus étrangers, de leur nature et de leurs qualités, ainsi que, naturellement, ce qui conditionne une telle connaissance, à savoir l'épreuve vécue de l'*existence d'autres êtres psychiques* en général. Ce n'est pas par la sympathie que la souffrance d'autrui m'est donnée ; cette connaissance doit déjà *être donnée* sous une forme quelconque pour que je puisse, en me dirigeant sur elle, la partager (Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie* chap. 2, p. 17).¹

Or, si les vécus de sympathie reposent sur la condition préalable d'un acte intentionnel visant la vie affective et subjective étrangère, *c'est cette intentionnalité donatrice originaire de la subjectivité d'autrui qui est le vrai fondement de la possibilité d'une éthique*. Cette intentionnalité qui prétend ouvrir accès à l'éprouvé affectif étranger, c'est ce que la psychologie allemande de la fin du XIXe siècle et des premières années du XX^e a nommé « *Einfühlung* » – que l'on traduit couramment aujourd'hui par « empathie ». La question fondamentale reste donc : *Qu'est-ce que l'Einfühlung, et comment est-elle possible ?* Cette question est effectivement fondamentale, parce que sa priorité n'est pas seulement méthodologique, ni même phénoménologique, mais, comme le texte cité le laisse bien entendre, *ontologique*. L'éthique de la sympathie doit reposer sur une métaphysique de l'empathie.

II. La référence à la thèse de doctorat d'Edith Stein.

Scheler est bien conscient de la nécessité de délimiter avec précision l'essence propre de l'empathie, au sens phénoménologique du terme – comme accès intentionnel au vécu étranger. C'est pourquoi il ajoute une distinction plus fine encore, à la suite du même passage :

¹ Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie* chap. 2, p. 17, Paris, Payot. Trad. M. Lefebvre, modifiée.
 Texte original : „Von dem eigentlichen Mitgefühl ist zunächst zu scheiden alles Verhalten, das nur dem Auffassen, dem Verständnis und eventuell dem Nachleben (« Nachfühlen ») der Erlebnisse anderer dient, darunter auch ihrer Gefühlszustände. [...]. Nun ist aber zunächst (auch vor Untersuchung dieser Aktreihe) klar, daß jede Art von Mitfreude oder Mitleid irgendeine Form des Wissens um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihre Natur und Qualitäten, sowie natürlich das solch mögliches Wissen bedingende Erleben der Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt voraussetzt. Nicht erst durch das Mitleid kommt mir des anderen Leid zur Gegebenheit, sondern dies Leid muß bereits in irgendeiner Form gegeben sein, damit ich, mich darauf richtend, mit-leiden kann. [...] » Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, chap. 2, p. 19.

De la sympathie nous devons donc distinguer rigoureusement le fait de « reproduire affectivement » et « revivre » le vécu d'autrui. C'est là, certes, un acte consistant à sentir le sentiment étranger, non une simple connaissance de celui-ci, ni seulement un jugement que l'autre éprouve ce sentiment ; pourtant ce n'est pas éprouver le sentiment effectif, comme un état vécu. En ressentant par « reproduction affective », nous saisissons encore la *qualité* du sentiment étranger – *sans qu'il passe en nous-mêmes, ou qu'un sentiment réel semblable soit suscité en nous* (1) (*Nature et formes de la sympathie*, chap. 2, p. 18).²

Le « *Nachfühlen* » empathique, qui me permet de comprendre ce que tu éprouves sans l'éprouver moi-même à l'identique, par lequel je comprends que tu es dans la tristesse sans y plonger pourtant moi aussi, est ce vécu intentionnel très particulier, qui tient le milieu entre la simple connaissance objective, mais froide et au fond indifférente, du vécu étranger, et l'entrée personnelle dans le même état d'émotion (souffrance/joie) que celui que vit l'autre. Dans ce « *Nachfühlen* » il y a bien un ressentir, mais ce *Fühlen* ne sert que la *reconnaissance* de l'état émotionnel d'autrui, sans en produire ni présupposer l'actualisation subjective.

Or, l'appel de note que Scheler ajoute à la fin de ces lignes renvoie à la note suivante : « Nous sentons la qualité de la souffrance d'autrui, sans souffrir cette même souffrance avec lui ; la qualité de la joie d'autrui, sans nous co-réjouir de cette même joie avec lui. Cf. à ce sujet : Edith Stein, « Du nouveau sur le problème de l'empathie », Thèse de Fribourg. 1917, p. 14. » (*Nature et formes de la sympathie*, chap. 2, p. 18, note 2)³

Il s'agit là en effet d'une distinction faite par Édith Stein dans sa thèse de doctorat, qui n'a pas manqué d'attirer l'attention de Scheler, dans la mesure où la position prise par celui-ci dans son premier essai de 1913 faisait l'objet, au chapitre II de l'ouvrage de Stein paru en 1917, de tout un paragraphe d'analyse critique. Critique phénoménologique tout à fait précise, et assez sévère, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir tout à l'heure. Scheler mentionne d'ailleurs Édith Stein parmi les personnalités philosophiques dont il se dit redevable pour la nouvelle rédaction, profondément remaniée, de son travail sur la sympathie. D'autres indices textuels peuvent donner à penser que la lecture de l'essai de Stein sur l'empathie a nourri la réflexion personnelle de Scheler, en particulier pour la rédaction de la troisième partie du livre de 1923, consacrée à la reconnaissance du moi étranger (*Vom fremden Ich*).

On peut donc proposer l'hypothèse suivante, pour caractériser la position de Scheler sur cette question de l'empathie, entre le début du siècle et 1922-23 : la phénoménologie schelerienne de la communication affective se serait d'abord prononcée négativement face à la problématique contemporaine de l'*Einfühlung*, tant que ce concept se trouvait principalement compris en un sens psychologique, dans le contexte de la

² Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, chap. 2, p. 18, Paris, Payot. Trad. M. Lefebvre, modifiée.

Texte original : „Das « *Nachfühlen* » und « *Nachleben* » haben wir also vom « *Mitfühlen* » streng zu scheiden. Es ist wohl ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der andere habe das Gefühl ; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühls als eines Zustandes. Wir erfassen im *Nach-fühlen* fühlend noch die *Qualität* des fremden Gefühls -- ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird.(1) » Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, chap. 2, p. 20

³ Max Scheler, *op.cit.* chap. 2, p. 18, note 2, Paris, Payot. Trad. M. Lefebvre, modifiée.

Texte original : « Wir fühlen die *Qualität* des fremden Leidens, ohne daran mit-zuleiden ; die *Qualität* der fremden Freude, ohne uns ihrer mit-zufreuen. Vgl. hierzu : Edith Stein « *Neues Zum Problem der Einfühlung* », Freibg. Dissert. 1917, S. 14. » Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, chap. 2, p. 20.

problématique principalement esthétique, d'auteurs comme Theodor Lipps (*Grundzüge der Ästhetik*, 1903) ou Johannes Volkelt (*System der Ästhetik*, 1905). Mais l'élaboration concomitante d'un concept phénoménologique transcendantal de l'empathie l'aurait conduit à nuancer et compléter son argumentation critique, en intégrant certains acquis de l'analyse steinienne, sans pour autant adopter, bien entendu, la posture idéaliste de l'école husserlienne.

Rappelons donc tout d'abord les traits essentiels de la théorie courante de l'*Einfühlung*, telle que Scheler la rencontre et la combat, dans l'élaboration de son concept de sympathie.

III. Le concept d'*Einfühlung* avant la phénoménologie : la psychologie de l'expérience d'autrui selon Theodor Lipps.

La théorisation de l'*Einfühlung*, chez Lipps est commandée originellement par la problématique de l'esthétique, et plus précisément par la recherche des principes psychologiques susceptibles de rendre compte de l'expressivité artistique, en particulier dans les arts du mouvement (sculpture, architecture, danse). L'empathie, dans ce contexte, est pré-comprise comme l'acte subjectif accompli par un spectateur, et donc comme le corrélatif de l'expressivité du geste artistique. C'est pourquoi il expose sa théorie de l'*Einfühlung* dans un chapitre intitulé *Die Ausdrucksbewegungen und die Einfühlung* [Mouvements expressifs et empathie]

Il y écrit ceci :

[...] notre considération présente [...] a en vue la *valeur esthétique* des formes du corps humain, et notre sentiment de cette valeur. Notre problème est la joie ou le déplaisir ressentis à la vue de ces formes.

Une attitude de fierté me réjouit. Comment cela est-il possible ? Quelles conditions doivent être remplies pour que cette joie doive se produire ? [...] Ce sentiment de joie est un sentiment de valeur. Il est l'expression d'une évaluation. Donc l'« approbation » de la joie d'un autre signifie : je m'accorde à la joie de cet autre, je la co-accomplis intérieurement (*ich mache sie innerlich mit*).

Et non seulement je peux co-accomplir le comportement intérieur de l'autre, mais je le co-accomplis bel et bien de fait, dans la mesure où je suis intérieurement tourné vers la même chose, ou bien, en d'autres termes, dès lors qu'en la regardant je suis « dedans » (Th. LIPPS, *Grundlegung der Ästhetik*, 1903, p. 109).⁴

Pour rendre compte de la saisie subjective du vécu psychique étranger, Lipps propose de concevoir cette appréhension du vécu d'autrui comme l'acte par lequel le spectateur "co-accomplis intérieurement" le même état de conscience : le même geste ou la même mimique (dans le cas du spectacle esthétique qu'offre la danse, ou la sculpture, ou la peinture en particulier) susciterait l'identification du *même* vécu subjectif. L'idée sous-jacente à cette théorie est que la source de la représentation d'un tel état de la conscience vécue d'autrui ne peut être que l'expérience vécue subjective du sujet spectateur lui-même. Si Lipps peut interpréter la saisie

⁴ Th. LIPPS, *Grundlegung der Ästhetik*, L. Voss Verlag, Hamburg und Leipzig, 1903, p. 109.

subjective du vécu étranger comme une imitation intérieure, une reproduction subjective virtuelle des attitudes et des expressions corporelles dont le sujet est spectateur, c'est à partir d'un premier concept, plus élémentaire, de l'*Einfühlung*, caractérisée cette fois comme une forme d'appréhension perceptive tout à fait générale.

Selon ce premier concept, plus fondamental et général, le terme même d'*Einfühlung* est à comprendre comme désignant l'acte par lequel le contenu ressenti – la teneur de la « *Fühlung* » – se trouve introduit projectivement dans (« *Ein-*») l'objet contemplé, de telle sorte que le sujet spectateur, de son point de vue, aperçoit cette détermination affective à *même l'objet*, comme lui étant *imposée par l'objet*. Le préfixe *ein-*, indicateur d'un mouvement, est donc à entendre comme désignant à la fois deux mouvements *inverses*, mais indissociables : si le sujet spectateur vit l'*Einfühlung* comme une *réception*, en sa conscience, d'un caractère qui a pour source l'objet, cette réception doit être elle-même comprise, selon la théorie de Lipps, comme fondée sur un processus de sens inverse : sur une *intuition projective* (= « *Ein-Fühlung* »), qui transfère sur l'objet des déterminations qualitatives (propriétés perceptives, qualité affective, qualité esthétique, valeur éthique, etc.) dont le siège et la source sont en réalité la subjectivité percevante.

C'est en particulier dans ses *Leitfaden der Psychologie*⁵, parus en 1903, que Th. Lipps expose le plus clairement ce concept fondamental de l'*Einfühlung* comme aperception générale, et qu'il montre comment il est conduit, à partir de là, à l'idée d'imitation (ou simulation) intérieure lorsqu'il en fait l'application à cette expérience perceptive spéciale qu'est la perception d'autrui comme tel. Traitant de l'*Einfühlung* au chapitre XIV, il ouvre ce chapitre par la caractérisation la plus générale de cet acte de conscience :

[...] Il faut distinguer de la manière la plus rigoureuse les deux façons dont le moi immédiatement vécu, le moi du sentiment (*Gefühls-Ich*), peut être « en rapport » avec des objets. Premier cas : je ressens du plaisir à quelque chose, je me sens entraîné par le désir *vers* elle. Ici, le moi affecté de plaisir ou désirant se tient *face à* (*gegenüber*) l'objet. La seconde possibilité est celle-ci : je me sens, tout en désirant, agissant, m'évertuant, ou opposant une résistance, *en* quelque chose ; je me sens heureux *dans* le comportement du bonheur etc., bref : j'éprouve une détermination de moi-même immédiatement comme une détermination de l'objet, ou comme une détermination appartenant à l'objet. Ce dernier processus est l'« empathie ». (*Einfühlung*).

Cela veut dire : lorsque j'aperçois (*apperzipiere*) l'objet, j'éprouve comme procédant de lui, ou bien résidant en lui (en tant qu'objet aperçu (*apperzipiertem*)), un attrait (*Antrieb*) qui me porte à adopter une modalité déterminée de mon comportement interne. Celle-ci apparaît comme donnée par l'objet, comme m'étant communiquée (*mitgeteilt*) par cet objet. [...]

Or la question est à présent de savoir à *quelle* appréhension (*Auffassung*) je suis entraîné ou requis (*aufgefordert*) par l'objet. De là résultent les différentes variétés de l'« *empathie aperceptive générale*. (Th. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie* (1903), Chap. XIV, p. 187-192).⁶

Et lorsque Lipps aborde l'explication de la perception de la subjectivité étrangère, comprise comme une « variété » particulière de « l'empathie aperceptive générale », il commence par rappeler cette donnée

⁵ [Littéralement : Fils conducteurs de la psychologie]

⁶ Th. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie* (1903), Chap. XIV, p. 187 – 192. Traduction personnelle.

pour lui fondamentale, que notre représentation des contenus vécus de la conscience d'autrui ne peut avoir sa source que dans notre propre expérience subjective :

J'ai désigné précédemment comme un domaine particulier du savoir notre savoir des autres. À présent nous demandons : comment ce savoir se forme-t-il ? [...] il est hors de doute qu'un tel savoir ne se forme pas immédiatement sur la base de la *perception* sensible. Nous ne voyons pas ni n'entendons le ressentir, le se représenter, le vouloir d'un autre, ni l'individu qui se représente, ressent etc. Mais nous éprouvons de telles choses uniquement en nous-mêmes. C'est donc à partir des traits de notre propre personnalité que nous devons composer (*litt.* : tisser : *weben*) la personnalité étrangère (Th. LIPPS, *op.cit.*, p. 191 sq.).⁷

En vertu de cette évidence fondamentale, c'est nécessairement, pour Lipps, dans l'expérience subjective acquise du lien associatif entre mes impressions subjectives de mouvement et certains sentiments et état affectifs déterminés, que réside le répertoire interprétatif grâce auquel le sujet peut « lire » (c'est-à-dire interpréter projectivement) les expressions et la gestuelle d'autrui. C'est pourquoi il peut déclarer un peu plus loin, pour formuler sa théorie de la saisie empathique de l'état de conscience d'autrui :

En vérité il n'y a ici qu'une seule explication possible : ma compréhension des expressions vitales des autres a son fondement, d'une part, dans la tendance (*Trieb*) instinctive à l'imitation, et d'autre part, dans la tendance instinctive à exprimer d'une manière déterminée mes propres vécus psychiques. (*op.cit.*, p. 193).⁸

C'est ainsi qu'il est conduit à répondre, à la question de savoir quelle peut être la condition de ma propre joie ressentie à l'occasion du comportement intérieur étranger, et du mouvement expressif dans lequel je « vois », comme « fierté », ce comportement, que cette condition consiste en un « co-accomplissement intérieur ». (*inneren Mitmachen*), donc, en quelque sorte, en une « imitation » qui précéderait son modèle : « [...] ce co-accomplir est « empathie » (*Einfühlung*). L'empathie est donc la condition de la joie éprouvée à propos (*an*) du comportement intérieur d'un autre, qui réside (*liegt*) dans le mouvement expressif perçu. [...] (*Grundlegung der Ästhetik*, 1903, p. 109 sqq.)⁹

Si donc je réagis subjectivement par un sentiment de joie au spectacle de l'expression de fierté que je découvre dans le regard d'autrui, cette expérience affective repose sur le processus empathique, par lequel l'attitude du visage et l'éclat particulier de l'œil, tels qu'aperçus par moi, s'imposent à moi *comme devant être compris* d'une certaine manière, précisément comme « expression », et expressifs d'un sentiment que je ne peux connaître *que par ma propre expérience affective subjective* – de ce que nous nommons « fierté ».

Lipps formule on ne peut plus clairement le problème :

⁷ Th. LIPPS, *op.cit.*, p. 191 sq.

⁸ Th. LIPPS, *op.cit.*, p. 193

⁹ Th. LIPPS, *Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg et Leipzig, 1903, p. 109 sqq.

Comment est-ce que j'en viens à établir une liaison entre la perception d'un déplacement de l'œil chez quelqu'un d'autre, et la fierté, ou comment parviens-je à l'y *voir* ? Et comment se fait-il en outre que ce voir ne soit pas une simple représentation d'accompagnement (*ein Mitvorstellen*), mais un co-éprouver, ou, autrement dit, que ce soit de l'« empathie » ? (*op.cit., ibid.*).¹⁰

La difficulté vient en particulier de ce que, n'ayant aucune expérience perceptive *externe* de mon propre corps et de sa gestuelle du point de vue d'autrui, l'associationnisme empiriste est impuissant à rendre compte de la liaison aperceptive entre un sentiment vécu et une *image visuelle*. Après avoir écarté l'hypothèse de l'associationnisme classique, Lipps peut écrire :

Quoi qu'il en soit, d'autres faits nous indiquent une tout autre direction. Je veux dire, les faits de l'imitation mimétique (*Nachahmung*), involontaire ou volontaire. Nous imitons involontairement toutes sortes de mimiques, nous suivons involontairement, quand ce ne serait que de manière tout allusive, les évolutions à se rompre le cou de l'acrobate. Nous pouvons d'autre part répéter volontairement les manières caractéristiques qu'ont les autres de se tenir, de marcher, de se mouvoir, nous pouvons donner volontairement à notre visage une expression que nous avons observée chez d'autres.

Or ici il faut dire d'abord à nouveau : ce qui nous est immédiatement donné dans une telle imitation, le seul modèle que nous ayons dans notre comportement imitatif, c'est une certaine *image optique* déterminée, tandis que l'opération que nous effectuons consiste pour nous à déclencher certains processus dans les muscles, les membres et finalement aussi la peau. Bref, nous n'avons immédiatement de notre propre opération qu'une image *kinesthésique* (Th. LIPPS, *op.cit.*, p. 116-117).

La possibilité avérée de reproduire, sur la seule base de l'expérience *kinesthésique* subjective, une gestuelle ou une mimique qui ne sont connus que sous la forme de la perception visuelle externe (de ce que Lipps nomme, assez maladroitement, « image optique ») conduit donc à faire l'hypothèse d'une coordination subjective entre la représentation perceptive visuelle et le système subjectif des impressions kinesthésiques, ou « sensations de mouvement » (*Bewegungsempfindungen*). Lipps conclut ainsi à la nécessaire existence d'une *connexion psychique* entre ces deux ordres de données, connexion qui lie, de manière involontaire et préreflexive, la perception de mouvements apparents à même le corps étranger et les impulsions kinesthésiques subjectives que requiert l'exécution, par l'observateur, des mêmes mouvements :

D'après tout ce que nous avons dit il est maintenant clair que les faits nous orientent dans l'unique direction qui les rende compréhensibles : il nous faut admettre (*annehmen*) une connexion originare ou *innée* entre l'image visuelle et l'image kinesthésique. [...]

Il existe, devons-nous dire, une connexion psychique ou « centrale » originare, qu'on ne peut davantage expliquer, entre les perceptions visuelles de mouvements étrangers, et des impulsions à des

¹⁰ Th. LIPPS, *op.cit., ibid.*

mouvements propres correspondants, qui fait que ces mouvements se produisent, ou peuvent se produire, lorsque ces perceptions optiques nous sont données. [...] Les impulsions motrices en question sont *instinctives* (*op.cit., ibid.*).

L'hypothèse d'une « connexion psychique originaire ou innée » entre l'image perceptive et la conscience subjective d'impulsions kinesthésiques *correspondantes*, qui consiste à faire appel à un *donné naturel de fait*, explicitement reconnu par Lipps comme inexplicable, caractérise bien la démarche du psychologue, qui prend nécessairement appui sur le présupposé naturaliste de sa discipline et de sa méthode. C'est de manière tout à fait analogue qu'il écrivait également, dans les *Leitfaden der Psychologie* parus la même année : « [...] je vois par exemple une mimique. Alors l'image visuelle de celle-ci suscite, *en vertu d'une organisation de ma nature qu'on ne peut davantage décrire*¹¹, des impulsions (*Impulse*) à effectuer les mouvements qui sont propres à réaliser précisément cette mimique. »

La reconduction du phénomène vécu de l'empathie à un tel état de fait psychique contingent, posé comme une donnée naturelle brute, « innée », c'est-à-dire au fond l'explication par un *factum* inexplicable, c'est là un procédé logique caractéristique d'une psychologie causaliste, naturaliste, que la phénoménologie (chez Scheler comme chez Husserl) ne peut reprendre à son compte. Ce qui en revanche, dans la théorie de Lipps, peut intéresser le phénoménologue, dans la mesure où cela se laisse transposer et comprendre dans le cadre méthodologique de la description phénoménologique, c'est le lien que Lipps établit entre cette liaison psychique innée, du geste perçu avec les impulsions kinesthésiques reproductives, et la perception empathique de l'état psychique d'autrui en tant que face subjective de son comportement. C'est là en effet qu'il fait intervenir son concept premier et fondamental d'*Einfühlung* comme intuition projective objectivante : c'est en vertu de cette intuition projective, selon lui, que le sujet aperçoit son objet comme déterminé en lui-même selon des propriétés et qualités qu'il éprouve lui-même subjectivement. Dans les termes de la phénoménologie husserlienne, on pourrait dire qu'il s'agit d'un équivalent psychologique de la constitution intentionnelle de l'objet : pour l'*Einfühlung* lippsienne comme pour la corrélation intentionnelle husserlienne, l'objet appréhendé se configure pour le sujet conformément à la structure de l'acte subjectif, dont il est en quelque sorte le miroir. Th. Lipps explique que le mouvement d'autrui perçu apparaît comme « enveloppant en lui-même » les potentialités kinesthésiques subjectives qui en font le sens, et que la conscience du spectateur attribue, par objectivation, à la conscience étrangère :

A la perception visuelle, nous l'avons dit, est liée [...] une tendance (*ein Streben*) à exécuter de nouveau ce mouvement. À ce propos il faut souligner que cette tendance est *immédiatement liée* à la perception visuelle, qu'elle est donnée immédiatement en elle et avec elle, si bien que le mouvement visuellement perçu *enveloppe* cette tendance *en lui-même* immédiatement, pour ma conscience.

Or de surcroît, la tendance est *objectivée* ; c'est pour ma conscience une tendance qui se situe immédiatement dans le mouvement perçu, et qui de ce fait [...] a lieu et s'effectue *précisément là où* je perçois mouvement. [...]

¹¹ Nous soulignons.

Je me sens, pour parler plus généralement, tendre *dans un objet perçu* à l'accomplissement d'un mouvement. C'est ce fait que nous désignons à nouveau par le nom d' « empathie » (*Einfühlung*). Et c'est en lui que consiste en même temps la *compréhension esthétique* de ce qui est visuellement perçu. Cette empathie n'est rien d'autre, comme on le voit, que l'un des côtés, et plus précisément le *côté interne de l'imitation* (*die Innenseite der Nachahmung*). Elle est en particulier le côté interne de cette imitation *involontaire*, accompagnée néanmoins de la représentation du mouvement à effectuer, et liée à une tendance à l'effectuer, que j'exécute par exemple à la vue du numéro périlleux, à se rompre le cou, de l'acrobate. [...] (*Grundlegung der Ästhetik*, p. 120).¹²

La conséquence directe de cette empathie projective, c'est donc de faire coïncider dans un même acte de compréhension la saisie du sens expressif de la gestuelle d'autrui, l'accès intentionnel au vécu étranger, et un processus d'*identification*, tendanciellement complète, du moi du spectateur au moi d'autrui visé dans cet acte. Analysant le contenu subjectif de l'expérience que vit le spectateur des mouvements dangereux de l'acrobate, Lipps écrit :

Il en va tout autrement, en revanche, à savoir pour ma conscience, avec cette imitation interne. Il n'y a en elle *aucune dissociation entre l'acrobate tout là-haut, et moi en bas*¹³, au contraire je m'identifie à lui (*ich identifiziere mich mit ihm*), je me sens en lui (*ich fühle mich in ihm*), et à sa place. Sans doute, je puis réaliser la dissociation entre l'acrobate et moi, entre son action et la mienne, lorsque je *considère* cela après-coup. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. La question est celle de ce que j'éprouve à l'instant où je suis soumis à l'action de l'impulsion à imiter. La question est de savoir comment cette action se présente immédiatement à ma conscience. Hélas il me faut dire : dans cette action immédiatement éprouvée de l'impulsion imitative il n'existe que cette identité, d'autant plus certaine que l'action est plus intense. Je n'éprouve aucune dualité, mais bien une *parfaite unité* (*volle Einheit*) (Th. LIPPS *op.cit.*, *Ibidem.*).¹⁴

C'est ainsi que le concept d'*Einfühlung* chez Lipps, lorsqu'il intervient dans le contexte d'une théorie du rapport à autrui, aboutit à déterminer l'empathie comme une fusion affective, par identification.

IV. L'*Einfühlung* selon Johannes Volkelt.

Theodor Lipps n'est pas le seul représentant de cette conception de l'*Einfühlung* au tournant du XXe siècle, loin s'en faut. Johannes Volkelt, philosophe, professeur à l'université de Leipzig depuis 1894, publiait par exemple, en 1905 à Munich, un volumineux *Système d'esthétique* qui comporte, dans sa seconde section, un chapitre entièrement consacré à la perception esthétique envisagée comme une forme d'empathie. Adversaire résolu du positivisme, héritier conscient et défenseur de la philosophie kantienne, Volkelt conçoit

¹² Th. LIPPS, *Grundlegung der Ästhetik*, *op.cit.* p. 120.

¹³ Nous soulignons.

¹⁴, Th. LIPPS *op.cit.*, *Ibid.*, nous soulignons.

le problème de la perception esthétique dans les termes d'une relation entre des sentiments, comme états subjectifs de conscience, et des objets qui en eux-mêmes ne sont pas censés posséder des propriétés esthétiques absolues, transcendantes. La question est alors de comprendre comment les objets contemplés peuvent apparaître déterminés par des qualités esthétiques, alors que ces qualités sont éminemment subjectives. Comment des sentiments peuvent-ils se trouver liés, comme par une connexion objective, avec les objets d'une simple perception sensible ?

C'est à cette manière de concevoir le problème esthétique que répond le concept d'*Einfühlung*, compris là aussi, de même que chez Lipps, comme une forme d'auto-illusion, par intuition projective. Volkelt ajoute cependant à la théorie de Lipps cette précision nouvelle, qu'il faut distinguer, parmi toutes les classes de sentiments que nous pouvons éprouver, ceux qui se prêtent à une telle projection objectivante, qu'il distingue par l'appellation – potentiellement équivoque – de « sentiments objectaux » ; où l'adjectif allemand « *gegenständlich* »¹⁵ n'indique pas le mode d'être d'un tel sentiment, mais le fait que ce sentiment est vécu comme émanant de l'objet, par une sorte d'objectivation transcendantale irréfléchie, inaperçue du sujet lui-même¹⁶ :

Il s'agit de savoir comment on doit juger, d'un point de vue psychologique, la connexion (*Verknüpfung*) qui rattache les sentiments *objectaux* (*gegenständlichen*) aux objets contemplés (*geschauten*). Les sentiments objectaux sont des processus qui se déroulent *en nous*. Et pourtant la possession subjective de ces sentiments n'est pas tout ; bien plutôt, cette possession subjective est soit totalement anodine, soit marginale. En tout cas *nous éprouvons ces sentiments aussitôt comme des processus et des états qui appartiennent aux objets contemplés*. En d'autres termes : *les sentiments objectaux nous apparaissent aussitôt comme expression des objets contemplés*¹⁷. [...] La question est : que devons-nous penser, du point de vue psychologique, de cette extériorisation des sentiments dans l'objet esthétique ? Comment en vient-on à cette « projection » ? [...]

Par souci de brièveté, je désignerai la connexion entre les sentiments objectifs et la contemplation de l'objet esthétique du nom d' « empathie esthétique » (*ästhetisches Einfühlen*). Je pourrais aussi l'appeler « animation esthétique » (*ästhetische Beseelung*) (J. Volkelt, *System der Ästhetik*, 2e section, chap. XI, p. 212-221).¹⁸.

Le principal défaut de cette conception de l'empathie, conçue comme projection sur la personne d'autrui d'un état de conscience originellement enclos dans les limites de la subjectivité du moi, c'est de rendre impossible la distinction entre la sympathie, comme communion affective avec autrui et partage de son état subjectif, et la simple empathie en tant que reconnaissance simplement cognitive de cet état de la subjectivité

¹⁵ ...qu'il faut traduire, en français, par « objectal / -aux », et non par « objectif(s) »

¹⁶ On se trouve là encore tout près de l'idée husserlienne de l'intentionnalité constituante, de ce que l'auteur des *Recherches logiques* de 1901 nomme « constitution », en tant que donation de sens. Au point de vue descriptif, la différence entre ces deux concepts est assez mince : elle consiste principalement en ce que la constitution husserlienne, en 1901, et l'institution d'un objet de connaissance, et de ses propriétés unitaires et logiques, tandis que l'*Einfühlung* esthétique donc Volkelt énonce – plus clairement que Lipps – la formule, instaure l'apparaître d'une valeur.

¹⁷ Nous soulignons.

¹⁸ Johannes VOLKELT, *System der Ästhetik* (3 vol.), München, O. Beck, 1905. (2e section, Chap. XI : *Die ästhetische Einfühlung der eigentlichen Art.* ; cf. p. 212 – 221.

étrangère. Il faut même dire que, sur la base d'une telle projection affective, la connaissance effective, lucide et objective, de l'état de conscience d'autrui est simplement impossible : si l'état d'âme d'autrui n'est que le reflet objectivé de l'une de mes propres expériences psychiques, je n'atteins en réalité jamais la personne d'autrui dans sa vérité, et c'est toujours et encore moi et moi seul que j'aperçois en lui. L'*Einfühlung* projective de Lipps et Volkelt masque en réalité au sujet la subjectivité étrangère dans son autonomie, sa différence et sa particularité. La théorie de la connaissance d'autrui par « imitation » conduit à interpréter le rapport à autrui comme une continuelle illusion.

Il va de soi que, sur une telle base, aucune éthique objective n'est possible. Le psychologisme de Lipps aboutit ainsi à un subjectivisme moral sans espoir. On conçoit alors à quel point il pouvait importer à Scheler de combattre une telle manière de penser.

La théorie psychologique de l'*Einfühlung*, parce qu'elle repose sur le présupposé qu'un acte de pensée ou un état affectif ne peut exister que sur le mode d'un contenu *interne* — interne à un moi conçu comme une totalité close sur elle-même — s'avère incapable de distinguer entre sympathie, unipathie et empathie. C'est le motif principal de l'objection de principe que Scheler oppose à l'explication de la compréhension intersubjective par la théorie de l'*Einfühlung*.

V. La critique schelerienne du concept psycho-esthétique de l'*Einfühlung*, dans *Wesen und Formen der Sympathie*

La position de Max Scheler vis-à-vis de la tentative menée par Lipps et Volkelt de rendre compte de la possibilité de la compréhension d'autrui à partir du concept psychologique d'*Einfühlung* est simple et radicale : cette théorie selon lui présuppose déjà acquis, et déjà connu, ce qu'elle est censée rendre possible, à savoir la reconnaissance d'autrui comme vie psychique étrangère. La théorie lippsienne de l'empathie présuppose en effet que le phénomène visible du comportement perçu a valeur d'expression, et appelle donc une interprétation. Que cette interprétation repose sur une imitation intérieure ou non n'y change rien : apercevoir un événement physique comme expressif, c'est déjà postuler l'existence d'une conscience étrangère. L'empathie est donc d'emblée présupposée comme déjà effectuée, puisqu'il faut qu'un autrui soit déjà d'emblée donné, pour que se mette en place cette relation complexe d'interprétation par imitation et fusion affective – à condition bien entendue de ne pas confondre l'empathie, comme identification (cognitive) du vécu psychique étranger, avec la sympathie ou l'unipathie comme identification à ce vécu étranger. Et de fait, si la théorie de Lipps analyse finement le vécu subjectif de la perception de l'acrobate, que l'objet à considérer soit posé d'emblée comme « un acrobate » atteste bien cette présupposition.

Si donc la théorie psychologique de l'*Einfühlung* prétend éclairer l'origine de notre reconnaissance d'autrui et de son vécu, elle repose sur une pétition de principe, et se meut dans un cercle ; Scheler écrit :

Les qualités (c'est-à-dire l'être-ainsi-déterminé) de phénomènes d'expression et les qualités de vécus forment des *connexions d'essence* d'une nature particulière, qui ne reposent nullement sur la connaissance antérieure de nos propres vécus réels, à laquelle s'ajouteraient les phénomènes expressifs étrangers, si bien que c'est seulement une tendance à l'imitation des mouvements des comportements

observés qui devrait reproduire nos vécus antérieurs. L'imitation, même comme simple « tendance », suppose déjà une possession du vécu étranger, et ne peut, précisément pour cela, expliquer ce qu'elle devrait expliquer ici. Si nous imitons par exemple involontairement le geste exprimant la peur ou la joie, notre imitation n'est jamais provoquée par la simple image optique du geste ; l'impulsion à l'imitation n'entre, au contraire, en action que lorsque nous avons déjà perçu dans le geste l'expression de la peur ou de la joie. Prétendre, comme le fait Lipps, que cette saisie elle-même n'est possible que par une tendance à l'imitation, et par la *reproduction* qu'elle susciterait d'une joie ou d'une peur éprouvée antérieurement, (plus la projection empathique dans autrui, de ce qui est ainsi reproduit) c'est s'enfermer dans un cercle vicieux manifeste (*Nature et formes de la sympathie* chap. 2, p.20-21).¹⁹

Mais Scheler ne se contente pas de cet argument formel : il souligne, dans la dernière section de la troisième partie de l'ouvrage de 1923, intitulée (dans la traduction française) « la perception d'autrui », l'absence totale de lucidité critique au sujet des états de conscience étrangers, et donc la méconnaissance de la vie subjective réelle d'autrui, qui résulte de la théorie de l'*Einfühlung* :

Ce qu'une telle théorie donne, c'est seulement une hypothèse sur le processus par lequel nous en arrivons à supposer l'existence d'autres individus psychiques. Mais elle est incapable de fournir la justification de cette supposition. [...] En effet, que maintenant le processus de l'empathie puisse coïncider avec une animation effective des corps dans lesquels nous « empathisons », serait ici un pur et simple « hasard ». C'est pourquoi la théorie de l'empathie ne peut en aucune manière indiquer quelque différence que ce soit entre le cas où nous appréhendons par empathie de manière erronée un moi ou une âme (comme par exemple c'est le cas dans toute animation infantile et mythologique de ce qui est mort), et ces autres cas où par ailleurs une animation est de fait véritablement présente, comme par exemple dans le cas du rapport à l'autre homme ; la théorie n'est pas capable non plus de distinguer entre l'empathie comme source de connaissance de l'existence de moi étrangers, et l'empathie simplement *esthétique* du contenu et des déterminations d'un moi, par exemple dans le cas d'un portrait, ou dans celui d'Hamlet, cette personnalité du monde artistique, sur la base du geste corporel d'un acteur sur la scène (*Nature et formes de la sympathie*, p. 351-352).²⁰

¹⁹ Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie* chap. 2, p.20-21, Paris, Payot. Trad. M. Lefebvre, modifiée.

Texte original : „Die Qualitäten (d.h. das So-sein) von Ausdrucksphänomenen und die Qualitäten von Erlebnissen bilden aber Wesenszusammenhänge eigener Art, die durchaus nicht auf vorheriges Erfassen unserer eigenen realen Erlebnisse + der fremden Ausdrucksphänomene beruhen, so, daß erst eine Tendenz des Nach-ahmen der Bewegungen der gesehenen Gebärde unsere früheren Erlebnisse reproduzieren müßte. Die Nachahmung auch als bloße «Tendenz» setzt vielmehr irgendein Haben des fremden Erlebnisses schon voraus und kann schon darum nicht erklären, was sie hier erklären sollte. Ahmen wir z. B. (unwillkürlich) eine Gebärde der Furcht oder der Freude nach, so wird die Nachahmung nie bloß durch das optische Bild dieser Gebärde ausgelöst, sondern immer erst dann tritt der Nachahmungsimpuls ein, wenn wir die Gebärde bereits als Ausdruck der Freude oder der Furcht erfaßt haben. Soll - wie Theodor Lipps meint - diese Erfassung selbst erst möglich sein durch eine Nachahmungstendenz und die durch sie hervorgerufene R e p r o d u k t i o n einer früher erlebten Freude oder Furcht (+ projektive Einfühlung des so Reproduzierten in den anderen), so bewegen wir uns in einem offensichtlichen Zirkel.“ *Wesen und Formen der Sympathie*, Ges. Werke., 7, p. 21-22.

²⁰ Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 351-352. Trad. M. Lefebvre modifiée.

Texte original : „Was sie gibt, ist eine Hypothese über den Hergang, auf den es zu dieser Annahme kommt. Aber niemals vermag sie uns des R e c h t e s dieser Annahme zu versichern. Nur ein blinder «Glaube», nicht eine evidente Einsicht oder auch nur eine begründete Annahme (wie es der Analogieschluß seiner Natur nach immerhin wäre) ist es, was die Theorie verständlich machen

Il n'est donc pas étonnant que, faute de pouvoir fonder de manière critique l'identification distincte d'une vie subjective étrangère *objectivement réelle*, la théorie de l'*Einfühlung* n'ait d'autre ressource que d'en présupposer l'évidence. D'où cette conclusion de Scheler :

Que les images optiques de mouvements quelconques soient les images de mouvements expressifs, c'est une idée qui présuppose déjà précisément la connaissance de l'existence d'un quelque chose d'étranger animé. L'appréhension de ces mouvements comme « expression » n'est pas le fondement, mais la conséquence de cette supposition (*op.cit., ibid.*).²¹

VI. La critique de la connaissance de soi chez Scheler en 1913-15

Si au cours de la période où il rédigeait la première version de son livre sur les « sentiments de sympathie », avant la guerre, Scheler se montrait aussi résolument opposé à toute théorie de l'« empathie » (*Einfühlung*), c'est aussi pour un motif plus profond que la simple impuissance de la théorie lipssienne à rendre compte de la reconnaissance d'autrui sans la présupposer : le caractère foncièrement erroné du présupposé de base sur lequel reposait cette théorie, comme du reste toute la psychologie de Lipps et Volkelt, à savoir qu'il n'existerait de vie psychique que sous la forme des processus internes de la conscience de soi, objets possibles d'une « perception interne ».

Pour libérer la psychologie de ce préjugé, Scheler avait adopté une thèse extrêmement originale, en totale opposition à la manière dont on entendait traditionnellement – y compris dans l'école de Brentano – la notion de « perception interne » : il dissocie radicalement les notions de « perception interne » et de perception de soi, ou conscience de soi, en montrant que ce n'est pas le type ou la classe des objets perçus, ni le domaine ontique auquel ils appartiendraient, d'avance et par eux-mêmes, qui détermine le caractère « interne » de l'expérience du psychique, mais, *inversement*, que c'est la modalité particulière de conscience qu'on désigne couramment comme « perception interne » qui révèle la sphère du psychique, et donne accès au domaine des actes de pensée. Pour le phénoménologue qu'est alors Scheler, c'est ici le mode de manifestation qui détermine les caractères de l'objet d'expérience, et non l'inverse : la perception de la vie psychique doit donc être possible et conçue indépendamment d'un ancrage métaphysique dans un « moi » supposé préexistant, et clos sur lui-même.

En effet, il est phénoménologiquement manifeste que la conscience subjective d'un contenu de pensée n'est pas nécessairement conscience *de soi*, et n'a pas à envelopper un rapport conscient du sujet pensant à

würde. Denn daß nun der Prozeß der Einfühlung mit wirklicher Beseelung der Körper, in die wir «ein-fühlen», zusammenträte, das wäre hier ein purer «Zufall». Darum vermag auch die Einfühlungslehre in keiner Weise irgendwelchen Unterschied aufzuweisen, der einmal zwischen demjenigen Kreise von Fällen, wo wir fälschlich ein Ich oder eine Seele einfühlen (wie z. B. bei aller primitiv kindlichen und mythologischen Beseelung des Toten), und den anderen Fällen besteht, wo außerdem noch faktische Beseelung vorhanden ist, wie z.B. beim Mitmenschen ; auch vermag die Theorie nicht die Einfühlung als Erkenntnisquelle der Existenz fremder Iche von der bloß ästhetischen Inhalts- und Soseins-Einfühlung des Ich zu scheiden, z.B. in ein Porträt, oder des Hamlet, dieser Person der künst-lerischen Welt, in den Körpergestus eines Schauspielers.“ *Wesen u. Formen der Sympathie*, Ges. W. 7, S. 235.

²¹ Texte original : „Daß die optischen Bilder irgend-welcher Bewegungen Bilder von Ausdrucksbewegungen sind, das ist eine Einsicht, welche die Kenntnis des Bestandes eines fremden beseelten Etwas eben bereits voraussetzt. Ihre Auffassung als «Ausdruck» ist nicht der Grund, sondern die Folge dieser Annahme.“

lui-même. Et Scheler de rappeler, à l'appui de cette dissociation entre vie psychique et perception de soi, les nombreux cas où nous vivons dans l'évidence d'un contenu de pensée sans que celui-ci soit référé à aucun « moi » déterminé. C'est en particulier dans son essai de 1915, intitulé « *Idole der Selbsterkenntnis* » que cette conception de la vie psychique comme activité *indépendante d'un fondement égologique*, s'exprimait le plus explicitement :

Souvent nous trouvons les termes « perception de soi », « introspection », ou encore « conscience de soi » employés comme ayant même signification que « perception interne ». C'est manifestement sans aucune légitimité. Car si le « soi » doit signifier ici l'objet individuel de la perception, on devrait alors seulement dire qu'une perception interne coïnciderait constamment avec une perception de soi, s'il n'existait pas du tout de faits psychiques susceptibles d'être donnés sans une relation immédiatement intuitive au moi individuel. Or, il y a pourtant aussi bien des processus psychiques égologiquement indifférents, c'est-à-dire perceptibles sans la moindre relation, positive ou négative, à un moi déterminé, que des processus étrangers au moi, c'est-à-dire des processus qui apparaissent avec une spontanéité insistante et une puissance de contrainte semblable à celle d'une réalité extérieure, par exemple des impulsions obsédantes, des représentations obsédantes etc. Nous pouvons par exemple avoir une pensée, sans savoir si elle nous est propre ou si elle est seulement le fruit d'une lecture ; éprouver un sentiment, sans savoir s'il est notre sentiment, ou seulement celui qui s'est introduit en nous par contagion psychique. Ce n'est donc pas simplement dans la perception externe, par exemple celle d'une couleur, qui se déroule *constamment* sans relation consciente au moi, sans que soit co-donné le fait que je suis celui qui l'accomplis, qu'une perception de soi peut faire défaut ; mais la perception interne elle aussi – ou la perception du psychique – n'est pas nécessairement liée à cette conscience du moi. Seul celui qui voudrait fonder toute la psychologie sur la conscience individuelle du moi, comme Lipps par exemple, pourrait contester ce fait. Le moi, ou si l'on préfère le soi psychique, n'est donc qu'un objet de la perception interne, même si c'est un objet d'un genre particulier („*Idole der Selbsterkenntnis*“ (1915) *Abhandlungen und Aufsätze*, p. 31-32).²²

D'où s'ensuit alors cette affirmation phénoménologique générale :

L'examen de la question montre que nous ne pouvons saisir l'unité du « psychique » autrement qu'en considérant *la manière particulière dont nous le percevons, manière qui est précisément nommée « perception interne »*. La perception interne n'est donc pas la perception d'un psychique indépendant de celle-ci, et déjà fixé dans sa définition comme une unité spécifique d'objets. Mais au contraire, « psychique » est une signification qui se remplit toujours si nous nous engageons dans cette orientation intentionnelle particulière d'une « perception interne », et que nous la suivons. Est « psychique » ce qui entre dans l'apparaître par la perception interne. Il n'existerait, comme on l'a dit, aucun droit de parler d'une perception externe et d'une perception interne *si le psychique et le physique étaient des*

²² M. SCHELER, „*Idole der Selbsterkenntnis*“ (1915) *Abhandlungen und Aufsätze*, p. 31-32. (Ges. W. 3, 227)

différences définissables entre des genres d'objets. Nous ne parlons pas non plus de perception-d'arbres ou de perception-de-maisons (*op.cit.* p. 52-53).²³

VII. La critique steinienne de la phénoménologie du vivre subjectif selon le Scheler d'avant 1917.

Cette thèse critique radicale, consistant à détacher l'accès aux actes de la vie psychique de toute implication essentielle d'un moi, conduisait tout droit à l'affirmation paradoxale d'une vie psychique anonyme, pré-individuée et impersonnelle. Et c'est bien en effet l'un des versants de la position finale de Scheler, telle qu'il la formule dans la troisième partie – plus tardive que l'essai initial de 1913 – de l'ouvrage de 1923 :

Les choses ne se passent donc pas comme le prétendent les théories que nous venons d'analyser, et d'après lesquelles nous utiliserions « nos » vécus propres, lesquels nous seraient donnés « en premier lieu », comme images des vécus d'autrui – dont nous ne saurions jamais prouver immédiatement qu'elles appartiennent à d'autres — et rattacherions ensuite ces vécus aux apparences corporelles des autres. Nous concevons les choses autrement : il se produit tout d'abord un courant d'expérience psychique indifférente, sans rapport avec le toi et avec le moi, un courant dans lequel sont intimement mélangés les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui ; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme plus définie ; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents.²⁴

Pour le Scheler des années 1913-1915, la vie mentale subjective peut donc exister et se manifester, originairement, indépendamment de tout ancrage ontologique dans un moi, indépendamment de son rattachement à l'égoïté comme rapport à soi.

À cette thèse audacieuse, Edith Stein, rédigeant sa thèse de doctorat sur « le problème de l'empathie » précisément durant les années 1915-1916, réagit de manière très critique, au nom même de l'évidence phénoménologique, et en vertu de l'expérience réflexive du « moi pur », de source husserlienne²⁵. Dans la

²³ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 52-53 . (Ges. Werke. 3, 237). Nous soulignons.

²⁴ M. SCHELER, *op.cit.*, C, III p. 359-360 ;

Texte original : Nicht so also verhält es sich, daß wir, wie jene Theorien annehmen, aus einem «zunächst» gegebenen Material «unserer» Eigenerlebnisse uns Bilder der fremden Erlebnisse aufzubauen hätten, um diese Erlebnisse - die uns niemals unmittelbar als «fremde» aufzuweisen wären - dann in die körperliche Erscheinungen der anderen einzulegen ; sondern ein in Hinsicht auf I c h – D u indifferenter Strom der Erlebnisse fließt «zunächst» dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält ; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse sukzessive und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden.“ Ges. Werke, 7, *Vom fremden Ich*, p. 240.

²⁵ Edith Stein avait commencé à étudier la phénoménologie sous la conduite et l'enseignement direct de Husserl en avril 1913 – au moment précis où paraissait le livre I de ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure*. C'est dans ce livre, traité méthodologique fondateur de la phénoménologie, devenue depuis 1907 une philosophie transcendantale, que Husserl prenait explicitement à son compte l'affirmation de l'être du « moi pur » (*reines Ich*), en tant que moment structurel essentiel de tout cogito intentionnel (corrélation *ego-cogito-cogitatum*) : cf. *op.cit.* § 80 ; affirmation qu'il avait d'abord combattue, dans la première version de ses *Recherches logiques* (1901 ; cf. Recherche V, §§ 3 et 6) ; et qu'il continuait encore d'écarter de son analyse des vécus intentionnels perceptifs en 1907 et 1908. Cf. J-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2005.

section de l'ouvrage où Stein examine la position schelerienne au sujet de la possibilité de la compréhension du vécu étranger, elle écrit, au sujet de Scheler :

Si l'on prend au sérieux son discours sur le flux indifférencié de vécu, on ne voit pas comment on devrait parvenir à une différenciation à l'intérieur de celui-ci. *Mais ce flux de vécu est lui-même une représentation absolument impossible* ; car, qu'on le veuille ou non, *tout vécu est par essence vécu d'un moi, et même phénoménalement absolument inséparable de celui-ci*. C'est seulement parce que Scheler ne connaît pas de moi pur, et que par « moi » il entend toujours « individu psychique », qu'il peut parler d'un vivre qui précède la constitution des moi(s). Mais naturellement il ne parvient pas à montrer une telle vie dénuée de tout moi. Tous les cas qu'il évoque présupposent le moi propre aussi bien que le moi étranger, et ne servent aucunement de confirmation à sa théorie./... (Edith Stein, *Le problème de l'empathie*, 2012, p. 60-61).²⁶

La liaison ontologique essentielle entre le mode d'être du vécu de conscience et l'évidence du « moi », en tant qu'agent *pur* de ce vécu est absolument indéniable dès lors que la considération de ce vécu s'effectue dans la pureté que procure la réduction phénoménologique – donc abstraction faite de toute appréhension réalisante et psychologisante du vécu, et donc de sa surdétermination comme événement *psychique*. Parfaitement avertie de la nécessité méthodologique de cette purification réductive, indispensable pour que le vécu de conscience soit accueilli *purement tel que donné*, (« dans les limites dans lesquelles il se donne », conformément au « Principe des principes » du § 23 des *Idées directrices... I*), Edith Stein diagnostique avec finesse le présupposé tacite qui peut rendre compte de la méprise apparente de Scheler sur ce point : l'auteur de la première édition de l'essai sur la sympathie comprend la référence au « moi » à partir de son appréhension *psychologique*, réalisante, comme *individu psychique* – et donc situe ses analyses et sa prise de position en dehors du domaine de l'expérience *phénoménologique pure* – de ce qu'elle nomme prudemment « la sphère phénoménale » :

.../ Tous les cas qu'il évoque présupposent le moi propre aussi bien que le moi étranger, et ne servent aucunement de confirmation à sa théorie. *Ils n'acquièrent de sens que si l'on quitte la sphère phénoménale*²⁷. « Propre » et « étranger » signifie alors : appartenant à des individus différents, c'est-à-dire à différents sujets psychiques substantiels, pourvus de qualités. Ces individus et leurs vécus doivent être pareillement accessibles à la perception interne. Ce ne sont pas les miens, mais des sentiments étrangers que je ressens — cela veut dire : les sentiments sont passés de l'individu étranger dans mon propre individu. Je me trouve originellement entouré d'un monde d'événements psychiques ; c'est-à-dire : de même que je trouve mon corps incorporé au monde de mon expérience externe, sur le fond du monde spatial, étendu à l'infini

²⁶ Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, tr.fr. M. Dupuis & J-F. Lavigne, Paris, Cerf/Carmel/Ad Solem, 2012, p. 60-61. Texte original : *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Steins GesamtAusgabe (ESGA), tome 5, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien, p. 44. Nous soulignons.

²⁷ Nous soulignons.

de tous côtés, de même, mon individualité psychique se trouve incorporée au monde de l'expérience interne, monde infini d'individus et de vie psychique.

Tout cela est assurément incontestable. *Mais nous nous trouvons ici sur un tout autre terrain que dans nos propres considérations* (Edith Stein, *op.cit.* p. 61).²⁸

Stein décèle ainsi l'un des présupposés qui commandaient la critique schelerienne des théories antérieures de l'*Einfühlung* ; et elle peut montrer, par là-même, qu'il n'est pas nécessaire, pour échapper au cercle logique absurde dans lequel elles s'enfermaient, de répudier si radicalement l'idée d'un fondement égologique de la vie subjective, que l'on en arrive à postuler une autre absurdité, l'absurdité d'une vie psychique dénuée de fondement ontique, d'une vie subjective impersonnelle. Car le refus schelerien ne fait, en réalité, qu'*inverser le présupposé fondamental* des psychologies de l'*Einfühlung*, à savoir l'idée que la vie psychique doit être donnée d'abord immédiatement pour pouvoir être ensuite transférée sur autrui – que ce soit par « projection objectivante » ('*Einfühlung*'), ou par dégagement progressif de la distinction moi-autrui (thèse schelerienne). Dans l'un et l'autre cas, toujours le « psychique » précède la rencontre d'autrui. Et ce parce que Scheler, comme Lipps ou Volkelt, confond la vie subjective et la vie psychique, du fait qu'il se tient comme eux, par présupposition, dans la posture épistémique de la *psychologie empirique*.

Au contraire, la jeune phénoménologue rompue à la pratique de la réduction transcendantale qu'est devenue Edith Stein à l'école de Husserl, peut mettre en évidence un accès *pur* à la vie subjective, qui ne la pré-appréhende pas de manière objectivante et réalisante, et qui l'accueille pour la décrire *telle qu'elle se vit* : comme flux des vécus d'un moi pur :

« Tout ce monde de la perception interne, les individus et tous les autres, *nous les avons mis hors circuit, tout comme le monde extérieur, hors du champ de recherche* ; ils n'appartiennent pas à la sphère de l'être-donné absolu, à la conscience pure, mais *ils lui sont transcendants*. Or, dans cette sphère, le « moi » a une autre signification, il n'est rien d'autre que *le sujet du vivre, vivant dans le vivre*.

À voir les choses ainsi, la question de savoir si un vécu est « mien » ou celui d'un autre, n'a aucun sens. Ce que je sens — ce que je sens originairement — *c'est précisément moi* qui le sens (Edith Stein, *Le problème de l'empathie*, p. 61).²⁹

L'approche descriptive de la phénoménologie pure permet donc à Stein de faire valoir la pleine légitimité de l'affirmation d'une liaison *originnaire* entre l'existence de la vie subjective et la différence – tout aussi originnaire – ego / autrui. De ce fait devient possible un *nouveau concept* – phénoménologique – d'*Einfühlung* : ce mot alors reçoit, dans le contexte méthodologique nouveau de la phénoménologie transcendantale pure, un tout autre sens : non plus celui d'un processus, physiologiquement conditionné, de projection affective ; mais celui d'une expérience intentionnelle vécue, transparente dans sa structure :

²⁸ Edith STEIN, *op.cit.* p. 61 ; texte original : ESGA t.5, p. 44. Nous soulignons.

²⁹ Edith STEIN, *op.cit.*, *ibid.* ; texte original : ESGA t.5, *ibid.* Nous soulignons.

structure que Stein caractérise formellement comme la visée originaire d'un vécu de conscience non-originaire.³⁰

VIII. Position finale de Scheler, dans *Wesen und Formen der Sympathie*, sur la question de *l'Einfühlung*.

Ainsi se trouvait pour la première fois démontrée publiquement, dans l'essai doctoral d'Edith Stein paru en 1917, l'effectivité d'une „empathie“ – d'un vécu pur d'« *Einfühlung* » – sans identification ni fusion affective, sans confusion ni fusion du moi du sujet et du moi étranger, parce que cette empathie strictement *cognitive* ouvrant l'accès *originaire* à la subjectivité d'autrui, se trouvait enfin abordée dans une description réflexive pure délestée de toutes les présuppositions psychologues et réalisantes qui avaient jusqu'alors fait croire impensable la perception d'un *moi étranger*.

Le fait que Scheler renvoie expressément au texte publié de la thèse d'Edith Stein, en note, en complément du seul passage de la seconde édition de son essai sur la sympathie où il mentionne la forme simplement cognitive et *non-participative* de l'empathie – celle-là même que Stein avait mise en évidence à partir de l'intentionnalité husserlienne – et qu'il reconnaisse également, dans la préface, sa dette à l'égard de la jeune phénoménologue, semble bien indiquer que la critique steinienne de l'idée d'une vie psychique impersonnelle, sans nul rapport à un ego, a porté.

Il me semble qu'on peut voir un effet et un indice supplémentaire de la révision doctrinale ainsi provoquée, dans le passage où, aussitôt après avoir évoqué le thème originel de l'antériorité de la vie psychique en soi par rapport à la différenciation des sujets, Scheler affirme avec force qu'est fondée dans *l'essence même* du vécu donné sa liaison avec un moi :

Mais ce qui dans ce processus exerce toujours la fonction de connexion d'essence (*Wesenszusammenhang*), c'est uniquement le principe suivant :

1° Tout vécu appartient à un moi en général, et, partout où un vécu est donné, un moi en général est également donné avec lui ;

2° Ce moi est, en vertu d'une nécessité d'essence, un moi individuel, qui est présent lui-même dans tout vécu, dans la mesure où il est donné adéquatement, et qui par conséquent n'est pas seulement constitué par l'« enchaînement » de ces vécus ;

3° Il y a en général du « moi » et du « toi » (« egoité » et « tuité ») ; mais de savoir quel est le moi individuel auquel un vécu « éprouvé » appartient, si c'est notre vécu propre ou un vécu étranger, cela n'est pas donné nécessairement dans l'état de donné primaire (*in der primären Gegebenheit*) des vécus (*Nature et formes de la sympathie, op.cit., p. 359-360*).³¹

³⁰ Cf. Edith STEIN, *op.cit.*, p. 31-32 ; texte original : ESGA t.5, p. 20.

³¹ *Wesen und Formen der Sympathie*, C, III (Vom fremden Ich), Ges. W. 7, S. 240 (Tr. Fr. p. 359-360)

Texte original : „Was aber immer als Wesenszusammenhang in diesem Prozesse fungiert, ist allein der Satz, daß :

1. jedes Erlebnis zu einem I c h ü b e r h a u p t gehört und, wo immer ein Erlebnis gegeben, auch ein Ich überhaupt mitgegeben ist ;
2. daß dieses Ich wesensnotwendig ein I c h i n d i v i d u m sei, das in jedem Erlebnis selbst gegenwärtig ist, sofern es adäquat gegeben ist, das also nicht erst durch deren «Zusammenhang» konstituiert ist ;

L'analyse descriptive de Stein semble donc avoir amené Scheler à nuancer sa position initiale : ici il n'affirme plus l'indépendance de l'être du vécu subjectif vis-à-vis du moi individuel, mais seulement l'indétermination du moi d'appartenance, au simple niveau – limité – de la « donnée primaire », c'est-à-dire du contenu de conscience dans son surgissement immédiat.

BIBLIOGRAPHIE

- LIPPS Theodor, *Grundlegung der Ästhetik*, L. Voss Verlag, Hamburg und Leipzig, 1903.
Leitfaden der Psychologie, Engelmann Verlag, Leipzig, 1903.
- SCHELER Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Max Scheler Ges. Werke, Bd. 7, hrsg. Manfred Frings, Francke Verlag, Bern und München.
Nature et formes de la sympathie, Paris, éd. Payot. Trad. M. Lefebvre, „Idole der Selbsterkenntnis“ (1915), in *Abhandlungen und Aufsätze*, Ges. Werke, Bd. 3.
- STEIN Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Steins GesamtAusgabe (ESGA), t. 5, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien, 2010.
Le problème de l'empathie, tr.fr. M. Dupuis & J-F. Lavigne, Cerf/Carmel/Ad Solem, Paris, 2012
- VOLKELT Johannes, *System der Ästhetik* (3 vol.), O. Beck, München, 1905.

3. daß es I c h h e i t und D u h e i t ü b e r h a u p t gibt. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein « erlebtes » Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben.“