

SÉMINAIRE DE PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE
« LA RELATION À AUTRUI »

L'élaboration de la théorie de la sympathie et de
l'amour dans *Nature et formes de la sympathie* de
Max SCHELER à travers la notion d'individu.

Présenté par Camille RUSSEIL sous la direction de M. Patrick LANG

Licence 2 de Philosophie à l'Université de Nantes

Année 2012-2013

SOMMAIRE

- Introduction

- I) **Chapitre IV : les théories métaphysiques**
 - A) *La doctrine de SCHOPENHAUER*
 - B) *La portée de théories métaphysiques en général*
 - C) *Identification affective et métaphysique ; vers une unité de la vie*
- II) **Chapitre V : l'identification cosmique telle qu'elle a été réalisée par les génies affectifs de l'histoire**

- Conclusion

- Bibliographie

Introduction :

Max SCHELER, philosophe allemand du début du XX^e siècle et héritier de la phénoménologie de HUSSERL, occupe une place importante dans la période suivant celle de la critique radicale par la philosophie du soupçon. Il fait en effet partie des philosophes qui, sans renier en bloc la tradition philosophique, ont su se faire les acteurs de sa régénérescence. Son approche anthropologique apporte un éclairage neuf à son travail de synthèse et de rénovation. L'impact de sa contribution philosophique est particulièrement visible dans son œuvre *Nature et formes de la sympathie*, dans laquelle il retravaille la notion de sympathie en l'inscrivant dans la famille beaucoup plus large des phénomènes affectifs, et la finesse de son analyse desdits phénomènes permet de remettre en question ce que l'on a retenu comme les grandes thèses sur le sujet. Le chapitre IV de *Nature et formes de la sympathie* s'attache à présenter et reconsidérer les grandes théories métaphysiques de la sympathie, mais le travail de dissociation de SCHELER l'amène aussi à y retravailler la notion d'amour, trop souvent confondu avec le phénomène sympathique ou avec celui de la fusion affective. Le chapitre V propose quant à lui une approche anthropologique des phénomènes affectifs, et offre un panorama de son évolution selon les périodes et les cultures. Mais si le travail de SCHELER est déterminant, c'est parce qu'il passe d'abord par une analyse des termes de la relation avant de s'intéresser à la relation en elle-même. Toute sa théorie des phénomènes affectifs est ainsi sous-tendue par une réflexion sur la notion d'individu, qui doit être définie avant de se prêter à des considérations sur les relations que les individus contractent entre eux.

I) Chapitre IV : les théories métaphysiques de la sympathie

A) La doctrine de SCHOPENHAUER

SCHELER commence donc par examiner la thèse centrale que constitue la métaphysique schopenhauerienne de la pitié. Il est important de noter qu'il s'agit bien d'une théorie de la pitié, et non de la sympathie en général. En effet, chez SCHOPENHAUER, la pitié joue un rôle essentiel dans l'élaboration de notre perception du monde, dont la nature véritable est passible de connaissance contrairement à ce qu'assure un KANT: en éprouvant la douleur d'autrui, l'individu prend conscience du caractère universel de la souffrance, et par là, saisit l'unité de l'être (l'unité du monde) dont il n'est qu'un constituant apparent. L'expérience de la pitié est celle du dépassement par la conscience de sa propre souffrance vers celle d'autrui, et du dépassement de la conscience des souffrances individuelles vers celle de la souffrance universelle qui caractérise le Tout, Volonté aveugle qui souffre d'elle-même. Seule la pitié permet de dépasser l'illusion du particulier que nous procurent l'espace et le temps, principes d'individuation trompeurs qui nous empêchent de saisir la réalité, c'est-à-dire l'unicité. Si la pitié est importante pour SCHOPENHAUER, c'est parce qu'elle est le lieu de la souffrance, elle-même caractéristique universelle du monde et moyen d'accéder à la connaissance de ce dernier. Bien que SCHELER loue l'approche novatrice de cette thèse, qui reconnaît le caractère intentionnel (et non simplement causal) de la sympathie, ainsi que son caractère direct (ce n'est donc pas le produit artificiel et médiatisé d'un raisonnement) et suppose une certaine unité de la vie, il s'oppose fortement à plusieurs aspects :

- Il reproche d'abord à SCHOPENHAUER d'attribuer un caractère moralement positif à la pitié pour son aspect purement cognitif et salvateur : or, la valeur première de la pitié n'est pas d'obtenir la connaissance ou le salut par la souffrance, mais bien simplement de partager celle d'autrui ;
- Il y a d'ailleurs incompatibilité entre le phénomène de la sympathie, qui tend à diminuer la souffrance en la divisant, et la conception de SCHOPENHAUER, qui prétend l'exacerber en la multipliant et en la généralisant ;
- SCHELER dénonce en fait la réduction de la valeur de la sympathie à celle de la pitié, et la valeur de la pitié à celle de la souffrance, cognitive et salvatrice, réduction remarquablement paradoxale que SCHELER assimile à une certaine cruauté pour ne pas dire à un certain sadisme qu'on trouve chez SCHOPENHAUER, et qu'on retrouve dans sa philosophie ;
- La conception schopenhauerienne confond par ailleurs la sympathie, qui est un phénomène de participation affective, et la simple représentation affective, c'est-à-dire la capacité à saisir la douleur d'autrui, distincte de la réaction proprement compatissante ;
- De plus, la valeur ontologique que SCHOPENHAUER donne à l'unité de l'Être, à la Volonté aveugle, en niant la réalité de l'individu rend finalement infondé tout

sentiment de sympathie : si l'individuation est illusion et s'il n'existe qu'une souffrance universelle, comment et pourquoi partager une souffrance particulière éprouvée par la personne que représente autrui ? La doctrine de SCHOPENHAUER, non contente d'ignorer ce qu'est véritablement la pitié dont elle est censée traiter, rend tout simplement impossible son existence.

Nous pouvons donc voir que le problème fondamental dans la conception de SCHOPENHAUER, c'est d'abord la négation de l'individu en tant que réalité essentielle, la négation d'autrui comme de soi, et dans la pratique, la négligence d'autrui plus que de soi ; en effet la fonction cognitive de la compassion et la valeur rédemptrice de la souffrance s'inscrivent malgré tout dans le cadre d'une démarche personnelle. Si SCHELER peut prétendre à une réflexion sur le phénomène de la sympathie en tant que relation non illusoire entre deux entités, c'est d'abord en reconnaissant la réalité de ces deux entités, idée qu'il développera par la suite.

B) La portée des théories métaphysiques en général

SCHELER se prête ensuite à une présentation globale des théories métaphysiques de la sympathie qu'il oppose (et préfère) aux tentatives d'explications empirico-psychologiques et génétiques : en effet, il considère la sympathie comme un phénomène primitif, qui n'est donc pas susceptible d'être analysé par le biais d'une déconstruction, d'une décomposition en faits plus simples. Puisque la sympathie se refuse à l'explication causale, elle ne peut être que l'objet d'une approche métaphysique : pour rendre compte de la sympathie, il faut fonder le phénomène plutôt que l'expliquer.

De cette présentation, nous pouvons retenir quelques caractéristiques communes à l'ensemble de ces théories :

- La valeur cognitive de la sympathie ;
- Le caractère intuitif, prélogique de cette cognition ;
- Le caractère intentionnel de la sympathie ;
- Le caractère formel de la sympathie, c'est-à-dire sa capacité à renseigner sur la matière d'un sentiment sans toutefois le communiquer.

SCHELER s'insurge au passage contre la théorie de HARTMANN, qu'il présente comme un compromis entre l'explication causale psychologique et la perspective métaphysique, et critique l'aspect illusoire que prend la sympathie chez ce dernier, pour qui la sympathie consiste en l'illusion d'éprouver le sentiment d'un tiers alors qu'on éprouve un sentiment-réflexe, provoqué par le sentiment du tiers. SCHELER reconsidère le caractère cognitif mis en avant par ses prédécesseurs : pour lui, la sympathie ne délivre pas tant une connaissance positive sur le monde qu'elle ne supprime une illusion associée à la conception primitive de ce dernier, et à l'attitude que développe le sujet

pensant par rapport à lui. Autrement dit, la sympathie est le phénomène qui permet de surmonter l'illusion égocentrique.

L'égocentrisme, selon SCHELER « consiste à prendre le monde qui nous entoure pour le monde au sens large du mot¹ ». Il s'agit donc d'attribuer une portée universelle, objective et absolue à quelque chose de particulier, subjectif et relatif. Cet égocentrisme se décline en trois variétés :

- Lorsqu'il concerne la conception des objets du monde réel (domaine de l'ontologie), il prend la forme du solipsisme ;
- Lorsqu'il concerne la volonté et le comportement pratique (domaine de la morale), il se traduit par l'égoïsme ;
- Lorsqu'il concerne la vie amoureuse, il se définit comme auto-érotisme.

Les trois variétés de l'égocentrisme se caractérisent « par la tendance à identifier des valeurs personnelles avec les valeurs du monde environnant, et les valeurs du monde environnant avec le monde des valeurs en général² ». Cette confusion des ensembles des valeurs amène SCHELER à qualifier l'égocentrisme de timétique (*timè* = valeur, prix en grec)

- Le solipsisme, avant d'être un concept et un problème philosophique, est un phénomène naturel : il concerne l'état de l'homme primitif. Ce solipsisme est relatif : il ne s'agit pas pour le sujet de remettre en question l'existence d'autrui, mais plutôt, justement, de ne pas se poser la question de la nature de cette existence, et de la considérer intuitivement comme une « existence d'ombre³ ». L'existence d'autrui est envisagée relativement à l'être, au mode d'être du moi et au monde de valeurs qui s'y rattache, ces derniers étant considérés comme des réalités absolues. Si SCHELER attribue cette attitude à l'homme primitif, il semble que le lien puisse être fait avec la psychologie de l'enfant en général, voire avec celle d'un certain nombre de sujets adultes. Dépasser ce solipsisme, c'est abolir la différence de degré de réalité qu'on pose entre soi et autrui. Il s'agit de surmonter la tendance autique - inconsciente tant qu'elle existe - à rapporter les autres à son propre moi, et à ne les concevoir que dans leur rapport avec ses intérêts et son être. SCHELER prend comme contre-exemple la conception du philosophe STIRNER, pour qui le moi seul est conçu comme réel absolu, autrui n'existant qu'en tant que propriété du moi. Chez STIRNER, le solipsisme est non seulement au fondement de la relation à autrui, mais il est en plus conscient puisque érigé en théorie. Puisque le solipsisme dérive de

¹ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p. 87

² SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.87

³ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p. 88

l'égocentrisme timétique, l'abolition de la différence de degré de réalité entre moi et autrui n'est possible que si le sujet saisit l'égalité des valeurs moi-autrui, et cette saisie s'opère par le biais de la sympathie. Cette égalité est celle des modes d'être et non des êtres en eux-mêmes : si l'égocentrisme timétique est une illusion, l'existence de possibles différences de valeurs entre les hommes n'est pas remise en cause, mais elle doit être considérée indépendamment des modalités autrui-moi, alter-ego. SCHELER précise qu'une fois saisie intuitivement cette égalité, le caractère particulier de l'expérience sympathique est dépassé et l'égalité prend le statut d'une vérité universelle ; alors seulement l'égocentrisme timétique est vaincu.

L'égoïsme, dérivant lui aussi de l'égocentrisme timétique, est bien la conséquence et non la cause de ce que SCHELER décrit comme « l'étroitesse voire l'occlusion hermétique du cœur et de l'âme⁴ ». L'égoïsme en tant que cause serait simple à supprimer car simplement corrigible par l'éducation : or, pour supprimer l'égoïsme, il faut, comme pour le solipsisme, qu'il y ait reconnaissance de la valeur d'autrui pour qu'il y ait reconnaissance des valeurs d'autrui et pour pouvoir lui être d'une utilité pratique.

SCHELER interroge ensuite les rapports qu'entretiennent sympathie et théories métaphysico-monistes : il s'agit de savoir si, une fois supprimée l'illusion égocentrique, c'est la sympathie qui suggère la validité des théories d'un monisme métaphysique ou si, à l'inverse, c'est la conception métaphysico-moniste qui conditionne l'existence de la sympathie. Le brahmanisme, le bouddhisme, la philosophie hégélienne et celle de HARTMANN entérinent ce deuxième rapport : HARTMANN comme HEGEL distinguent la sympathie comme ayant un caractère secondaire et l'amour comme étant une manifestation spontanée. Or, pour que l'amour échappe au statut d'illusion, il faut qu'il y ait une identité d'essence d'ordre métaphysique : l'illusion serait alors celle de la différenciation substantielle des personnes, suggérée par notre mode de représentation, ou elle porterait sur la nature de cette différence : la personne existe réellement dans sa dimension empirique, mais métaphysiquement, c'est en tant qu'unité fonctionnelle et concrète de l'esprit divin qu'elle se définit (c'est le cas du monisme concret de HARTMANN). Dans les deux cas, l'illusion ne porte plus sur le sentiment mais sur l'objet et le sujet du sentiment.

Dans le développement de sa conception des notions de sympathie et d'amour, qu'il est amené lui aussi à distinguer, SCHELER s'oppose à cette perspective.

La sympathie, en effet, n'est ni la preuve ni le résultat de l'identité essentielle, mais plutôt celle de la différence essentielle : si la valeur cognitive de la sympathie réside dans la dissolution de l'illusion égocentrique, qui permet la reconnaissance égale de

⁴ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p. 90

l'existence du moi et de celui d'autrui, il ne peut s'agir de dissoudre parallèlement alter et ego dans un *tertium quid* dont ils seraient les simples fonctions. Or, c'est ce que suppose le monisme métaphysique. La sympathie se base donc sur la différenciation et la distanciation des personnes, conçues comme des entités réelles et substantielles, qui possèdent leur propre mode d'être et leur essence personnelle (véritables critères d'individuations), outre qu'ils font l'objet d'une séparation spatio-temporelle. SCHELER opère ici une distinction ontologique entre l'individu absolu, décrit ci-dessus et seul objet possible de la sympathie, et l'individu relatif, corps organique ou non qui n'a que l'espace et le temps pour critères d'individuation. Cette particularité du mode d'être implique que même dans le cas de sympathie externe, des individus face à un événement commun auquel est associé un même contenu affectif (prenons l'exemple d'un couple faisant le deuil de leur enfant) ressentiront et exprimeront ce même contenu par des fonctions différentes (la mère en tant que mère, le père en tant que père)

La sympathie implique donc :

- Une distance phénoménologique entre les personnes ;
- La conscience de cette distance ;
- La conscience de l'impénétrabilité des états affectifs des différentes personnes, issue de cette distance : il se peut en effet qu'un sentiment de sympathie repose sur une compréhension faussée, inadéquate, des états affectifs d'autrui, ou sur une compréhension juste mais qualitativement différente.

L'individu objet de sympathie est dit absolu et transintelligible : il est reconnu comme une réalité non subordonnable à celle du sujet sympathisant, mais il ne peut être compris qu'à travers ce dernier.

C'est sur ce plan que diffèrent le plus sympathie et amour : alors que la sympathie est état passif, réaction ; l'amour est acte spontané, action. L'amour va donc plus loin dans l'accès à la compréhension intime d'autrui, il fait reculer les barrières substantielles et informantes sur lesquelles butte la sympathie.

L'analyse du phénomène amoureux par les théories métaphysico-monistes classiques laisse SCHELER tout aussi insatisfait que celle de la sympathie. Là encore, il s'oppose tout particulièrement à la théorie de HARTMANN. Pour ce dernier l'amour présente les caractéristiques suivantes :

- Il est spontané, tandis que la sympathie est secondaire, affection passive et réceptive, consécutive à la perception des états affectifs d'autrui. Cette vision est aussi celle de HEGEL ;
- Il consiste en une identification entre amant et aimé, tandis que la sympathie est confusion des états affectifs entre sujet sympathisant et autrui, objet de sympathie ;
- Il réside dans un élargissement de l'égoïsme, dans l'absorption du moi d'autrui dans notre propre moi ;

- Il est une impulsion à valeur morale car il constitue le pendant affectif de l'intuition théorique de l'identité essentielle des individus, corollaire de la sympathie ;
- Il a pour objet un nombre restreint de personnes, tandis que la sympathie peut s'étendre à un nombre théoriquement illimité ;
- Il possède une efficacité pratique, tandis que la sympathie n'atteint une dimension pratique que si elle est soutenue par un raisonnement ou un sentiment religieux, car de nature plus faible que le sentiment amoureux.

Selon SCHELER, les interprétations métaphysico-monistes « loin de « sauver » le phénomène de l'amour, le détruisent⁵ ». En effet, aimer « consiste précisément à ne pas considérer et traiter autrui comme s'il était identique à mon propre moi⁶ » : l'amour n'est ni une amplification quantitative de l'égoïsme, ni une identification, tout aussi égoïste, des parties à un Tout. En ce sens, l'amour dit « du prochain », pris littéralement, n'est qu'une variété de l'amour de soi-même, l'alter ego n'est aimé qu'en étant nié dans son altérité. Une telle conception ne peut éviter de déboucher sur une illusion du sentiment voué à autrui, puisqu' « en considérant autrui comme identique à mon moi, je supprime sa réalité phénoménologique⁷ ». SCHELER en arrive à conclure que « l'amour, tel que le conçoivent HARTMANN et HEGEL, n'est au fond pas autre chose que de l'égoïsme⁸. » À l'inverse, aimer « consiste à comprendre suffisamment une autre individualité, modalement différente de la mienne, à pouvoir me mettre à sa place tout en la concevant comme autre que moi-même, comme différente de moi-même, tout en affirmant avec une chaleur émotionnelle, et sans réserve aucune, « sa » réalité, « son » mode d'être⁹ ». L'amour réside dans une tension entre deux personnes qui assument et considèrent la distance les séparant, tout en cherchant à la dépasser. Mais il s'agit bien ici d'un dépassement, et non d'un déplacement ou d'une négation des limites individuelles. Nous avons affaire, selon SCHELER, à un schéma cyclique : la conscience d'individualités différentes est à la fois une condition de l'amour et son effet. C'est par rapport à cette conscience et prise en compte de l'individualité que l'on peut parler d'une liberté de l'amour « spirituel et psychique, spécifiquement humain¹⁰ », qui n'a rien à voir avec le libre arbitre, mais qui s'oppose à la fascination quasi-hypnotique et à la passion de la vie instinctive. SCHELER reproche donc à la métaphysique moniste

⁵ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.103

⁶ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.103

⁷ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.103

⁸ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.103

⁹ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.104

¹⁰ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.103

classique de réduire toute une catégorie essentielle des phénomènes affectifs à ceux spécifiquement vitaux de la fusion affective. Il y a une tendance commune à toutes les théories métaphysico-monistes à :

- Soit faire disparaître la spécificité de l'amour dans le phénomène de la sympathie ;
- Soit déduire l'amour de la sympathie ;
- Soit confondre amour et fusion affective.

Il en conclut que les phénomènes de la sympathie et de l'amour ne suggèrent pas en eux-mêmes un monisme métaphysique, et découlent encore moins de ce dernier. L'amour est encore moins sujet à une interprétation moniste que la sympathie car plus personnel, plus individuel, plus spontané et intentionnel : « C'est lui qui aboutit au moi intime et absolu qui forme comme une limite éternelle et que l'amour « découvre » pour ainsi dire au cours de son mouvement¹¹ ». On remarque là encore que la prise de position de SCHELER en ce qui concerne la nature de la sympathie comme de l'amour, repose d'abord sur sa conception de la notion d'individu, entité réelle sur le plan empirique comme métaphysique.

C) Identification affective et métaphysique : Vers une unité de la vie

Cependant, si l'examen des notions de sympathie et d'amour montre une irréductibilité de ces phénomènes à tout fondement métaphysico-moniste, il n'en va pas de même pour l'ensemble des phénomènes qui relèvent de la fusion affective. Ces phénomènes ne concernent pas la dimension morale de la relation à autrui, mais sont primordiaux dans celle de la métaphysique, non de l'être humain envisagé dans son entier, mais d'une région de l'être particulière, celle que constitue la sphère vitale - distincte de la sphère spirituelle mais aussi de la sphère sensuelle - de la et des personnes. Les sphères spirituelle et sensuelle participent toutes deux de la personne humaine individuelle : la sphère spirituelle comme principe d'individuation de la personne à proprement parler, la sphère sensuelle, ou sphère des sensations corporelles, comme principe de singularisation de l'unité corporelle. À l'inverse, la sphère vitale est liée aux processus et élans instinctifs communs à l'ensemble des êtres vivants, et ici particulièrement à l'ensemble des êtres humains. SCHELER présente l'hypnose, l'acte sexuel, l'instinct maternel, le lien de la chaîne alimentaire et les mouvements collectifs de la horde ou du troupeau comme autant de phénomènes de fusion affective qui concernent la sphère vitale (et la sphère vitale seule) des êtres concernés. Ces phénomènes de fusion affective, dans leur processus unificateur, dans leur élan instinctif qui dépasse largement, dans tous les sens du terme, l'individu, semblent renvoyer à « la possibilité

¹¹ SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.105

d'une totalité vitale supra-singulière et supra-sensible¹² ». En cela, les conceptions monistes les plus récentes, celle de BERGSON et de son Elan Vital bien sûr, mais aussi celles de DRIESCH et BECHER, présentent un large avantage sur celles de leurs prédécesseurs, car elles tendent à instaurer une unité supra-singulière de la vie organique, et non celle d'une substance cosmique. Mais ces conceptions, bien que plus pertinentes, sont encore imparfaites car elles confondent souvent les phénomènes de fusion affective avec les phénomènes sympathiques et amoureux, ainsi que les différentes sphères de l'être. SCHELER s'oppose donc au biologisme métaphysique qui tend à associer dans l'idée d'une âme universelle dimension noétique et lois biopsychiques. La sphère noétique est indépendante de la sphère vitale dans le sens où le lien entre les deux est dynamique et causal, et non substantiel : les centres de la vie personnelle et ceux de la vie biologique obéissent à des principes différents. Si ces principes étaient identiques, nous serions confrontés à un dilemme :

- Soit nous devrions admettre l'unité entéléchique de la sphère vitale et donc l'identité réelle de l'esprit chez toutes les personnes ;
- Soit nous admettrions la multiplicité des processus vitaux comme des esprits.

L'existence d'un lien de nature seulement dynamique permet de concilier la conception de la personne comme unité substantielle réelle et celle d'une unité métaphysique de la vie. Cette unité de la vie se diviserait seulement en directions dynamiques en fonctions des véritables entités du monde organique.

II) Chapitre 5 : L'identification cosmique telle qu'elle a été réalisée par les génies affectifs de l'histoire

Après avoir opéré les distinctions conceptuelles qui lui ont permis de développer sa théorie des phénomènes affectifs, SCHELER dresse un panorama de l'évolution historico-culturelle de ces phénomènes. Il présente notamment les divergences majeures existant entre les cultures orientale et occidentale, qui s'expliquent d'abord par leurs conceptions différentes de l'individu humain. De son exposé se dégage aussi une tendance de la culture occidentale à s'éloigner de toute fusion affective avec la nature, tendance marquée par des moments de résurgence.

La morale hindoue (regroupant le brahmanisme, le bouddhisme, et secondairement les enseignements de Lao Tsé) : est une morale de la sympathie universelle et illimitée. L'ensemble des créatures de l'univers est objet de pitié, car sujet à la souffrance. La conception hindoue est celle d'un panvitalisme de la douleur, et l'homme est considéré non pas par rapport à mais au sein même de la Nature. L'annihilation du mal se fait non

¹² SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971, p.108

par une résistance mais par un abandon. Il en résulte que la démarche spirituelle hindouiste est marquée par un double caractère : elle s'inscrit dans une progression strictement individuelle mais vise l'anéantissement du moi, sa dissolution dans le cosmique, tout comme elle vise l'anéantissement de l'amour, qui reste une forme d'attachement. L'amour, selon la morale hindouiste, est une rédemption du cœur seulement négative. Il est subordonné à la sympathie qui elle-même n'est pas autre chose qu'une fusion affectif négative.

L'Antiquité grecque : sa conception présente un caractère moins pessimiste du fait que l'homme, bien que constitutif de la nature (la conception du monde grec est organologique), puisse s'envisager en se détachant d'elle. Apparaît une hiérarchie métaphysique à la tête de laquelle se trouve l'homme, ce qui explique que la fusion affective avec l'ensemble du monde soit active et positive, mais aussi condescendante. La Grèce antique est celle qui opère une distinction entre l'esprit et la vie, entre le *logos* et la *psychè*.

Le judaïsme continue le mouvement dissociant entre nature et humain initié par les Grecs. La nature y est envisagée comme dénuée d'âme, l'homme qui devient seul détenteur de cette dernière, se fait aussi le maître et possesseur de la nature, selon la formule, ici anachronique, de DESCARTES. Toute manifestation de fusion affective est considérée comme une survivance de paganisme, l'amour devient celui de Dieu et non plus celui du monde, il prend une forme acosmique.

Le christianisme occidental : L'amour et la sympathie sont envisagés comme résultant mutuellement l'un de l'autre. La séparation métaphysique entre le spirituel et le vital, entre l'homme et la nature est évidente, et l'homme tente non seulement de combattre le mal en se détachant de la nature en général mais aussi de la part de nature qui est en lui dans une démarche ascétique. L'amour pour Jésus se développe, mystique amoureuse acosmique. Dans cette progression, saint François d'Assise, avec une conception mystique qui côtoie le panthéisme, vient opérer une tentative de synthèse entre l'amour acosmique chrétien pour le Christ et la fusion affective cosmo-vitale avec la nature à laquelle il est intuitivement sensible.

La Renaissance est marquée par trois mouvements

- le platonisme érotique chrétien (Dante, Pétrarque) ;
- la philosophie de la nature panthéiste ;

Tous deux découlent du franciscanisme.

- l'art nouveau et une forme nouvelle de la jouissance érotico-sexuelle consciente, au sein desquels s'accroît la distinction dualiste entre rêverie sentimentale et sensualité pure et simple.

Le Protestantisme marque une rupture en s'opposant radicalement à toute forme de fusion affective, qu'elle concerne la nature, la religion, ou les relations physiques et sentimentales.

Le mécanisme et le développement des sciences de la nature : le XVII^e siècle, lui aussi, s'oppose à la fusion affective avec la nature, considérée comme le résultat d'une illusion anthropomorphique, de même qu'il s'oppose à une conception organologique du monde, qui n'est que sujet d'étude et matière exploitable. Une seule forme de sympathie se trouve acceptée et valorisée ; celle que prend l'humanitarisme. Mais ici aussi, l'amour général de l'humanité se développe sur un terrain éminemment social, isolé de toute dimension religieuse ou métaphysique.

L'Histoire moderne : elle s'inscrit en opposition à la fois à la sympathie humanitaire et au protestantisme. Elle est marquée par trois mouvements :

- le mouvement romantique (qui inclut le positivisme de COMTE) redéveloppant une conception organologique du monde, la fusion affective et l'amour chrétien acosmique de Dieu et du prochain ;
- Le mouvement prolétaire, qui refuse la croyance en toute forme de sympathie possible ;
- Le mouvement contemporain à SCHELER, qui cherche à rénover l'orientation du cœur humain dans la continuité du romantisme ou indépendamment de lui.

Conclusion :

En reconsidérant les parfois très influentes théories métaphysico-monistes, SCHELER montre à quel point les notions de sympathie et d'amour, même lorsqu'elles sont explicitement distinguées, font l'objet de confusion et de détournement dans l'élaboration de leur nature et de leur fonctionnement. Sa phénoménologie de la vie affective trouve sa richesse dans la séparation qu'il opère entre les trois sphères de l'être et de l'activité humaine, séparation qui évite la confusion voire la réduction des phénomènes sympathiques et amoureux à ceux de la contagion ou de la fusion affective. Sa théorie tire aussi profit d'une réflexion sur l'individu, dont la réalité ontique est la condition des relations qu'il tisse avec ses semblables. Ces mêmes semblables sont reconsidérés à travers le problème de l'illusion égocentrique naturelle et des théories qui s'y rattachent. Avec cet autrui jouissant d'une modalité d'existence reconnue par le moi comme à la fois radicalement différente, individuelle et de valeur égale à la mienne, l'expression alter ego, qu'on pourrait presque écrire alter égaux, retrouve une signification légitime.

Bibliographie :

SCHELER, M. : *Nature et forme de la sympathie*, Paris : Editions Payot, 1971