

---

ROBERTA GUCCINELLI  
Università Cattolica del Sacro Cuore  
roberta.guccinelli@unicatt.it

---

# LA « RÉVOLTE DES PULSIONS » : LA PUISSANCE, LA *BILDUNG* ET LE CONCEPT SCHELÉRIEN DE SUBLIMATION

---

## *abstract*

*At the time of the fragile Weimar Republic, when the crisis of parliamentary democracy was accompanied by a “frightening massification of life” and of public opinion, Scheler posed a challenge: How to achieve a cultural and spiritual transformation that can contribute to a true rebirth of Germany and Europe? If this renaissance is to be achieved, Germany and Europe must be examined as a whole, and the ideas underlying their institutions must be renewed. Cosmopolitanism and the age of integration – for example the integration of rationalism, which has traditionally characterized Europe, and irrationalism, of which the “revolt of pulsions” is, according to Scheler, an eloquent testimony – impose this renewal. Against this backdrop, this paper examines the possible “costs and benefits” of a Freudian-inspired sublimation from a Schelerian perspective, with particular attention to the problem of Bildung.*

---

## *keywords*

*power, pulsion, sublimation, culture, happiness*

Aus der Freude sind alle Wesen geboren  
und in die Freude kehren sie zurück.

(Alter indischer Spruch, cité dans Max Scheler, *Vom Verrat der Freude*)

### 0. Un modèle culturel

Grâce à l'arsenal conceptuel de Scheler et en tenant compte de l'arrière-plan weimarien de ses derniers écrits, je propose d'explorer dans cette contribution un modèle de culture (*Kultur*) non répressif, contrairement au modèle culturel traditionnel, et non hédoniste (ou non utilitariste). Le modèle hédoniste/utilitariste l'on retrouve chez certains exemples contemporains qui poussent de manière obsessionnelle vers la performance, le bien-être simplement subjectif et l'hypercognitivism et se transforment, paradoxalement, en modèles centrés sur le « devoir » (sur ces points cf. par exemple Recalcati, 2014). Dans le modèle que je défendrai, le *bonheur* prend pourtant une grande importance. C'est un vécu affectif, dans ce cas, jamais réductible à un simple état sensoriel et non étranger au phénomène tendanciel de *pouvoir-faire*. Ce dernier phénomène est bien examiné par le philosophe allemand dans des œuvres centrales de sa production qui, par rapport à l'objectif que je me fixe, seront prises en considération dans cette étude. Dans ce cadre, le sentiment du bonheur et la joie favorisent, quand ils sont authentiques et profonds, et rendent évidente, lorsqu'ils se manifestent ouvertement, une transformation positive de l'individu qui les éprouve, sous la forme d'un accroissement de la positivité à un certain niveau axiologique. Le bonheur le plus profond, en particulier, indique une orientation qualitative précise de son existence : l'épanouissement de sa propre personne, ne serait-ce qu'en partie, et l'élargissement du monde qui lui est corrélé.

Le concept freudien de « *sublimation* » (*Sublimierung*), révisé en termes schélériens, joue également un rôle fondamental dans ce contexte. Il désigne alors non pas une forme de défense contre un prétendu chaos pulsionnel, dont l'être humain serait la proie, mais une manifestation de ses potentialités. Ce type de sublimation présuppose, pour les besoins de sa compréhension, à la fois la notion de « *pulsion* » ou « *tendance* » et celle de « *puissance* », entendue dans un sens très précis. Il s'agira de circonscrire et d'examiner, dans la sphère des pouvoirs et de la vie de l'être humain, une « *puissance* » ou capacité originelle de cet être « capable » de s'allier non au plaisir égoïste d'un individu artificiellement séparé de sa propre communauté et société, ni à celui standard d'une masse anonyme réduite à une simple consommatrice de plaisir et de biens de plaisir, ni même au plaisir sadique de la destruction et de la domination ou au sentiment de se sentir « une seule chose » des masses exaltées et

violentes, évidentes dans les guerres. Il s'agira de découper, dans la sphère de ces pouvoirs, une puissance capable de s'allier constructivement au bonheur conçu comme un *sentiment ontologique*, c'est-à-dire d'ouverture aux autres et de participation, avec les autres, à la « création » constante du monde ou mieux à la découverte d'autres couches de sa réalité.

La réflexion de Scheler sur la culture, le processus de formation et de « civilisation » offre des idées intéressantes pour relever les défis spirituels, éthico-sociaux et formatifs de notre époque. Ce sont des temps, en effet, déchirés par des guerres et une lutte pour la survie, due à des pandémies et des difficultés socio-économiques qui n'hésitent pas à se manifester sous forme d'agressions (notamment mais non pas seulement verbales) et de régressions (morales et pulsionnelles). Bien en amont du débat actuel sur l'esprit incarné, la philosophie schélérienne de la *Bildung* (et de la sublimation) nous invite à dépasser le fossé qui sépare traditionnellement la nature (y compris la nature humaine) de la culture. Contre tout dualisme esprit/pulsion, contre l'éventuelle mortification des mouvements pulsionnels, des tendances, c'est-à-dire de toute la dimension vitale et affective de l'être humain, mortification qui serait nécessairement au profit d'un hypothétique processus de culture, mais aussi contre une vision de la culture liée uniquement au plaisir et à la consommation, Scheler propose des outils théoriques valables et fonctionnels à une idée de formation conforme à la *condition humaine* et à la personne, centre des actes spirituels ou de la personnalité, et manifestation de ses propres pulsions.

Une notion exemplaire au sens non seulement théorique, mais aussi pratique, particulièrement féconde dans son application dans le domaine de la formation, est celle de « pouvoir » ou « puissance » (*Können, Macht*), sur laquelle Scheler revient souvent dans des œuvres appartenant à différents moments de sa vie. Même dans les travaux antérieurs aux années 1920, la puissance est définie positivement, c'est-à-dire dans ses traits distinctifs, et négativement, c'est-à-dire dans sa différence par rapport à la « violence » (*Gewalt*) (Scheler, 2009<sup>8</sup>, pp. 239-245 ; 1982, pp. 14-44). Contrairement à l'influence que l'attente de l'exécution effective d'une action réalisable peut avoir sur autrui ou à l'influence terrifiée d'actions violentes, la puissance est susceptible d'exercer une influence tout à fait unique sur toute personne qui la reconnaîtrait. Il est évident aux yeux des autres comme « celui qui a la 'puissance' est le plus souvent celui aussi qui a le *moins* besoin de la 'force' pour imposer sa volonté aux autres » (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 241 ; trad. fr. : 1955, p. 247).

Ainsi, dans les exemples cités par l'auteur, le dompteur sait s'imposer au lion, plus agressif que lui, avec seulement la puissance-de-volonté que trahit son regard. De même, un État qui sait faire appliquer avec autorité ses décisions n'a pas besoin de recourir à la violence (*ibid.* ; trad. fr., *ibid.* Sur ce point voir aussi 1982, p. 15).

C'est en ce sens que, dans les années de la Grande Guerre, qui voyaient initialement Scheler comme un interventionniste, il nie que le noyau d'une guerre consiste dans la simple manifestation de la force physique, comme le prétendent certaines conceptions dites naturalistes de la guerre. Au contraire, selon Scheler, la force physique constituerait dans ce cas une épreuve de la puissance des personnalités collectives déterminées, comme celles des États (Scheler, 1982, p. 15).

La puissance ne coïncide donc pas avec la force brute et mortelle, à laquelle elle peut pourtant s'entremêler, comme cela arrive dans ces phénomènes catastrophiques comme la guerre qui ont leurs racines aussi dans la vie purement organique ainsi que dans le pouvoir-faire et le pouvoir-vouloir. Elle ne renie toutefois pas, dans ce cadre schélérien, sa racine proprement vitale, en révélant même du corps-vivant (différent du corps-organique), qui n'est pas du tout aveugle, l'unité et la tendance originaires à la *croissance* et au dépassement de soi vers autre que soi, et non à la stagnation. Elle montre les *marges d'autonomie* dont le corps

## 1. Le « pouvoir » qui libère

dispose par rapport, par exemple, à des états sensoriels et affectifs typiquement solipsistes, singuliers et périphériques, du point de vue de la stratification schélérienne de la vie (psycho-physico-)affective<sup>1</sup>, états dont il est porteur ou dont il constitue l'*entier*. Un entier, le corps-vivant, qui, étant gestaltiquement plus que la somme de ses moments individuels, leur est irréductible. Ces états décidément peu spontanés – donc non pas des vécus qui expriment, au contraire, la liberté, l'unité, la richesse et l'imprévisibilité du vivant respectif ou de la personne respective – sont facilement susceptibles d'être causalement déterminés, ainsi que le montre l'usage de morphine ou d'autres substances opioïdes, qui induisent l'euphorie. Ils peuvent aussi, à d'autres égards, être la conséquence d'une contagion par l'état d'excitation d'autrui, comme dans les phénomènes grégaires ou de masse (cfr. Scheler, 2005<sup>6</sup>, p. 23). Ce fait phénoménologique relatif à la possibilité que des états affectifs soient causés ou déterminés de l'extérieur<sup>2</sup> se confirme dans la comparaison entre ces états et des vécus affectifs situés plus profondément dans la vie correspondante, plus stables et moins manipulables, par exemple le bonheur ou l'amour<sup>3</sup>. Dans la conscience spécifique ou conscience axiologique-proprio-corporelle que nous en avons, le pouvoir, présent dans le pouvoir-faire, met en valeur ces marges d'*autonomie* du corps entier par rapport à certains de ses moments individuels et, en même temps, sa propre originalité, parce que le pouvoir lui-même ne se réduit pas au pouvoir de refaire quelque chose qui a été accompli dans le passé (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 239 ; trad. fr. : 1955a, pp. 245-246 ; Guccinelli, 2016 ; 2014).

### 1.1. La joie du pouvoir-faire

Le pouvoir ne consiste pas pour Scheler en une simple conscience, ou conscience (explicite), du pouvoir. Il consiste plutôt en une « prise de conscience » spécifique du pouvoir, qui ne dépend pas des contenus d'autrui, tels que les contenus de représentations (représenter quelque chose à faire), et ne présuppose ni la mémoire, qui les accompagnerait, de ce qui peut être refait, ni l'attente de pouvoir le réaliser au bon moment ; ici même, dans cette prise de conscience, un contenu originellement donné dans le « *je peux faire ceci et cela* » demeure évident : un contenu vraiment « nouveau ». Le vécu de plaisir et de vraie joie qui naît de l'expérience de pouvoir faire confirme sa spécificité :

Ce qui montre de façon particulièrement nette l'autonomie et l'originalité du « pouvoir », c'est cette sorte particulière de satisfaction, de joie et de plaisir que nous éprouvons à sentir que nous « pouvons » quelque chose. Ce plaisir n'a rien à voir avec celui que nous attendons éventuellement de la réalisation de *ce que* nous avons

1 En correspondance avec la structure onto-axiologique de la personne (extension corporelle, sphère vitale, sphère psychique, sphère strictement personnelle et/ou spirituelle), on comprend le sens schélérien d'une stratification de la vie affective analogue et des expériences qui la composent (états sensoriels, sens vitaux, expériences ou émotions psychiques, sentiments de la personnalité). Sur la stratification de la vie affective cfr. Scheler (2009<sup>8</sup>, 331-345) ; trad. fr. : (1955, pp. 337-351). Sur ce point et, plus généralement sur le bonheur dans une version schélérienne cfr. Guccinelli (2020a) ; (2020b). Sur le nouveau type d'entité que l'individu personnel constitue dans la nature cf. De Monticelli (2009).

2 Ou même provoquée de l'intérieur, si l'on pense aux endorphines, telles que les substances chimiques produites par le cerveau, qui induisent l'euphorie et qui peuvent aussi être augmentées naturellement (par la méditation, la pratique de sports, etc.) ou par certains compléments alimentaires, ou être stimulées, dans certaines zones du cerveau, au moyen du courant électrique.

3 Sur la stratification de la vie émotionnelle, cf. Scheler (2009<sup>8</sup>, pp. 335-345) ; trad. fr. : (1955, 337-351). Sur la persistance de certains vécus affectifs, cf. (2009<sup>8</sup>, pp. 107-110) ; trad. fr. : (1955, pp. 111-114). Sur les vécus affectifs susceptibles d'être causalement déterminés ou manipulés, cf. (2009<sup>8</sup>, pp. 338-340) trad. fr. : (1955, 344-345). Sur ces points cf. aussi par exemple Guccinelli (2013) ; (2020a) ; (2020b).

conscience de pouvoir. Il n'est pas non plus le plaisir de faire ce que nous pouvons, mais bien plutôt le plaisir de *pouvoir* le faire. (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 239 ; trad. fr. : 1955, p. 246).

Cette joie est bien évidente dans le faire créateur de l'artiste, à l'amour duquel pour le monde le monde s'ouvre. C'est une joie ontologique que l'artiste éprouve certainement en amont de son faire, dans l'exubérance de son propre *pouvoir*-faire. Il la transmet aussi à la recreation qui s'opère dans la jouissance esthétique du spectateur (Scheler, 1986<sup>3</sup>, pp. 322, 330).

Du point de vue pédagogique, le bonheur le plus profond et la joie qui découle du pouvoir et de la liberté doivent être valorisés, d'après Scheler et Spinoza, avant même de recourir, à la manière kantienne, aux interdits et aux impératifs. Dans cette perspective, qui reflète un modèle pédagogique et culturel, en général, non répressif et non frustrant, le « principe-fondamental de toute éducation doit donc se présenter, non sous la forme : 'Tu ne dois pas', mais sous la forme : 'Tu peux ceci et cela' » (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 242 ; trad. fr. : 1955, p. 248). De cette façon, « des forces *nouvelles* qui sont en » l'élève « et dont la mise en jeu fera disparaître automatiquement les défauts qu'on lui reproche » peuvent être éveillées (Scheler 2009<sup>8</sup>, p. 242 ; trad. fr. : 1955, p. 248).

Dans la mesure où la puissance est un phénomène du type indiqué et peut donc remplir une fonction non négligeable dans la découverte d'autres possibilités de faire et d'agir, par rapport à celles justement connues ou reproduites, elle constitue, dans la perspective esquissée, un moment indispensable et positif des processus créatifs et formatifs. Ces processus transformationnels trouvent un témoignage éloquent d'un modèle non coercitif de culture dans le jeu ou dans l'éros, qui accompagnent la recherche authentique, théorique ou pratique, de l'homme dans le monde, plutôt que dans le combat à mort. On pourrait parler dans le même sens, mais à un niveau proprement idéal plutôt que processuel, de « *cultura animi* » (Scheler, 1976a, p. 89 ; trad. fr. : 1970<sup>2</sup>, p. 101), selon la terminologie schélérienne (et avant cela cicéronienne et baconienne), ou d'un être intersubjectif et interpersonnel, formé et libéré des *idola* des idées traditionnelles ou des préjugés dominants. Si l'on reste au niveau processuel, c'est-à-dire à celui relatif à la croissance morale, spirituelle et civile de l'être humain et de son esprit (le centre personnel de l'individu en jeu), de tels processus de transformation se trouvent aussi dans la création et jouissance artistique, qui est en même temps une recreation de soi. Et ils se trouvent encore dans le partage d'une œuvre d'art ou d'un certain type de savoir, celui précisément de la formation, qui ne consiste pas en une accumulation de notions mortes. En revanche, une œuvre d'art ou, en général, une œuvre de culture exprime un monde artistique, culturel et spirituel et implique une certaine forme de sublimation qui du point de vue schélérien n'équivaut pas à un sacrifice de pulsions et de sentiments, ou du moins pas de certaines pulsions, comme nous le verrons. En général les tendances proprio-corporelles sont pour Scheler des actes de base inhérents à la sphère affectivo-conative (où mouvement vital et pulsion s'entremêlent) (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 414 ; trad. fr. : 1955, p. 420). Les pulsions sont capables de s'organiser en structures graduées de niveaux pulsionnels, conformes à l'ordre des attitudes axiologiques du sujet « écologique » respectif, dans lesquelles l'identité première du vivant est révélée. Elles orientent la pertinence vitale de ce qui est donné à l'animal humain ou non humain (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 323 ; trad. fr. : 1955, p. 175).

Contre l'héroïsation du corps, qui en guerre s'unit souvent à la violence et à l'anonymat qui concerne tous les phénomènes de masse ou de consommation hédoniste, et contre un devoir kantien unilatéralement assumé dans son universalisme présumé, un devoir qui néglige les pouvoirs propres et les différences constitutives-axiologiques des êtres humains (cf. Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 248 ; trad. fr. : 1955, p. 254 ; 2009<sup>8</sup>, pp. 171-172 ; trad. fr. : 1955, pp. 175-177 ; Guccinelli, 2019) ; contre un impératif catégorique qui semble prendre congé de l'humain, dont il finit par humilier le bonheur (cf. Scheler, 1986) et par exiger, à son tour, une sorte d'héroïsme ; contre

tout cela, je propose, avec Scheler, un « érotisme non idiopathique » (Scheler, 2005<sup>6</sup>, p. 47) et non hétéropathique du corps vivant et de la culture : un érotisme relationnel, qui n'engouffre pas l'autre ou ne se perd pas dans l'autre. C'est un érotisme fondé dans un acte d'amour de la personne impliquée qui est aussi son corps, bien qu'elle ne s'y réduise pas, c'est-à-dire un érotisme ancré dans l'ouverture au monde. Car dire « personne », pour Scheler, c'est dire « ouverture au monde », capacité à transcender son environnement et milieu social, à étendre les frontières en direction des autres, d'autre chose (cf. Scheler, 2009<sup>8</sup>, pp. 392-395; trad. fr. : 1955, pp. 398-400).

Cela ne signifie pas nier les conflits et le caractère (aussi) tragique de la réalité, mais reconnaître dans l'être humain, outre ces pulsions de domination et de mort que les guerres exaltent, outre l'égoïsme et l'instinct de conservation, et les différentes formes d'adaptation à un environnement ou un milieu, une capacité de transformation qualitative de soi et de la réalité qui nous entoure, des pulsions négatives. Il s'agit de découvrir et de valoriser, déjà chez ce vivant que l'être humain reste en partie, cette tendance et ces actes orientés, en conditions normales, vers le meilleur ; vers la valeur la plus élevée, en langage schélérien, pour le degré de connaissance de celle/celui qui, en la réalisant, accomplit en même temps la valeur « bonne », qui se manifeste à ce moment-là et qui est sentie, par l'agent, quand elle est positive, comme digne « en soi » et « pour » elle/lui (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 482 ; trad. fr. : 1955, p. 491). Le bien ne consiste pas en une perfection illusoire et n'implique pas, pour l'individu « orienté » (indirectement) vers lui, un clair contenu final ou de la volonté. Le meilleur serait déjà esquissé même dans la structure d'orientation « préférentielle », pour ainsi dire, d'une pulsion en absence d'un objet bien défini (Scheler, 2009<sup>8</sup>, pp. 52-59) ; trad. fr. : 1955, pp. 54-62). Ce qu'il est toujours possible (ou impossible) de rencontrer sur le chemin propre à chacun.

## 2. Esprit / pulsions : un faux dualisme ?

La fouille dans le terrain du pouvoir, qui à bien des égards conduit Scheler à approfondir aussi sa réflexion sur l'impuissance – jusqu'à la formulation métaphysique de l'« impuissance de l'esprit » (*Ohnmacht des Geistes*) (Scheler, 1976c, pp. 45-56 ; Cusinato, 2002) – devient particulièrement intéressante, pour notre propos, dans la période non seulement de la Grande Guerre, mais aussi dans les années entre les deux guerres, où l'on assiste, non pas par hasard, à un affaiblissement radical de cet enthousiasme belliciste, dont l'auteur avait fait preuve pendant la Première Guerre mondiale. De tels outils théoriques, c'est-à-dire de tels concepts et phénomènes fondateurs du « pouvoir », du « bonheur » et de la « sublimation », dans leur bonté ou efficacité opérationnelle, comme on le verra ci-dessous, ne plaident nullement en faveur de la soi-disant « interprétation canonique »<sup>4</sup> des œuvres schélériennes, comme *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Cet essai, originellement occasionné par la fameuse conférence (*Die Sonderstellung des Menschen*) que Scheler donna en 1927 à la « Schule der Weisheit » de Darmstadt, parut la même année dans la revue « Der Leuchter » et fut publiée, par la suite, peu avant sa mort, en 1928, par l'éditeur de la même revue, avec l'ajout d'une *Préface*<sup>5</sup>. Cet ouvrage est central dans l'économie de la pensée de l'auteur non seulement du point de vue métaphysique et anthropologique, mais aussi de notre point de vue spécifique, pour comprendre la notion schélérienne de sublimation.

Comme l'observe l'éditeur de la version italienne du texte en question, après 1923 toute la

4 Par « interprétation canonique » j'entends, avec Cusinato (2009<sup>5</sup>, p. 9), une interprétation « qui trace la différence entre l'homme et l'animal [...] sur la base d'un *Geist* par opposition à la nature, puisque 'seul l'homme est porteur du *Geist*' ».

5 Scheler (1928). Le texte a ensuite été réédité, avec quelques modifications, par Maria Scheler en 1947, puis fusionné dans le volume IX des *Gesammelte Werke*. Cf. Scheler (1976). Pour l'histoire de l'édition du texte et une introduction à l'original de 1928, cf. Cusinato (2009<sup>5</sup>).

réalité exprime, pour Scheler, cette interpénétration de l'esprit et de l'impulsion primordiale qui élimine à la racine le soupçon, jusque-là dans son opinion justifié, que nous soyons en face d'une pensée fondée sur un dualisme esprit/vie (Cusinato, 2009<sup>5</sup>, pp. 8-9). Je suis cependant persuadée que cette hypothèse interprétative de l'œuvre de Scheler, visant à valoriser ses aspects novateurs par rapport à une métaphysique traditionnelle (*nous poiētikos*), ou plus précisément l'idée d'un dépassement de tout dualisme de ce genre, peut également trouver confirmation, ou des traces significatives qui mènent dans cette direction, à partir d'écrits antérieurs à 1923. Je me réfère avant tout à *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913/1916 ; 1916; 1921; 1927) (Scheler, 2009<sup>8</sup> ; trad. fr. : 1955). Au fil des ans, j'ai montré dans de nombreux textes consacrés à la pensée de Scheler l'attention du philosophe allemand aux sciences de la vie, au corps-vivant (et au corps organique), son « écologisme-*enactivism* » *ante litteram*, en m'intéressant particulièrement aux écrits de la deuxième période ou phénoménologique<sup>6</sup>, et au *Formalisme* en particulier. Dans le présent travail, j'ai essayé de me concentrer sur le concept schélérien de « puissance » en explorant principalement (mai non pas exclusivement) son lien avec celui de « sublimation ». Cependant, je voudrais m'attarder un peu plus encore sur le phénomène correspondant aux notions de « puissance » (*Macht*) ou d'« impuissance » (*Ohnmacht*), de « pouvoir-faire » (*Tunkönnen*) ou de « ne-pas-pouvoir-faire » (*Nichttunkönnen*) (Scheler, 2009<sup>8</sup>, 144 ; trad. fr. : 1955, p. 144). Une description encore plus précise de ce phénomène révèle sa nature frontalière entre tendre et vouloir, entre vie corporelle (pulsionnelle-motrice) et vie personnelle-spirituelle. Cet aspect n'est pas sans importance pour comprendre non seulement l'intolérance de Scheler envers tout dualisme mental-esprit/corps, mais aussi comment la coopération, de ce point de vue possible, de l'esprit et de la pulsion, dans la sublimation de Scheler (qui présuppose l'« impuissance » de l'esprit dans la personne), sur laquelle je conclurai, peut aller dans le sens d'un pur être créatif et d'un joyeux pouvoir-faire.

C'est toujours une puissance de vouloir, cette puissance, qui n'incarne pas moins une modalité ultime et irréductible de tendre. Le fait qu'elle soit inhérente à la volonté ne signifie pas pour autant qu'elle soit avant tout volontaire. Elle désigne bien la capacité de disposer de *res* (*Sache*), ou choses essentiellement utiles, par le pouvoir de la volonté. Mais le vouloir, pour pouvoir se réaliser, présuppose le pouvoir-faire implicite de son propre corps. On a affaire ici à une conscience tacite ou conscience corporelle. Autrement dit, la puissance de vouloir est primairement « expérience vécue » de pouvoir-faire ou « de *ne-pas-pouvoir-faire* » (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 144 ; trad. fr. : 1955, p. 144) quelque chose. Dans le second cas, nous sommes confrontés au phénomène d'*impuissance*. Un exemple clair de pouvoir-faire ou de *ne-pas-pouvoir-faire* de Scheler est celui du paralytique (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 134 ; trad. fr. : 1955, p. 138). Quelqu'un tombe à l'eau et un paralytique assiste à cette scène. Le paralytique *voudrait* le sauver, mais il *ne peut pas le faire*, révélant de ce point de vue son impuissance du vouloir due à une incapacité corporelle, dont il ressent le poids au niveau de la conscience implicite.

La puissance, on l'a déjà remarqué, ne peut être aplatie à la seule force physique et ne peut même pas consister, toujours suivant Scheler, en une simple somme de mouvements pulsionnels singuliers or inclinations singulières. C'est pour cette raison que dans le pouvoir-faire, présupposé par chaque vouloir comme l'un de ses moments fondamentaux, la puissance restitue sur le plan tendanciel – avant de déboucher sur un acte de vouloir, justement, ou

---

6 C'est la période qui va plus ou moins de 1912/1913 à 1921. Pour une périodisation précise de la philosophie de Scheler et des problèmes connexes, et pour une introduction et un approfondissement de la pensée de Scheler en général cf. Cusinato (1999).

d’agir au sens propre – l’unité et l’identité du corps vivant, ou mieux son sens : d’un corps agissant ou sur le point d’agir, dans la personne, qui à son tour en constitue le porteur, des manières les plus diverses. C’est dans ce cadre que l’on comprend comment Scheler peut parler par d’avance, certainement depuis les années du *Formalisme*, contre tout dualisme possible entre esprit et pulsion. Le corps vivant, en tant que vivant, concerne la sphère vitale, ou bien des pulsions et tendances, située entre la sphère physique, propre au corps en tant que corps-physique, et la sphère psychique. Le pouvoir, si étroitement lié au corps, constitue à son tour un « terme-charnière » : entre le vital, d’un côté, ou tendanciel (auquel appartient aussi l’amour passionnel), en restituant dans le pouvoir-faire le sens justement du corps vivant, et le spirituel de l’autre ; entre les pulsions, d’un côté, et les actes strictement personnels et spirituels, de l’autre, comme le vouloir, conçu comme un acte unitaire, dont il constitue au fond, dans le même pouvoir-faire, un composant. C’est donc le phénomène de frontière du pouvoir qui, pour sa nature même, exclut le dualisme en question, celui précisément entre la vie et la personne, les pulsions et l’esprit. Ce phénomène est significatif, dans sa version négative, de l’impact qu’il peut avoir sur ceux qui le subissent, quand il s’allie à la violence, comme cela est arrivé pendant les deux guerres, interrompues seulement par la période de paix, bien qu’instable, de la République de Weimar. Dans cette période, Scheler réfléchit sur la sublimation, comme sur l’un des processus dans lesquels l’être humain a la possibilité de s’affranchir, au moins en partie, des instincts et pulsions négatifs, et de devenir une personne dans sa propre identité morale.

**3. Les sens de la « culture » ou de bien cultiver la différence au temps de la République de Weimar et de nos jours**

Après la catastrophe de la guerre et à une époque de tensions politiques et de fragilité démocratique, dans les années de la République de Weimar (1918-1933), il s’agissait pour Scheler de redéfinir la formation des élites dirigeantes allemandes et l’orientation de l’être humain de son temps qui tendait à niveler ses connaissances et ses sentiments sur ceux des masses. Le constat de ce fait posa par conséquent le problème d’une dérive en Allemagne de l’opinion publique et d’une éventuelle barbarisation culturelle qui auraient davantage mis en danger la démocratie parlementaire. Il s’agissait pour Scheler de redéfinir l’identité culturelle d’une Europe qui pourrait *harmoniser* (*ausgleichen*), de son point de vue cosmopolite, des conceptions et des mentalités différentes, des savoirs qui, cultivés dans leur isolement, seraient complètement à sens unique ; qui saurait intégrer des différences physiques, psychiques, spirituelles et qui serait capable de s’ouvrir à l’Asie et au monde islamique.<sup>7</sup> Sans se cacher ni le risque toujours possible de nouveaux conflits entre les parties concernées, ni les difficultés de ce processus, il visait à rééquilibrer les oppositions.

Le terme « culture », qui au sens pur renvoie pour Scheler à l’art, à la philosophie ou à la science<sup>8</sup>, désigne en général pour lui les œuvres et les actes dans lesquels s’exprime la « personne » en tant que centre de tout acte, principalement à connotation justement personnelle/spirituelle, des agents et même des institutions ou communautés – dans notre cas, culturelles. Dans sa forme la plus haute, la communauté, en tant qu’unité d’identités essentielles spirituelles, irréductibles aux identités biologiques et capables de se donner leur propre loi, cette communauté constitue un cosmos d’individus personnels moraux finis (Scheler, 2009<sup>8</sup>, p. 523 ; trad. fr. : 1955, p. 534). Il s’agit d’une communauté d’amour. Mais l’amour est par d’autres voies, plus conformes au sens de ce travail, source de toute tendance

7 Sur ces points, cf. par exemple Scheler (1976d). Sur la *Bildung* et sur la réponse théorique de Scheler à la crise de la démocratie et de l’opinion publique en Allemagne de ces années, cf. Cusinato (2009, pp. 7-18).

8 Sur la culture et les cultures, cf. des textes, par exemple, précédant les années vingt : Scheler (1968a) – ce texte était paru à l’origine en 1917 sous le titre *Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt*, in « Hochland » XIV, Bd. 1, 1917, S. 641-672 - ; Scheler (1968b).

et de tout acte libre visant à la connaissance et à sa propre formation, à sa propre recreation et renaissance, à une nouvelle vie et à une nouvelle existence. Dans ce cas, c'est un amour pour le monde.

La « culture », si l'on s'en tient au double sens du terme indiqué plus haut, celui qui désigne les *œuvres* et *actes* d'un certain type, on peut la saisir dans une multiplicité de phénomènes. Par exemple, dans une œuvre d'art ou dans un acte central de vouloir qui, en se fixant des buts, s'affranchit ne serait-ce qu'un instant d'une simple inclination propre à l'espèce, ou dans un acte d'amour personnel, ou encore dans une institution scientifique, une communauté juridique ou philosophique, dans lesquelles on entrevoit, dans les limites et les imperfections de l'humain, ce souffle cosmique ou spirituel qui dans son devenir – selon la métaphysique schélérienne, sur laquelle je reviendrai – parcourt toute la réalité, y compris la nature. La transformation que la culture authentique doit favoriser chez ceux qu'elle nourrit va précisément, dans une perspective schélérienne, dans le sens de leur « salut » ou de la plus grande valeur qu'ils puissent de temps en temps réaliser, et jamais une fois pour toutes. Elle opère dans le sens d'une véritable renaissance existentielle et d'un enrichissement axiologique de l'individu concerné, ce qui est à l'opposé de l'adaptation de l'être à son propre environnement, à ses frontières (par exemple des État-nations) ou aux valeurs qui y prévalent de temps à autre et qui tendent souvent à s'aplatir sur celles du profit, c'est-à-dire sur des valeurs inférieures du point de vue de la hiérarchie axiologique schélérienne des valeurs.<sup>9</sup> La culture concerne le problème de la formation (*Bildung*) ou « culture de l'âme » au niveau strictement idéal et, à la fois, au niveau processuel, ou du point de vue du développement et de la croissance des *Lebensformen* individuelles et collectives, des grandes constructions éthico-communautaires et sociales. Un sens, celui de la *Kultur* comprise au niveau processuel, qui, sous réserve des différences de méthode et de théorie, est semblable à celui que la *Kultur* assume pour Freud dans le célèbre *Das Unbehagen in der Kultur* (*Le malaise dans la culture*) (Freud, 1955 ; trad. fr. : 2021), publié entre 1929 et 1930. Pour les deux, « *Kultur* » se distingue de « *Zivilisation* », plus centrée sur les acquisitions extrinsèques de la culture et sur les intérêts utilitaires des institutions socio-politico-pédagogiques.

« Culture » doit donc être prise dans au moins deux acceptions dans l'économie du présent travail :

- (1) Dans celle de « formation » (*Bildung*), qui concerne l'idéal auquel il est possible d'aspérer lorsqu'on s'approche, ne serait-ce que de façon minimale, de cette image essentielle à laquelle chacun de nous, à certains moments de la vie, sent qu'elle/il ressemble ;
- (2) Dans celle du processus de croissance et développement de l'être humain (son devenir personne avec une identité morale) et des constructions communautaires, sociales, éthiques et spirituelles. Ce dernier sens de culture est partagé avec toutes les variantes du cas, comme on vient de dire, par Freud.

La condition de la culture, dans une communauté ou une société ou dans un État, c'est la liberté. En émanant de la liberté, la culture ne peut qu'inviter à la liberté. Elle n'est pas

---

<sup>9</sup> Dans la première partie du *Formalisme*, Scheler critique, en accord avec Kant, l'éthique des biens et des fins, mais en même temps s'éloigne du formalisme éthique vide et de l'a-priorisme kantien en décrivant, dans leur objectivité et dans leur entrelacement de relations eidétiques, une hiérarchie des modalités axiologiques objectives (la série des valeurs de l'agréable/désagréable, celle des valeurs vitales, celle des valeurs de la personnalité et celle des valeurs du sacré et du profane), comme contenu d'une éthique matérielle qui ne glisse pas (comme l'éthique des biens et des fins) dans le subjectivisme. Cf. Scheler (2009<sup>8</sup>, pp. 122-126) ; trad. fr. : Scheler (1955, pp. 125-130).

« répressive » : elle n'intervient pas directement sur les pulsions pour les étouffer, comme pourrait le faire un vouloir ou une contrainte au devoir qui jaillirait d'en haut des sphères personnelles-spirituelles, pour enrégimenter ce qui est traditionnellement en-dessous, les forces obscures. Elle évite d'exacerber certains mouvements pulsionnels qui apparaîtraient intolérants, sinon résolument rebelles, où une telle intervention serait perçue par eux comme une imposition. C'est précisément l'imposition ou l'obligation formelle qui, en nourrissant implicitement une fausse idée de liberté – une liberté sans contraintes, qui ne poursuit au fond que son propre plaisir sensoriel –, constituerait un instrument réactionnaire et de simple contrôle des consommateurs. Le modèle schélérien de culture que je propose s'enracine plutôt dans la vie. Il ne la mortifie pas, dirigeant au contraire les forces pulsionnelles, dont elle est le royaume, dans le sens de sa nature même : dans le sens de l'unité et de la richesse d'une unique vie immense que chacun de nous, en partie, exemplifie dans sa propre petite vie. Cette dernière est déjà individualisée, bien qu'à un premier niveau – par rapport aux niveaux psychologiques et personnels ultérieurs –, essentiellement axiologique-préférentiel. Il manifeste son propre principe individualisant, qui vise à valoriser la différence originelle et caractéristique de chacun de nous, sur le plan vital ou prépersonnel. Il ne s'impose pas, en fait, au phénomène en question de l'extérieur, mais respecte sa nature. La vitalité et l'érotisme qui appartiennent – l'art l'enseigne – à toute forme de culture authentique, c'est-à-dire des cultures non stagnantes ou en déclin, constituent une expression, comme le joyeux pouvoir-faire créateur, de la singularité d'un corps. Plus encore, sur le plan strictement personnel, ce modèle suit le principe de l'individualité : il cultive les particularités ou plutôt les spécificités de ceux qu'il forme. Un principe, celui-là, qui dans le dernier Scheler, donc dans sa métaphysique, constitue, sous forme d'esprit (*Geist*), un des attributs de l'être supérieur, l'autre consistant dans l'impulsion primordiale (*Drang*).

Un tel modèle culturel pourrait trouver une application valable dans la sphère sociale, artistique ou pédagogique. Il pourrait contribuer à la (re)définition de l'identité culturelle et morale d'une Europe toujours en devenir et sur le point aujourd'hui encore de se perdre dans les ténèbres de l'irrationnel, de succomber, comme au XX<sup>e</sup> siècle, à la catastrophe de la guerre, ou de se plier aux lois de l'utile et du plus fort – qui n'est pas selon Scheler le *puissant* –, en renonçant ainsi à ses propres valeurs et à sa vocation à la raison philosophique, à la liberté et à la coresponsabilité. En d'autres termes, il s'agit d'examiner, dans la perspective schélérienne dynamique-transformationnelle que j'ai adoptée, le type de relation qui « subsiste » entre les inclinations ou les mouvements instinctifs et pulsionnels, d'une part, et la culture et l'esprit, d'autre part. Cette relation pose inévitablement le problème du bonheur et de la souffrance, individuels et collectifs.

#### 4. Le malaise dans la culture

Il est significatif à cet égard que les titres originaux du *Malaise dans la culture* de Freud aient été, dans l'ordre, *Das Glück und die Kultur* (*Le bonheur et la culture*) et *Das Unglück in der Kultur* (*Le malheur dans la culture*)<sup>10</sup>.

La culture, qui pour Freud se construit dans le sacrifice du bonheur et dans la sublimation, donc dans le déplacement des pulsions sublimées vers des nouveaux buts non sexuels, vers des fins sociales supérieures aux premières, vers la création de produits culturels ou d'objets de substitution, est une culture exigeante et punitive, voire « répressive », comme si elle finissait paradoxalement par adopter et introjecter la même agressivité et répression qu'on respirait dans l'air de l'époque. Cette culture a pourtant pour fonction de réduire l'agressivité et la haine qui existent chez les humains. Dans ce sens naissent des lois civiles et morales,

---

<sup>10</sup> Cf. les *Notices* par A. Rauzy: Freud (2021, 245).

des obligations, des impératifs, et l'idée d'une amélioration possible de l'être humain. Parallèlement à tout cela, cependant, un sentiment de culpabilité se développe de surcroît au malheur. Il surgit précisément au cours de la lutte que la civilisation soutient contre les tendances agressives. Ce sentiment de culpabilité est déterminé, dans la lecture que Freud propose ici, à partir de la conscience morale ou Sur-moi qui dirige vers le Moi cette agression adressée contre l'objet, vers les autres, provoquant son refoulement : c'est la réaction du Sur-moi à la tendance destructrice refoulée. L'intériorisation d'une autorité extérieure originelle (celle du père) donne lieu à un conflit, en l'occurrence psychique, analogue à celui qui se produit entre l'individu et la civilisation.

La relation entre pulsions et esprit comporte le risque d'un conflit incurable entre ces deux termes ou d'une séparation brutale d'eux ; plus généralement, elle pose des demandes ou attentes de réponse, lorsque certains désirs ne peuvent se réaliser qu'aux dépens du désir des autres. Scheler exclut en tout cas un dualisme incurable entre la vie et l'esprit.

Dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler approfondit dans le sens d'une « interpénétration » la relation entre la pulsion et l'esprit, la vie et la personne, la nature et la culture. De cette relation, j'ai exploré plus d'une trace. De fait, je l'ai mise en valeur en fonction du sujet traité, celui d'un modèle culturel ni répressif ni hédoniste qui, grâce à l'outillage conceptuel fourni par Scheler, trouvera dans ce texte d'autres éléments en sa faveur. J'ai éclairé la relation en question, déjà présente, dans ses premières versions, dans quelques œuvres datant de la période de la Première Guerre Mondiale, comme le *Formalismus* et le *Genius des Kriegeres und der Deutsche Krieg*, ainsi que dans d'autres écrits parus à l'époque de Weimar, comme *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Dans cette dernière œuvre, le rapport entre la pulsion et l'esprit se manifeste sous forme de rapport entre esprit (*Geist*) et impulsion primordiale (*Drang*). Avant de m'y attarder brièvement pour rendre plausible le modèle culturel esquissé ici, et de conclure sur la sublimation schélérienne, je voudrais donner au moins une idée d'un processus opposé à celui de sublimation, plutôt typiquement occidental (trop cérébral), dans la perspective du philosophe allemand : le processus de re-sublimation.

Dans les années de Weimar, pour les raisons déjà évoquées, le problème de la formation des élites apparaît central du point de vue de Scheler, exactement comme celui de la définition d'un nouveau type d'être humain, l'homme global (*Allmensch*), qui puisse s'avérer à la hauteur des enjeux et des transformations politiques, sociales et culturelles en cours. Ceux-ci concernent non seulement l'Allemagne, mais aussi l'Europe, dans le cadre d'un processus d'harmonisation (*Ausgleich*) qui implique à la fois, à l'âge du monde (*Weltalter*), le Japon, l'Inde, la Chine et le monde islamique (voir Scheler, 1976b). Dans son sens positif, en tant que tendance à l'harmonisation, et non pas en tant que tendance à niveler toutes les différences possibles, l'« *Ausgleich* » (voir Cusinato, 2009, p. 18) indique une orientation visant à rééquilibrer d'éventuelles oppositions, telles que celles de cultures différentes, du masculin et du féminin, par exemple, du capitalisme et du socialisme ou encore du rationalisme, qui a traditionnellement caractérisé l'Europe, et de l'irrationalisme, dont la « révolte des pulsions » (Scheler, 1976b, p. 157) est selon Scheler un témoignage éloquent. Relative aux pulsions, cette rébellion est particulièrement intéressante aux fins de notre discours sur la *Bildung* et sur le pouvoir, plus ou moins mêlé à la force. La révolte exprime sous la forme de l'irrationalisme ce que Scheler définit comme « re-sublimation » (Scheler, 1976b, p. 133 *passim*), phénomène très répandu et diversement interprété par le mouvement de la psychanalyse, par les doctrines panvitalistes, comme celle de Nietzsche, par exemple, ou bien par la rébellion même des jeunes contre un excès de sublimation, ou d'intellectualisme, qui jusque-là aurait dominé l'Occident. Une sublimation ainsi comprise, trop biaisée vers l'apollinien, nécessite d'être corrigée par un mouvement inverse, notamment par une re-sublimation ou répartition des forces d'énergie

## 5. Re-sublimation et sublimation chez Scheler

entre le cortex cérébral et les autres parties de l'organisme. À cette opération devra contribuer la formation pour l'individu, en lui donnant une orientation correcte et, ce qui est inquiétant, pour l'espèce l'eugénisme (voir Scheler, 1976b, p. 127 ; 133).

Culturellement et pédagogiquement plus prometteuse et moins punitive que la culture-civilisation freudienne, qui implique, à travers des impératifs et refoulements quasi-kantiens, un discret sacrifice de bonheur et de pulsions, apparaît la réflexion de Scheler sur la sublimation qu'il conduit surtout dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Dans ce contexte, plus philosophico-anthropologique et métaphysique par rapport à d'autres travaux schélériens, où tout l'être est à la fois esprit et impulsion, y compris la personne, il y a un changement significatif dans la considération schélérienne du pouvoir. On y revient aussitôt, après avoir montré quelques vertus d'une sublimation qui semble présenter plus de « bénéfiques » que de « coûts », et qui n'entend pas renoncer à cette *passion* et à cette vitalité sans lesquelles, même pour Marx, les idées seraient destinées à glisser de la surface du monde sans l'affecter le moins du monde (Scheler, 1976c, pp. 53-54).

Freud et Scheler répriment ou inhibent respectivement les pulsions. Dans le cas de Scheler, cependant, l'accent est mis sur la libération d'énergie ; sur l'inhibition, en particulier de l'impulsion vitale (*Lebensdrang*), comme accès au moment de résistance de la réalité. Cette inhibition, qui est un déni de satisfaction aux pulsions, est précisément la sublimation des énergies ou forces vers des activités de nature spirituelle. Pour Freud, en général – sans entrer dans les multiples difficultés posées par le concept de « sublimation » et ses déclinaisons possibles – la pulsion est sublimée lorsqu'elle est détournée vers un but nouveau, par rapport à celui d'origine : un but non sexuel, objets substitutifs ou/et socialement ou culturellement significatifs.

Je me borne ici à rappeler un des motifs de la perplexité de Scheler à l'égard des « théories » dites « négatives » de l'être humain, celles selon lesquelles l'esprit (la morale, l'art et toute activité élevée) naît de la sublimation, du refoulement, du « non » à la réalité effective. A ce groupe de théories appartiennent également certaines théories de Freud, celles exposées, par exemple, dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920). Scheler ne partage pas cette hypothèse. De son point de vue, l'esprit lui-même n'est pas conditionné par le « non ». Seule son énergie, les ressources dont il dispose, sont affectées. Dans cette critique, on perçoit aussi l'ironie subtile de Scheler, lorsqu'il souligne, dans la tendance à l'autoconservation de l'organisme, comprise de manière freudienne, ou dans cet état de repos, dans la pulsion de mort, « une pulsion sadique et destructrice, c'est-à-dire une aspiration primordiale de la vie 'pour l'inorganique' » (Scheler, 1976c, p. 48) ; quelque chose d'absolument inconciliable avec sa tendance à la croissance, et non à la stagnation, avec sa *puissance*.

L'impulsion primordiale est renforcée et *vivifiée* par la puissance, dont l'esprit ou la divinité, en tant qu'attribut de tout être fini, est en soi dépourvue. L'esprit, qui continue à se manifester dans l'histoire grâce à l'être humain, ressent néanmoins l'extraordinaire vitalité et puissance. De ce point de vue aussi, Scheler, en disant « non » à la vie, la sanctifie ou la *spiritualise* à la fois. Dans le même sens, son « non » à la théorie négative de l'être humain s'entend : une théorie qui dévitalise, pour ainsi dire, l'être humain, en accentuant à tort sa tendance, non pas à la vie, mais à l'inorganique. (Scheler, 1976c, p. 49).

Bien que l'esprit soit maintenant impuissant, l'idée est conservée même chez le dernier Scheler que les formes supérieures de l'être sont les plus faibles. Le fait que le pouvoir n'existe plus dans l'être, indépendamment de la pulsion (*spiritualisée*) dont il peut pourtant le puiser (au sens créatif), signifie que l'imbrication pouvoir-violence, telle qu'elle se manifeste dans la guerre, a également disparu. Dans l'interpénétration et sublimation, l'éventuelle force négative de l'impulsion primordiale liée (dans certaines circonstances) au pouvoir a également disparu, l'impulsion étant ici *spiritualisée*. On pourrait se demander si les faits tragiques

des guerres, vécus par Scheler à différents moments de sa vie, n'ont pas en quelque sorte contribué à la formulation de la thèse de l'« impuissance de l'esprit ». En tout cas, lorsque l'esprit et les pulsions interagissent de manière constructive dans la sublimation, on peut imaginer que la pure volonté de l'esprit, impuissante en elle-même, s'accompagne d'une pure capacité créatrice de faire, capable de donner un bonheur profond. C'est là un pouvoir de faire différent du pouvoir de faire violent de ceux qui combattent à la guerre, d'un pouvoir, donc, non exempt de violence et d'agressivité.

Enfin, un dernier point, par rapport à un modèle culturel/spirituel non répressif en jeu, mérite d'être souligné. L'esprit et la volonté ne s'imposent pas directement aux puissances pulsionnelles, mais se bornent à les conduire (*Lenkung*) et à les orienter (*Leitung*) en les aidant à réaliser le projet proposé par l'esprit. Tout cela, cependant, ne peut être réalisé qu'« au moyen du mouvement de la pulsion elle-même » (Scheler, 1976c, p. 49).

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Cusinato, G. (1999). *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Con una Presentazione di Manfred S. Frings, Napoli/Roma/Milano: Edizioni Scientifiche Italiane;
- Cusinato, G. (2002). *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova: Edizioni Messaggero Padova;
- Cusinato, G. (2009). Rettificazione e Bildung. In: G. Mancuso (a cura di), con un Saggio introduttivo di G. Cusinato, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica* (pp. 7-18). Milano: FrancoAngeli;
- Cusinato, G. (2009<sup>s</sup>). Guida alla lettura, in G. Cusinato (a cura di), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Traduzione dell'edizione originale del 1928, a cura di G. Cusinato, Milano: FrancoAngeli;
- De Monticelli, R. (2009). *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Milano: Garzanti;
- Freud, S. (1955). *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: A. Freud et al (Hg.), *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, vierzehnter Band, Werke aus den Jahren 1925-1931 (1948) (pp. 419-506). London: Imago Publishing Co., LTD, Reprinted;
- Freud, S. (2021). Le malaise dans la culture (1930). In: A. Bourguignon et al., *Œuvres complètes. Pyschanalyse*, Vol. XVIII, 1926-1930 (pp. 245-333). Paris: Puf;
- Guccinelli, R. (2013). Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler. In M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (pp. XVII-XCVIII), a cura di R. Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano: Bompiani;
- Guccinelli, R. (2016). *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma: Aracne editrice;
- Guccinelli, R. (2019). On the Ecological Self: Possibilities and Failures of Self-Knowledge and Knowledge of Others. In L. Aguiar de Sousa & A. Falcato (Eds.), *Phenomenological Approaches to Intersubjectivity and Values* (pp. 83-98). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing;
- Guccinelli, R. (2020a). Felicità e significato dell'esistenza. Il contributo della fenomenologia all'analisi della «sindrome della felicità» di Rümke. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 22, 1-41 Retrieved from <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/roberta-guccinelli-02>;
- Guccinelli, R. (2020b). «La felicità sulle spalle». Modi positivi di esperire la propria soggettività. *Materiali di Estetica*, 7(3), 226-274. Retrieved from <https://riviste.unimi.it/index.php/MdE/article/view/14805/13683>;
- Guccinelli, R. (2014). Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler". *Thaumazein. Rivista di Filosofia*, 2, *Etica e Passioni*, 343-379. Retrieved from <https://rivista.thaumazein.it/index.php/thaum/article/view/29> . doi: <https://doi.org/10.13136/thau.v2i0.29>;

- Recalcati, M. (2014). *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Torino: Einaudi;
- Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Otto Reichl;
- Scheler, M. (1955). *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris: Éditions Gallimard;
- Scheler, M. (1970<sup>2</sup>). Le formes du savoir et la culture (1925). In: M. Scheler, *L'homme et l'histoire* (pp. 87- 183). Traduit de l'allemand par M. Dupuy, Paris: Aubier Éditions Montaigne;
- Scheler, M. (1968a). Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. V: *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (pp. 145-170). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1968b). Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag (1918). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. V: *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (pp. 403-447). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1976a). Die Formen des Wissens und die Bildung (1925), In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften* (pp. 85-119). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1976b). Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1929). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften* (pp. 145-182). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1976c). Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Späte Schriften* (pp. 7-71). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1982). Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg (1915). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. IV: *Politisch-pädagogische Schriften* (pp. 7-250). Bern und München: Francke Verlag;
- Scheler, M. (1986). Vom Verrat der Freude (1922). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (pp. 73-76) – 3. durchges. Aufl. /, Bonn: Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (1986<sup>3</sup>). Vorbilder und Führer (1933, 1957). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. X : *Zu Ethik und Erkenntnislehre* (pp. 319-344). Bonn: Bouvier Verlag;
- Scheler, M. (2005<sup>6</sup>). Wesen und Formen der Sympathie (1923). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. VII: *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (pp. 7-258). Bonn: Bouvier Verlag;
- Scheler, M. (2009<sup>8</sup>). Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (<sup>3</sup>1927). In: M. S. Frings (Hg.), *Gesammelte Werke*, Bd. II: *Mit einem Anhang von Maria Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (pp. 3-584). Bonn: Bouvier Verlag;
- Scheler, M. (2009<sup>9</sup>). *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Traduzione dell'edizione originale del 1928, a cura di G. Cusinato, Milano: FrancoAngeli.