
NATALIE DEPRAZ

Université de Paris Nanterre (IREPH),
Archives-Husserl de Paris ENS
pr.natalie.depraz@gmail.com

LA CRITIQUE SCHELERIENNE DE L'EUROCENTRISME. QUELLE SITUATION SUR LA CARTE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'EUROPE ?¹

abstract

I won't here sketch out completely the contentions of all phenomenologists about the question of Europe, what would rather refer to a book-project. By taking over some of the statements, I will rather try to situate Max Scheler's original contention, while showing, to begin with, how he concurs with some aspects of Husserl's pioneer-conception, but also strongly disagree on some others. As a second step, the map of the contentions of the different phenomenologists on Europe will allow to draw a fairly enough dividing line between euro-centrists or europeo-centrists on the one side and, on the other side, the promoters of an alternative Europe, of an « alter-Europe », of a euro-excentrism, or again, in more contemporary terms, of a « globalisation » or an « alter-mondialism ». Max Scheler is clearly on this latter side of the line, as we will see. But this dividing line becomes still more complex and generates other distinctions, according to the « valence » that is attributed to Europe, positive (its opening future) or negative (its foreseen decline), or, in other terms, if it is its metaphysical meaning (principle, idea, essence, value) that is underlined, or its social, legal, economic and political historicisation. With such a multifactorial configuration in mind, I will seek to place the author of Politisch-pädagogische Schriften and, namely, of « L'idée de paix et le pacifisme » on the chessboard of Europe.

keywords

Scheler, Europe, eurocentrism, phenomenology, Ausgleich

¹ Cette contribution a été initialement prononcée à l'occasion du Colloque international *Max Scheler dans les débats sur l'Europe*, qui a eu lieu les 16-18 juin 2022 à Sorbonne Université.

1. Introduction

Depuis le fondateur de la phénoménologie, les phénoménologues allemands et français sont nombreux à s'être exprimés sur l'Europe, qu'il s'agisse de son idée, de son essence, de sa valeur, de sa situation historique, géographique, culturelle ou, depuis l'après-guerre, de sa construction économique, juridique et politique. Max Scheler ne constitue donc pas un cas isolé après son maître Edmund Husserl, avant même Martin Heidegger, Hannah Arendt, les existentialistes Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty, avant le phénoménologue tchèque Jan Patočka également, ou encore les phénoménologues français Emmanuel Levinas et Jacques Derrida. Au fond, dans ce chœur de voix qui, on le verra, ne sont pas, loin s'en faut, toujours en harmonie, il semble que, parmi les plus connus, seuls Michel Henry et Jean-Luc Marion soient restés muets sur cette question.

Il ne s'agira pas pour moi ici, dans le cadre limité de cette prise de parole, de retracer la cartographie complète des positions des phénoménologues sur la question de l'Europe, ce qui correspondrait davantage au format d'un livre. Bien plutôt, en reprenant synthétiquement certains éléments de leurs positions, je tâcherai pas à pas d'y situer celle, originale, de Max Scheler, en montrant pour commencer comment il entre en alliance avec certains éléments de la conception inaugurale de Husserl, mais s'en écarte aussi fondamentalement sur d'autres points.

Par suite, la carte des positions des différents phénoménologues sur l'Europe permettra de dessiner une ligne de partage assez attendue entre euro-centristes ou européenocentristes d'une part et, d'autre part, promoteurs d'une autre Europe, d'une alter-Europe, d'un euro-excentrisme, d'une forme d'altérologie politique et culturelle pour reprendre le terme que j'ai utilisé dès 1995 dans mon livre *Transcendance et incarnation : le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, pour définir le sens de la communauté intersubjective chez Husserl, ou encore, dans des termes plus contemporains, d'une « globalisation » ou d'un « alter-mondialisme ».

Max Scheler se situe clairement de ce côté de cette ligne de partage, comme on le verra. Mais cette ligne se complique encore d'autres distinctions, selon la valence que l'on accorde à l'Europe, positive (avenir) ou négative (déclin), ou encore si l'on choisit de souligner son sens métaphysique (principe, idée, essence, valeur), ou bien son historicisation sociale, juridique, économique et politique. C'est donc depuis cette configuration multifactorielle que je m'emploierai à situer la position spécifique qu'occupe l'auteur des *Politisch-pädagogische Schriften* et, notamment, de « L'idée de paix et le pacifisme » sur l'échiquier de l'Europe.

Dans un premier temps, je m'attacherai à situer la conception schelerienne par rapport aux

deux allemands co-fondateurs de la phénoménologie, Husserl et Heidegger, puis je tracerai quelques lignes de proximité et de démarcation autour de la conception existentialiste sur l'Europe (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty), enfin j'évoquerai avec les phénoménologues Levinas et Derrida l'importance précurseur du positionnement schelerien¹.

A. Husserl et l'idéal transcendantal de l'Europe comme incarnation de la rationalité grecque

Au cœur du moment absolument tragique que représente la montée du national-socialisme en Allemagne dans les années 30, alors qu'éclate la déraison de l'humain, Husserl c'est bien connu prononce une conférence à Vienne en Autriche, puis à Prague en Tchécoslovaquie, intitulée *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (Husserl, 2012). Nous sommes en 1936. Il y insiste notamment sur l'importance d'élaborer une idée de l'Europe entendue comme la téléologie historique des buts infinis de la raison et il y démontre comment le « monde » européen est né de l'idée de la raison, en l'occurrence du logos grec.

Plus avant, l'Europe selon Husserl correspond à « une figure spirituelle », c'est une « idée infinie » au sein de laquelle les différends entre les nations européennes se trouvent résorbés. Tout en retraçant la généalogie archéologique de l'Europe dans la rationalité grecque des VII^e et VI^e siècles, Husserl y projette le telos spirituel de son humanité à l'infini, dans la visée idéale d'un ethos de la raison à même de désamorcer et de décourager toutes les tentations irrationnelles et pathologiques de l'humain. Chez les Grecs s'accomplit un intérêt pur pour la connaissance, un intérêt théorique, qui définit l'attitude nouvelle de l'humain dans le monde environnant (*Lebenswelt*). Pour Husserl donc, l'Europe naît en Grèce et coïncide avec la pensée théorique en tant que vérité idéale rationnelle (2012, pp. 52-53).

Le philosophe porte dès lors un diagnostic alarmiste et lucide sur la « crise » tragique de l'Europe à laquelle il assiste impuissant, qui est tout uniment crise des fondements, des valeurs et du sens : la raison en effet s'y égare, et l'idée même d'Europe est dès lors frappée d'amnésie. Le philosophe appelle alors à une prise de conscience urgente, à l'intégrité éthique, à même de rétablir les droits inviolables de l'esprit. D'où un diagnostic à cette crise absolue, formulé en deux options irréductibles : soit l'Europe devient étrangère à son propre sens rationnel vivant, et tombe dans la barbarie ; soit elle renaît de ses cendres tel le Phénix grâce à l'esprit de la philosophie, dans une forme d'héroïsme de la raison qui surmonte le naturalisme irrationnel. Comme il le formule dans une sorte de lyrisme un peu désespéré :

Le plus grand danger pour l'Europe est la lassitude. Luttons avec tout notre zèle contre ce danger des dangers, en bons Européens que n'effraye pas même un combat infini et, de l'embrasement anéantissant de l'incroyance, du feu se consumant du désespoir devant la mission humanitaire de l'Occident, des cendres de la grande lassitude, le phénix d'une intériorité de vie et d'une spiritualité nouvelles ressuscitera, gage d'un avenir humain grand et lointain: car seul l'esprit est immortel (2012, p. 78).

L'éthique de la raison que défend Husserl dans ce moment redoutable de l'Histoire où déferlent les forces du mal offre de fait un rempart inconditionnel à la barbarie.

B. Heidegger : le nationalisme européen de la pensée

Depuis la conception transcendantale et universaliste de l'Europe que promeut Husserl, la vision de son disciple le plus célèbre apparaît pour le moins équivoque, et je ne m'y attarderai pas

**2. Max Scheler
face aux
phénoménologues
allemands**

¹ Pour des raisons de format temporel et spatial, je laisse de côté ici Patočka, qui demanderait un examen spécifique. Je me réserve cependant la possibilité de l'inclure dans ma cartographie le moment venu.

autant, si ce n'est pour en faire justement ressortir l'ambiguïté. En effet, si Heidegger insiste lui aussi sur le risque d'un déclin de l'Europe et se réfère pour cela au *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler ou encore au poète Paul Valéry, sa pensée prend de plus en plus la forme d'une méditation sur le destin d'un Occident devenu planétaire, et dont l'Europe, surtout à travers le prisme de l'Allemagne et de la Grèce, demeurent le centre, à la fois lumineux et énigmatique.

Il y aurait donc selon Heidegger un lien essentiel entre l'Europe et la Pensée, autre nom de la philosophie lorsque cette dernière échappe à la crise dont elle peut être la victime mais aussi le témoin. Il y aurait alors comme il l'affirme la possibilité d'un « autre commencement ».

Pourtant, au moment même donc où Heidegger relève l'Europe-Occident en crise (selon une synonymie à interroger d'ailleurs) par la figure de la Pensée, en un geste qu'on pourrait un instant comparer à celui de Husserl, il la « nationalise » en la rabattant sur les deux seules nations que sont la Grèce et l'Allemagne. D'une prémisse apparemment commune (l'équivalence entre Europe et pensée-raison), il aboutit à une conclusion diamétralement opposée, à savoir à un nationalisme ontologique exclusif, là où Husserl débouche sur l'universalité inclusive de la raison (Uriac, 2010).

C. Scheler : l'Europe de l'équilibrage culturel global

Face aux deux phénoménologues allemands, comment se situe donc Max Scheler ?

En alliance avec Husserl, Scheler met lui aussi en avant une *idée* de l'Europe. Elle est fondée sur la solidarité et l'équilibrage des cultures, j'y reviendrai. C'est une Europe qui, comme pour Husserl, n'est pas seulement liée à un territoire, géographique, mais s'avère ouverte sur d'autres cultures, sans être pour autant, comme Husserl, « transcendante » et téléologique-idéale. Alors que l'ouverture husserlienne à d'autres cultures reste limitée (incluant les Dominions anglais et les Etats-Unis, mais excluant curieusement les peuples esquimaux, indiens et tziganes), Scheler met en avant une idée culturelle globalisante de l'Europe. Au fond, il y a chez Husserl, en dépit de son universalisme rationnel et peut-être même à cause de lui, un blocage sur la source grecque de l'Europe, avec l'alibi (peut-être) que le logos ne peut être culturel car il est porté par l'universalité de la raison : mais, est-ce si sûr ? N'est-ce pas un reste de kantisme mal placé ? Au fond, c'est dans cette faille d'un « logos culturel » que s'engouffrera alors Heidegger, Grèce et Allemagne devenant les figures titulaires de la Pensée, donc d'un Occident binational qui se fait passer à son tour pour universel.

Face à ce qui se présente en dernière instance chez nos deux phénoménologues fondateurs comme deux formes d'eurocentrisme, universaliste rationnel chez Husserl, nationaliste culturel chez Heidegger, Scheler ouvre une autre voie, fondée sur l'équilibre global et mesuré des différentes cultures.

Toutefois, la vision de l'Europe que propose Scheler est également portée par le rôle historique que doit selon lui y jouer l'Allemagne. Le cosmopolitisme kantien s'y double donc, de façon plus équivoque, d'un tropisme culturel et historique qui attribue à l'Allemagne un rôle déterminant dans la construction de l'idée même d'Europe. Et ce, à travers, négativement j'y reviendrai, la critique par Scheler du capitalisme anglo-saxon alias libéralisme individualiste, et à travers, cette fois positivement, j'y reviendrai aussi, la promotion d'une forme de personnalisme social ancré dans des valeurs chrétiennes. Dès lors, la question pourrait être, que je laisse à ce stade ouverte : cette Europe schelerienne portée en dernière instance par la référence à une axiologie allemande ne constitue-t-elle pas un prisme qui limite *in fine* la visée globalisatrice d'une ouverture culturelle affirmée par ailleurs ?

3. Max Scheler et les existentialistes : quels euro-centrismes ?

Dans ce deuxième temps, je voudrais montrer comment l'Europe de Max Scheler entre par avance en alliance avec les propositions existentialistes de l'après-guerre, et là où elle s'en démarque.

Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty nous offrent en effet un point de bascule dans le positionnement phénoménologique sur l'Europe. Ce point de bascule s'énonce ainsi : on y passe de l'idée à la réalité historique et sociale, ou encore, dans les termes de Sartre, de l'essence à l'existence. Pour les fondateurs de la revue *Les Temps modernes*, l'Europe ne saurait plus être une idée, mais la réalité existentielle vécue d'un héritage historique et culturel commun à tous les peuples européens.

A. De Sartre et la critique existentialiste de l'Europe colonialiste et capitaliste à l'Ausgleich schelerien
 Dans les années 60-70, à deux reprises au moins, en lien avec la guerre d'Algérie d'une part, en relation avec la mise en place du suffrage universel direct au Parlement européen d'autre part, Sartre s'est exprimé sur la question de l'Europe. En 1962, il écrit une préface aux *Damnés de la Terre*, ce livre du psychiatre anticolonialiste Frantz Fanon, fortement impliqué dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie et dans un combat international promouvant une solidarité entre « frères » opprimés. Dans cette préface, apparaît une violente critique de l'Europe où perce la fureur de Sartre contre le scandale algérien. Il signe le Manifeste des 121, qui revendique le droit à l'insoumission et le devoir de solidarité de la gauche française à l'égard des Algériens. La préface de Sartre sonne ainsi la fin d'une époque, celle du colonialisme européen. Elle est une longue méditation sur la relation dialectique qui lie le colon et l'indigène. C'est désormais la parole du colonisé qui doit guider l'Europe : « Européen, écrit-il, écrit-il, je vole le livre d'un ennemi et j'en fais un moyen de guérir l'Europe. Profitez-en. » Ou encore : « L'Europe avait créé [...] une nouvelle espèce, les nègres gréco-latins [...]. Voilà des siècles ... qu'au nom d'une prétendue 'aventure spirituelle', elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. [...] L'Européen n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres » (2002, pp. 17-36, en particulier pp. 23, 17, 18 (où Sartre cite Fanon, p. 301) et 32).

A travers la critique radicale par Sartre de la position colonialiste de l'Europe perce le souhait d'une autre Europe, d'une Europe du tissage et du métissage culturel, où l'Europe schelerienne de l'équilibre culturel peut apparaître comme une prémisse intéressante.

Deuxième prise de position de Sartre contre l'Europe. Nous sommes le 10 février 1977. Dans le Journal *Le Monde*, le philosophe propose un débat public sur le problème de l'Europe et fustige la construction d'une Europe du capital. Dans cet article, il appelle les militants socialistes à ne pas ratifier le projet de loi en vue de l'élection du Parlement européen au suffrage universel direct. Dans des accents étonnamment contemporains, Sartre critique la politique socio-libérale et atlantiste du président français de l'époque Giscard d'Estaing et interpelle les socialistes qui ont pactisé avec lui. A propos de l'Europe, il s'exprime ainsi :

L'Europe que nous présentent MM. Carter, Schmidt, Giscard et Andreotti est sans rapport aucun avec l'internationalisme prolétarien, sans rapport avec l'Europe des travailleurs dont rêve depuis un siècle le mouvement ouvrier occidental. Dans l'esprit de ses promoteurs, il s'agit, au contraire, dans la dynamique actuelle des forces de classe de construire une Europe du capital, qui sera nécessairement dominée par les sociétés multinationales germano-américaines. Un examen des forces en présence montre, au contraire, que l'Assemblée européenne élue dans un tel contexte servira seulement d'instrument institutionnel à cette domination. [...] L'inflation, le chômage, la dégradation des monnaies, la récession, ne seront pas résolus par les plans d'austérité lancés par les gouvernements capitalistes de l'Europe du Sud, car ils résultent nécessairement du nouvel ordre international imposé à l'Europe par les États-Unis et ses alliés de la République fédérale allemande. Cette politique d'austérité s'abattra nécessairement sur les masses, non sur les privilégiés. [...] L'Europe devient une nouvelle Amérique latine. [Et il parle alors d'un] proconsulat allemand sur l'Europe (1977).

Ici, la position de Sartre dessine les contours d'une Europe des prolétaires, des travailleurs, anticapitaliste, anti-hégémonie germano-américaine. En bon marxiste et en alliance avec les thèses politiques philosophiques défendues dans *La critique de la raison dialectique* dès 1960, il s'inscrit en faux à la fois contre une Europe nationale voire nationaliste (*sic* l'appel à l'internationale communiste) et contre une Europe de la domination capitaliste qui impose déjà un ordre international globalisant et financiarisé que nous connaissons bien aujourd'hui.

De ce point de vue, Scheler partage avec Sartre cette Europe antinationaliste et anticapitaliste, ce que reflètent bien par exemple les essais sur l'esprit du capitalisme nouvellement traduits en français et longuement préfacés par Patrick Lang (2022). C'est même la posture constante de Scheler que de renvoyer dos-à-dos nationalisme et capitalisme, au nom de ce que l'on pourrait nommer une forme de multiculturalisme. Mais, pour autant, si le diagnostic critique est structurellement le même que celui de Sartre, la solution conclusive s'en écarte. Scheler en effet ne débouche pas sur une solution internationaliste marxiste et potentiellement révolutionnaire pour l'Europe. De son côté, dès sa conférence de 1927 « *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* », prononcée à la *Hochschule für Politik* à Berlin (1995, pp. 145-170)², il renvoie dos à dos capitalisme et socialisme marxiste, et promeut une autre voie, une voie-tierce, située entre capitalisme et socialisme, bien incarnée par la notion modérée de *Ausgleich*, qu'Olivier Agard propose de traduire par « rééquilibrage ».

Il s'agit d'une sorte de synthèse qui vaut aussi bien chez Scheler au plan métaphysique et anthropologique (équilibrer esprit et pulsion vitale), et au plan politique : équilibrer capitalisme et socialisme, avec un rôle maintenu aux élites, chargées de réaliser l'inclusion des masses, des jeunes, des femmes, qui constituent des populations délaissées ou invisibilisées. Ainsi, Scheler identifie un socialisme allemand de type prophétique, qu'il revendique, et qu'il distingue du socialisme marxiste, en fondant le premier sur des principes d'inspiration chrétienne, à savoir le personnalisme et le solidarisme, comme il s'en explique dans son article « *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* » (1982, pp. 624-625).

B. Merleau-Ponty avec Scheler : la critique humaniste de l'action politique

Sans avoir la position acérée de Sartre sur l'Europe, et sans parler d'ailleurs explicitement de l'Europe, Maurice Merleau-Ponty nous propose dans son essai de 1947 « Humanisme et terreur » une vision globale qui permet de prendre un recul salutaire sur la condition humaine et le sens de l'engagement et de l'action du politique comme de l'intellectuel.

L'auteur situe de fait sa réflexion dans le cadre archétypal de la tragédie grecque, qui nous offre en réalité une pensée alternative à la conception husserlienne du logos rationnel grec comme signature de l'esprit de l'Europe. Ici, la valeur mise au premier plan, c'est le destin de l'humain, sa situation face aux déterminations de l'histoire, la conscience de sa liberté en dépit des pièges de l'action. Ainsi, les questions que pose Merleau-Ponty ne sont pas d'ordre théorique, mais de type éthique : toute action ne nous engage-t-elle pas dans un jeu que nous ne pouvons pas entièrement contrôler? Dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres libertés? A ce propos, Merleau-Ponty évoque directement l'histoire inaugurale de toutes les tragédies – celle d'Œdipe qui n'a pas voulu épouser sa mère ni tuer son père, mais qui l'a fait malgré lui. Si toute la tragédie grecque implique un hasard fondamental qui nous rend à la fois toutes et tous coupables et toutes et tous innocents parce que nous ne savons pas ce que nous faisons, il s'ensuit qu'aucun homme politique ne peut gouverner sans prévoir, et que le politique ne peut s'excuser sur l'imprévu. Or, il y a dans l'action politique

2 A propos de la position de Scheler, voir Olivier Agard (2011, pp. 137-158).

de l'imprévisible, de la surprise, et la surprise, comme je l'ai écrit ailleurs, c'est bien ce qui caractérise l'humain en action. Je cite :

[Comme] la politique doit traduire des valeurs dans l'ordre des faits, sur le terrain de l'action, toute volonté vaut comme prévision et réciproquement tout pronostic est complicité. Une politique ne doit donc pas seulement être fondée en droit, elle doit comprendre ce qui est (1947, pp. 23-25).

Ce texte de Merleau-Ponty, paru en 1947, est bien situé : c'est sa réaction à la dérive stalinienne de la violence révolutionnaire dans l'Union soviétique d'après-guerre. Mais les mots du philosophe sont riches d'enseignement : ils dessinent les contours d'une vision de l'humain dont l'archétype est Œdipe, homme tragique s'il en est. Œdipe est-il l'archétype de l'Européen ? D'une éthique où la liberté de l'agir est affirmée au moment même où elle s'illusionne dans le piège d'un destin qui nous dépasse. Mais est-ce une signature de l'esprit européen ? Ou bien cet esprit n'est-il pas celui de l'humanité dans son ensemble ?

Au fond, la posture de Max Scheler qui, par contraste avec Husserl, se déplace de la théorie à l'éthique et, plus encore, de l'éthique formelle kantienne à l'éthique des affects et de l'action, s'inscrit bien dans les coordonnées de l'éthique en action de Merleau-Ponty. Dans son article de 1927, intitulé « L'idée de paix et le pacifisme », Scheler manifeste un réalisme politique intéressant : le politique agit pour défendre des valeurs et, pourtant, il n'est pas dans son rôle d'appliquer purement et simplement une morale toute faite. En dernière instance, ce sont bien ces valeurs fondamentales qui vont définir et circonscrire le périmètre juste de son action, mais ces valeurs sont censées s'éprouver également à même l'agir, et non le dicter *a priori*.

Et pour Scheler, l'axiologie directrice de fond, c'est le salut de l'humanité dans sa totalité, défini de façon systémique par le principe de la solidarité. Même si Scheler se méfie d'un amour universel abstrait pour l'humanité à la Auguste Comte, lequel se fait trop vite humanitarisme un peu condescendant, il n'en reste pas moins que la conception de l'amour de l'humanité qu'il décrit dans les longues pages de *Nature et formes de la sympathie* en 1913 indique clairement le plan universaliste éthique où il prétend situer y compris sa conception de l'Europe élargie à l'humanité de toutes les cultures (2003, pp. 213-250 : « Amour de l'humanité et amour acosmique de la personne spirituelle »).

Dans ce troisième temps, conclusif et, de ce fait, plus rapide, je vais examiner comment la conception schelerienne de l'Europe trouve certains prolongements dans les propositions phénoménologiques ultérieures des philosophes français Emmanuel Levinas et Jacques Derrida.

Notons pour commencer que ces deux philosophes ont entretenu une relation étroite avec le Husserl des années 30, et de son dernier grand texte la *Crise des sciences européennes*, qui leur fournit un des socles de leur élaboration philosophique. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient été amenés à se prononcer sur l'Europe, sur sa crise, sur son sens et ses limites. Il est dès lors pertinent d'examiner dans quelle mesure ils s'inscrivent de leur côté dans la vision socialiste, personnaliste et culturelle de Max Scheler.

A. Levinas : *l'Europe, c'est la Bible et les Grecs*

« Qu'est-ce que l'Europe ? C'est la Bible et les Grecs. » Ainsi s'exprime Emmanuel Levinas dans une conférence de 1986 publiée dans le volume *A l'heure des nations* (1988, pp. 155-159)³. Non

4. Max Scheler : quelle alliance avec Levinas et Derrida ?

³ Voir aussi : « Quand je dis que l'Europe, c'est la Bible et les Grecs, je ne pense pas uniquement à la Bible juive, mais

pas simplement les Grecs, mais aussi la Bible : un tel énoncé sonne comme un correctif apporté à Husserl et à sa célèbre conférence de Vienne de 1935, mais également aux autres penseurs de la tradition phénoménologique qui ancrent l'esprit européen sur le sol de la philosophie grecque. Cette définition de Levinas, répétée à l'envi, en rivalité avec les penseurs de sa propre tradition, pourrait surtout, d'abord, paraître fort banale tant il est rituel de considérer que la pensée européenne a deux sources, gréco-romaine d'un côté, judéo-chrétienne de l'autre. Mais l'antéposition de « la Bible » sur « les Grecs » ne doit pas masquer que, de manière constante dans les textes de Levinas, le pôle grec – celui de la politique, ou d'une certaine politique, et de la connaissance rationnelle ramenant l'Autre au Même – domine ce qui est appelé la pensée occidentale ou européenne, ces deux dernières expressions étant chez lui équivalentes.

Ensuite, avec « les Grecs », il ne s'agit pas de la Grèce comme d'un monde particulier, mais de la capacité propre à cette culture de s'arracher à ses particularismes et à viser l'universel que sont le Vrai et le Juste (le politique) ; « la Bible » : non pas, là non plus, un monde particulier, celui des Hébreux, ou des premiers chrétiens, mais ce qu'il a reconnu lui transcender, à savoir le visage et son sens – une altérité, celle d'autrui, qui ne peut être ramenée au Même, au sens éthique d'une responsabilité originairement non choisie et éprouvée dans une pure passivité. Ainsi entendue, « la Bible » peut être dans la Grèce, dans Homère (Levinas, 1982, p. 126), et dans « la Grèce », dans Platon, qui est à la fois « grec » et « juif ». Dans d'autres textes enfin, Levinas dénonce la mauvaise conscience de l'Européen, son absence à lui-même, ou encore « l'impérialisme pris pour universalité » (1991, p. 211).

Au fond, ce qui ressort, conformément à la pensée de l'auteur, c'est la conscience morale et le sens de la responsabilité. Scheler ne pourrait que se réjouir de voir de telles valeurs portées aux nues par son successeur, ainsi que l'ancrage culturel religieux affirmé haut et fort par Levinas. Au-delà, toutefois, ce qui fait défaut chez Levinas, c'est l'engagement social et politique, au-delà de la responsabilité éthique, et c'est là que Jacques Derrida répond je pense en fin de compte mieux au sens profond de la vision schelerienne, et ce, en dépit de l'absence d'identification religieuse de son propos. Et peut-être d'ailleurs grâce à cela.

B. L'Europe de Derrida et de Scheler : un excentrisme partagé ?

L'Europe, chez Derrida, ce n'est ni une notion géographique, ni un rassemblement de peuples ou d'Etats, ni même une culture et, bien qu'il parle souvent de la *tradition* ou de l'*héritage* européens, ce n'est pas un « patrimoine », mais un potentiel inépuisable de crises et de déconstructions. Bien qu'il cite Valéry, ce n'est pas non plus une idée, un esprit, c'est encore plus : une exigence, un engagement, un *devoir*. Derrida s'intéresse à l'Europe car l'Europe l'engage, et c'est de cet engagement qu'il part.

De façon plus structurelle, Derrida revendique pour l'Europe, conformément à son mode de pensée éminemment paradoxal, une « identité sans identité » : je ne peux dit-il me rapporter à moi que comme à un autre, comme à un étranger. Entre Athènes et Jérusalem, l'Europe ne s'identifie donc à elle-même que comme différente de soi. Elle ne cesse de se confesser, d'avouer sa culpabilité, pour cette tâche qui ne peut au fond se remplir. D'où l'écart, la différance, entre la représentation que se font les Européens et les Européennes, et ce qu'est vraiment l'Europe. D'où la critique de l'origine grecque ou juive (sous le nom de logocentrisme), et la promotion de l'hybridation culturelle, ce que récemment on a pu appeler aussi une « créolisation ».

aussi à la Bible telle qu'elle a été connue et répandue par le christianisme », mais « tout se trouve déjà dans la Bible juive » (1996, p. 149) ; « Je dis toujours – mais sous le manteau – que la seule chose sérieuse dans l'humain sont les Grecs et la Bible ; tout le reste est danse » (2005, p. 140).

Derrida prône ainsi une dynamique constitutive de l'Europe, qui est celle de l'absolument nouveau, du nouveau attendu comme tel, de la surprise et du risque qu'elle comporte. Faire de l'Europe une surprise, voilà qui n'est pas pour me déplaire, surtout si c'est pour en déconstruire l'identité et en projeter la dynamique dans un futur en train de se faire au présent. Dès lors, vidée de tous ses contenus identitaires passés, ou du moins dépassés, même s'ils nous hantent et exigent un devoir de mémoire, l'Europe peut s'affirmer comme pure surprise, et rejoindre la surprise qu'est l'humain comme tel, à savoir la surprise de l'étranger, accueilli et reconnu comme tel. Et aussi, parallèlement, la surprise démocratique, toujours et encore à venir, qui reste à faire émerger.

Au fond, pour Derrida, l'Europe nous oblige. *Nous*, qui ne pouvons refuser ce nom d'Européens, *nous* n'avons guère le choix, *nous* sommes hantés par ce spectre, assignés à cet héritage sur un mode comparable à celui de l'héritage abrahamique : hospitalité, responsabilité. Ou encore, notre responsabilité, c'est de répondre de soi devant l'autre. Mais, pour répondre à l'autre, ni la thématique chrétienne du don (repentir, sacrifice, recherche du salut), ni l'idéal du savoir ne suffisent. Il faut selon Derrida un acte de foi, un risque absolu⁴.

A cet égard, on pourrait dire, d'un certain point de vue, que la pensée sur l'Europe de Jacques Derrida forme la pointe extrême de la conception européenne de Max Scheler. Premièrement, dans son ambition ex-centriste, à savoir radicalement non-logocentriste et non-anthropo-centriste ; deuxièmement, dans son pronostic d'une mondialisation non pas économique mais culturelle voire cosmique et écologique, recherchant l'harmonie avec les vivants et la nature ; troisièmement, dans son refus d'une « *Scheineuropa* », d'une fausse ou pseudo-Europe (Scheler, 1982, p. 395), celle de l'extrême « cap » occidental que dénonce de son côté Derrida en suggérant justement un « autre cap » (1991), à savoir une altérité constitutive de l'identité européenne mythique.

5. Conclusion

Toutefois, pour conclure, et pour « rendre à César ce qui est à César », je dirai que la position de Scheler sur l'Europe est moins « extrême », à savoir en dernière instance moins ex-centriste que celle de Derrida.

En effet, en partant d'une justification initiale du rôle historique nécessaire de l'Allemagne dans l'idée de l'Europe et sa construction, Scheler évolue à mesure vers une recherche de l'équilibrage et de stabilisation pacifique entre l'Europe et les autres cultures (l'Asie exemplairement) et vers une recherche parallèle d'une forme de fédéralisme aux différents niveaux d'organisations institutionnelles⁵.

BIBLIOGRAPHIE

- Derrida, J. (1991). *L'autre cap*. Paris : Minuit ;
Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris : Galilée ;
Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy ;
Derrida, J. (2001). *Foi et savoir*. Paris : Seuil ;
Husserl, E. (2012). *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Paris : Hatier, trad. fr. N. Depraz : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/wp-content/uploads/ebooks/husserl_depraz.pdf ;

4 A propos de la conception derridienne de l'Europe, voir notamment Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, 1993 ; *De l'hospitalité*, 1997 et *Foi et savoir*, 2001.

5 Voir Scheler, « Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs », 1995, p. 164 : « Un certain degré de fédéralisme va se concrétiser sous les formes les plus diverses ».

- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris : Fayard ;
- Levinas, E. (1988). *A l'heure des nations*. Paris : Minuit ;
- Levinas, E. (1991). « Détermination philosophique de l'idée de culture », conférence du congrès de Montréal de 1983, publiée dans les Actes du congrès en 1986 ; reprise dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset ;
- Levinas, E. (1996). « Entretien avec Élisabeth Weber », in É. Weber, *Questions au judaïsme*. Paris : Desclée de Brouwer ;
- Levinas, E. (2005). « Intention, Ereignis und der Andere », *Gespräch zwischen E. Levinas und Ch. v. Wolzogen*, in *Humanismus des anderen Menschen*. éd. et trad. L. Wenzler, Hambourg : Felix Meiner ;
- Merleau-Ponty, M. (1947). « Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste ». Paris : Gallimard, Collection Les Essais, XXVII ;
- Sartre, J.-P. (1977). « Les militants socialistes et la construction européenne », *Le Monde*, 10 février 1977, http://www.cvce.eu/obj/les_militants_socialistes_et_la_construction_europeenne_dans_le_monde_10_fevrier_1977-fr- ;
- Sartre, J.-P. (2002). *Préface* (1968) aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon (1961). Paris : La découverte et Syros, pp. 17-36 ;
- Scheler, M. (1953). *L'Idée de paix et le pacifisme* (1927). Paris : Aubier Montaigne ;
- Scheler, M. (1982). *Soziologische Neuorientierung*, in *Politisch-pädagogische Schriften, Gesammelte Werke IV*, Berne et Munich : Francke-Verlag [Bonn : Bouvier] (= GW) ;
- Scheler, M. (1982). *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, in *Politisch-pädagogische Schriften, GW IV* ;
- Scheler, M. (1995). *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in *Späte Schriften, GW IX*, pp. 145-170 ;
- Scheler, M. (2003). *Nature et Formes de la sympathie. Contributions à l'étude des lois de la vie affective* (1913). Paris : Payot ;
- Scheler, M. (2022). *Trois Essais sur l'esprit du capitalisme*. Traduit, introduit et annoté par P. Lang, Paris : Editions des compagnons d'humanité.

Littérature secondaire

- Agard, O. (2011). « M. Scheler et l'idée du pacifisme », IRICE | « Les cahiers Irice », 2011/2, 8, pp. 137-158 ;
- Uriac, R. (2010). « Heidegger et l'Europe », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2010, 47 ; mis en ligne le 2 septembre 2020 : <http://journals.openedition.org/cpuc/1142>.