
OLIVIER MOSER
Sorbonne Université
oliviermoser89@gmail.com

RUDOLF EUCKEN ET L'ÉNIGME DE L'EUROPE

abstract

In order to understand the place Max Scheler occupied in the debates of his time around the notion of Europe, this article aims to shed some light on the possible convergences between Max Scheler and Rudolf Eucken, who was his thesis director at Jena. The article begins by outlining Rudolf Eucken's conception of Europe, then it identifies a number of points in common between the two authors, before finally measuring the extent of these convergences in Scheler's conception of Europe. At the end of the discussion, it appears that the reception of Augustinianism and a shared conception of community reveal interesting links between the two authors. This connection will give the twenty-first-century reader a better understanding of the framework in which Max Scheler's reflections on Europe are set.

keywords

Rudolf Eucken, Max Scheler, Europe, Geistesleben, community

1. Introduction Ce volume ayant pour ambition de mesurer l'importance de Scheler dans les débats sur l'Europe au début du XX^e siècle, nous aborderons ici les rapports entre Scheler et Eucken sur la question de l'Europe.

Durant la période d'Iéna (1895-1905), les deux philosophes tissent une relation complexe tant sur le plan professionnel que philosophique.¹ C'est ainsi par le biais de cette relation que Scheler obtient la garantie professionnelle du statut de privat-docent à Iéna. Cette relation permet à Scheler d'intégrer un réseau académique en Allemagne comme à l'international. Rudolf Eucken le met notamment en contact avec le baron Von Hügel,² personnage influent en Europe qui jouera un rôle de premier plan dans la question du modernisme religieux. Ce rapport maître/élève constitue par ailleurs une interface d'échanges féconds touchant aussi bien la fonction de la méthode noologique³ que la place de la religion en Europe dans ce retour à l'intériorité qu'Eucken appelle de ses vœux.

Après les scandales qui pousseront Scheler à quitter Iéna⁴, des interactions auront encore lieu entre les deux hommes, mais de manière distanciée. Les deux auteurs partageront par exemple un certain nombre de positions philosophiques communes à propos de la Grande guerre, tandis que, plus tard dans les années 1920, la question européenne fera l'objet d'un certain nombre de déplacements dans leurs visées respectives.

1 Rudolf Eucken joue un rôle déterminant dans le parcours professionnel de Scheler, puisqu'il fait partie des personnes influentes qui lui ont permis d'entrer au comité éditorial des Kant-Studien en 1902 et d'obtenir son poste de Privat-Dozent à l'université de Iéna. Sur ce point, voir Schäfer M. (2020), *Die Sammlung der Geister*, De Gruyter, p. 62 et suivantes.

2 Schäfer M. (2020), *Die Sammlung der Geister*, De Gruyter, p. 102.

3 Chez Eucken, la « méthode noologique » a pour objectif de mettre en lumière le caractère unitaire de la vie de l'esprit (Geistesleben). Recoupant démarches analytiques et synthétiques au sens de Kant, son projet entend partir de l'advenir intérieur (*Innengeschehen*) de l'esprit humain pour accéder à la vie supérieure du Geistesleben. Cette méthode noologique s'oppose chez lui à la méthode psychologique basée sur l'*empeireia*. Scheler reprendra ce principe dans son travail d'habilitation sur *La méthode transcendantale et la méthode psychologique* : « Nennen wir mit Eucken die philosophische Methode, die sich aus unserer transzendentalen und psychologischen Methode als positives Ergebnis der Untersuchungen langsam herausgestaltet hat, die ‚noologische‘ Methode (ein Name übrigens, den wir auch gerne preisgeben, wenn man nur die Sache gelten läßt.» Sur ce point lire Max Scheler, „Die transzendental und die psychologische Methode“, in ders., *Gesammelte Werke, Bd. 1, Frühe Schriften*, Bern 1971, p. 334 et Freese (2019), *Rudolf Euckens Philosophie des Geisteslebens als eine Philosophie des Lebens*, urn:mfn:de:gbv:547-202000330, p. 93 et 96.

4 Nous faisons ici allusion à la séparation de Max Scheler et d'Amélie Von de Witz – Krebs. Sur ce point, lire Nota J. (1995), *Max Scheler: Der Mensch und seine Philosophie*, Fridingen an der Donau, Börsig, p. 28 sqq.

Quel est alors l'intérêt de la connexion entre Eucken et Scheler pour répondre aux ambitions de ce volume ? Leur relation offre un angle peu utilisé pour interroger des thèmes-clés de la pensée du jeune Scheler : L'évolution du rapport de Scheler à l'idéalisme a-t-elle joué un rôle dans sa conception de l'Europe ? Que retient-il des enseignements d'Eucken ? Comment les réinjectera-t-il dans sa philosophie pour méditer la question européenne ? Comment Scheler se positionne-t-il vis-à-vis de la crise moderniste ? Ses échanges avec Eucken ont-ils influencé sa conception de la guerre ?

Pour synthétiser, nous pouvons ramener ce florilège d'interrogations à une seule problématique :

Quelles convergences existe-t-il entre Eucken et Scheler au sujet de l'Europe ?

Nous entrerons dans la réflexion en présentant la conception de l'Europe chez Eucken. Puis, nous tenterons d'identifier un certain nombre de lieux communs entre Eucken et Scheler sur la question de l'Europe. Arrivés au terme de notre exposé, nous pourrions donc mesurer l'importance de ces convergences sur Scheler. Pour accomplir notre tâche, nous travaillerons à partir d'un corpus sélectif : concernant Scheler, le travail reprendra pour l'essentiel des contenus issus des *Frühe Schriften*⁵, tandis que pour Eucken nous nous concentrerons sur trois échantillons prélevés dans *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit* (1888), dans l'article « *Die Bedeutung der Kleineren Nationen* » (1900) et dans *Das Lebensproblem in China und Europa* (1922)⁶. Leur relation s'inscrit par ailleurs dans un moment précis de la trajectoire intellectuelle d'Eucken, une trajectoire jalonnée en 4 phases :

- 1/ Ecrits d'inspiration aristotélicienne dans le sillage de Trendelenburg, visée historiographique (de 1866 à 1884)
- 2/ Affirmation de la Geisteslebensphilosophie⁷ (1885-1895)
- 3/ Phase religieuse et identitaire (1895-1917)
- 4/ Derniers écrits (1918-1926)

Les interactions entre Eucken et Scheler naissent donc dans un contexte où Eucken cherche à dépasser une certaine désillusion devant l'échec éditorial des *Prolégomènes* (1885). Retournant d'abord à son travail historiographique, il s'adresse à de nouveaux publics (ce qui lui a valu le renom de philosophe populaire) et s'intéresse davantage dès les années 1890 à la question religieuse.

Ayant circonscrit le cadre de leurs interactions, penchons-nous désormais sur l'Europe d'Eucken.

5 *Frühe Schriften* (GW1): *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900), *R. Euckens Religionsbegriff* (1903), *Kultur und Religion* (1903).

D'autres ouvrages méritent d'être mentionnés: *Internationalismus oder Europäismus?* (1914), *Europa und der Krieg* (1915), *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas Ein Vortrag* (1918), *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1926-1928)

6 Nous pouvons également ajouter à cette liste les *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit* (1885) faisant figure de préambule à l'*Einheit* de 1888.

7 Bien qu'ils constituent l'ouvrage le plus systématique et le plus académique d'Eucken, les *Prolégomènes* de 1885 furent un échec éditorial. C'est la vue qu'offre H.F. Fulda à propos de ce livre : « *Selbst sein erstes systematisch-philosophisches Hauptwerk und achttes Buch, das er 1888 mit 42 Jahren veröffentlichte, wurde ein »flop«; bis heute hat man es kaum gelesen.* » cf. Fulda H. F. (2010,2014), « Neufichteanismus in Rudolf Euckens Philosophie des Geisteslebens? », in *Fichte-Studien*, Volume 35, p. 2. Cet échec éditorial conduira Eucken à adopter une forme d'« *activisme créatif* » selon l'expression de Peter A. Schmid. Lire Peter Schmid A. (2005) : « Eucken, Rudolf », in: *Dictionnaire historique de la Suisse* (DHS), version du 22.11.2005, traduit de l'allemand. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/047704/2005-11-22/>, consulté le 15.04.2023.

2. L'Europe d'Eucken

Dans les *Prolégomènes* et *Einheit*, Eucken fait le constat d'une Europe en crise. Une crise décrite, selon lui, comme le tiraillement (*Zwiespalt*) du corps social entre différentes forces contradictoires qu'il nomme des syntagmes. Comment fonctionne ce jeu multilatéral de tensions ? Les syntagmes⁸ correspondent à des systèmes de vie (*Lebensordnungen*) appartenant à des contextes historiques précis, qui présentent l'accomplissement de la présence humaine selon une visée caractéristique et cohérente⁹. La nature et le nombre des syntagmes en jeu varient dans le temps. Dans les *Prolégomènes*, Eucken affirme que la modernité est le résultat d'une tension bilatérale entre deux syntagmes : le naturalisme et l'intellectualisme. Ultérieurement, il aura tendance à rendre le réseau de tensions plus complexe. Dans *Sinn und Wert des Lebens* (1907) par exemple, il présentera cinq systèmes de vie en tension mutuelle : la *Lebensordnung* religieuse, l'idéalisme mondain (syntagmes anciens toujours présents dans le jeu de tensions), le naturalisme, le socialisme et l'individualisme.

Ce tiraillement collectif qui se révèle au niveau politique et historique n'est que la manifestation pour Eucken d'une scission présente à l'intérieur même de l'individu¹⁰. La compréhension politico-économique de la culture européenne s'ancre ainsi dans une démarche anthropologique. Dès les *Prolégomènes*, Eucken explique que le naturalisme aboutit à la mécanisation de l'extériorité mondaine. Conçue paradoxalement comme un mouvement centripète à dessein du moi, la mécanisation de la nature coupe le moi de la vie supérieure de l'esprit (*Geistesleben*). Cette mécanisation de l'extériorité entraîne une destruction de l'intériorité. En d'autres termes, la sollicitation excessive de la bordure externe du moi engendre un oubli de la bordure interne du sens. Or pour Eucken, pas d'existence, sans instance,¹¹ pas d'attention, sans intention. Le monde occidental moderne a extériorisé notre responsabilité instancielle dans une sollicitation excessive de l'existence. Le défi est, pour lui, de retrouver une unité entre notre rapport au monde et notre rapport à la vie intérieurement transcendante du *Geistesleben*.

De manière très curieuse, Eucken décrit ce tiraillement comme un jeu concurrentiel de différents rapports à notre intériorité. Il voit en l'exposition interne de l'homme au *Geistesleben* la possibilité de gestes affirmatifs ou négatifs. Or, on n'a pas suffisamment pris en compte la manière dont la positivité instancielle du moi devant son intériorité avait influencé la théorie schélérienne du ressentiment. Il y aurait là des investigations à mener.

Plus tard dans son œuvre, Eucken attribue l'apparition de ce *Zwiespalt*, caractéristique de la modernité, à une insuffisance de la religion.¹² Suivant une démarche luthérienne qu'il réinvente à sa manière, Eucken soutient que c'est parce que la religion a perdu son originalité que la modernité est apparue. Il appelle alors à une autocritique de la religion catholique et trouve dans le motif religieux qui deviendra son thème phare dès 1897, le lieu d'un possible

8 Eucken emploie trois termes: « Syntagma », « Lebenssystem », « Lebensordnung ».

9 « Unter den Syntagmen verstehen wir Lebenssysteme, Zusammenhänge der geschichtlichen Wirklichkeit, welche die Fülle des Daseins in ein charakteristisches Gesamtgeschehen fassen und aus demselben alles Besondere eigentümlich gestalten », cf. Eucken R. (1888), *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, GW, Olms, 2005.

10 Ce faisant, Eucken reprend un motif connu de l'idéalisme allemand lorsque Kant décrit la métaphysique comme un « champ de bataille » (*Kampfplatz*). Voir la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, p. 5.

11 Nous traduisons ici le terme allemand « *Inbegriff* » par instance sachant qu'il définit le rapport intérieur du moi à la vie de l'esprit.

12 Dans *Le sens et la valeur de la vie* (1907), Eucken présente le syntagme religieux comme principal responsable de son auto-effondrement : « On ne peut non plus méconnaître que, du côté de la religion, malgré l'assiduité de l'action et du zèle déployés, bien peu d'œuvre féconde subsiste. Nous ressentons peu aujourd'hui la présence d'une puissance religieuse ayant pour effet d'élever l'homme, de l'affermir, de l'unir à Dieu. [...] Dans un tel ébranlement et au milieu de ces doutes la religion ne peut plus donner un appui solide à l'homme, ne peut pas gouverner la vie, ni déterminer son sens et sa valeur. Comment trouver une réponse certaine dans ce qui est devenu soi-même une question ? » traduction A. Cuvillier, Paris- Bruges, p. 69.

renouveau de l'Europe. Il n'y voit là non un renouveau nostalgique, mais un dépassement, une rédemption. Rédemption pensée chez lui comme une blessure surmontée, constituant l'expérience-fond de la vie.¹³

Si sur le plan philosophique, l'Europe d'Eucken est marquée par cette division syntagmatique de nos différents rapports instanciels à notre intériorité transcendante, sur le plan pragmatique et géopolitique, l'Europe est, selon lui, affectée par l'extension de la politique européenne en une politique mondiale. Dans le petit article *Die Bedeutung der kleineren Nationen*, datant de 1900, Eucken attribue la désagrégation de l'Europe non seulement aux absurdités de la technique et de la bureaucratie, mais aussi aux dérives de l'expansionnisme et du colonialisme. En proie à une course destinale vers l'infini, la politique extérieure des grandes nations européennes aboutit à un écrasement des petits états. Dans la situation de cette époque, Eucken interroge alors le rôle que doivent tenir ces petites nations (la Finlande, mais aussi la Suisse ou la Hollande). Il soutient dans ce texte que l'extension de la politique européenne en une politique mondiale accroît en réalité l'importance des petites nations. Il justifie son propos en arguant que les petits états sont garants de l'innovation industrielle et culturelle.¹⁴ Sans entrer dans une démarche protectionniste, la diversité et l'originalité culturelle de ces petits états forment pour lui un rempart face à la course fantasmagorique que livrent les grandes nations. Au terme de son exposé, Eucken plaide en faveur de l'indépendance finlandaise à l'égard de la Russie en reprenant l'adage de Kant¹⁵ : « *Si la justice disparaît, la vie sur terre perd toute valeur* ». Les petits états font ainsi figure de contre-mouvement devant l'extériorisation déraisonnée de la politique européenne dans la technique et l'expansionnisme.

Dans cet article, Eucken perçoit bien l'avenir sombre que laisse entrevoir cette course effrénée vers le gigantisme, mais il refuse de se laisser entraîner dans le fatalisme. Toutefois, Eucken ne pourra enrayer le mécanisme de l'histoire. Entre 1895 et 1918, le rapport d'Eucken à la guerre est très ambigu¹⁶ partagé entre un nationalisme clairement affiché (manifeste des 93) et le refus de voir en la guerre une solution au problème du *Zwiespalt*.

13 « Qu'un tel amour, qu'une telle union intérieure avec l'univers puisse se produire dans l'humanité et devenir l'âme de la vie, cela manifeste avec certitude la présence d'une vie divine. Ce que l'époque de la Réforme, dans une direction particulière, exprima ainsi : « Pardonnez au prochain nous rend certains que Dieu nous a pardonné », peut s'appliquer à l'ensemble de cette vie nouvelle ; sa présence dans l'homme prouve qu'il est porté par cette vie divine. » Eucken R. (1908), *Le sens et la valeur de la vie*, traduction A. Cuvillier, Paris- Bruges, p. 167.

14 Il convient tout de même de mentionner que tous les « petits États » dont parle Eucken dans cet article, à savoir la Hollande, la Suisse, le Danemark, la Suède, la Norvège et la Finlande, appartiennent à un horizon culturel germanique. L'Europe d'Eucken est une Europe sous influence germanique à cette époque.

15 On notera que la référence à Kant est le point essentiel sur lequel la noologie d'Eucken se distingue de la phénoménologie husserlienne. Ceci est visible notamment dans l'hommage de 1926 dans lequel Husserl décrit la noologie et la phénoménologie comme deux versants d'une même médaille. Husserl rappelle ensuite que la phénoménologie entend se détacher de l'idéalisme, souhaitant reprendre davantage la *tabula rasa* cartésienne que la révolution copernicienne de Kant. Il en va tout autrement pour Eucken, qu'Horkheimer percevait en 1926 comme un « épigone de l'idéalisme ». cf. Horkheimer M. (1926), « Rudolf Eucken: Ein Epigone des Idealismus », in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, V. 2, Philosophische Frühschriften 1922-1932, éd. par Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, 1987, p. 154-157 et Husserl E. (1927), « Die Phänomenologie und Rudolf Eucken », in *Die Tatwelt. Zeitschrift für die Erneuerung des Geisteslebens*, Jg. 3, Cahier 4/6, p. 10.

16 Nous renvoyons ici aux travaux de Nicolas De Warren : De Warren N. (2017), « Rudolf Eucken, Philosophicus Teutonicus », in *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*, p. 44 - 64 et De Warren N. (2017), « Quand l'esprit sacrifie sa raison, Eucken et la Kriegsphilosophie », in *Éthique, politique, religions Les transformations du concept de guerre (1910-1930)*, n° 10, p. 29 - 48. Son hypothèse de travail peut être ici corroborée par un travail philologique. Nous assistons bien à une bellicisation du discours et du langage philosophique dans les années d'avant-guerre, mais le rapport d'Eucken à la guerre est plus complexe qu'il n'y paraît. A titre d'exemple, la conception de la guerre suit chez Eucken l'évolution de la réécriture de ses œuvres. *Sinn und Wert des Lebens* (1907) en est un bon exemple. Le chapitre sur le syntagme religieux va subir de profondes modifications

Au sortir la guerre, Eucken est ébranlé par l'incapacité du continent à rendre une réponse proprement européenne à un problème européen. Il exprime son espoir de renouveau dans un ouvrage résolument tourné vers l'Orient.¹⁷ *Das Lebensproblem in China und Europa*, corédigé avec Carsun Chang est ainsi publié en 1922.¹⁸ Dans leur ouvrage, présenté comme un *Zwiesprach* entre deux cultures, les deux auteurs décrivent une Europe en proie à un processus technique et idéologique d'extériorisation. Selon leur constat, ce qui a été extériorisé, ce sont les ressources que nous utilisons pour accroître notre soi et notre sentir vivre. Cette extériorisation signifie que les individus trouvent désormais leur sentir vivre dans des ressources extérieures, qui ne leur appartiennent plus ; la possibilité de se sentir vivre devenant pour eux étrangère. La modernité européenne est ainsi marquée par l'aliénation et la déresponsabilisation généralisée des individus, l'extériorisation des capacités à se sentir vivre entraînant à terme (ce que nous observons désormais dans la post-modernité) une intériorisation du ressentiment : il n'est pas seulement une réaction devant notre incapacité à faire face au monde, il est aussi une réaction devant notre incapacité à faire face au fond de la vie et à envisager le *Geistesleben*.

Il s'agit dès lors de cultiver de nouvelles manières de se sentir vivre, de nouvelles formes de fécondité existentielle. On constate, après la guerre, la volonté d'un renouveau chez Eucken tourné vers l'Orient. Selon E. Nelson,¹⁹ Eucken, Chang et aussi Misch ne voient pas l'Asie de manière romantique et ne cherchent pas à faire promotion dans leurs ouvrages d'une philosophie de la vie irrationnelle et intuitive. Ce qu'ils espèrent découvrir dans la culture chinoise c'est une philosophie de la vie qui permettent de prolonger l'esprit de l'*Aufklärung*. Dans une Europe en incapacité d'elle-même, Eucken et Chang voient dans le confucianisme la possible source d'un renouveau du vitalisme rationnel qu'ils défendent tous les deux.²⁰

Si nous devons désormais synthétiser les traits essentiels de l'Europe pour Eucken, que pouvons dire ? L'Europe décrite est une Europe en crise, marquée par le tiraillement entre différentes manières de cultiver notre vitalité existentielle. D'un point de vue philosophique, la mécanisation du monde extérieure a entraîné une destruction de notre intériorité. D'un point de vue géopolitique, ce processus d'extériorisation entraîne l'Europe de la fin XIX^e dans une course technologique et territoriale sans fond. Après la guerre, Eucken voit en la Chine un espoir de renouveau pour son idéalisme pragmatique. Ayant dressé ce bilan, nous pouvons dès lors nous demander s'il y a convergence entre Eucken et Scheler sur la question de l'Europe.

successives entre 1907 et 1922. Alors que le thème de la guerre n'est pas abordé en 1907, la 5^e édition du texte (1917) est l'occasion pour Eucken d'affirmer que la guerre n'offrirait aucune solution au *Zwiespalt*. Voir sur ce point, Eucken R. (1907), *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1^{ère} édition, 1907, 5^e édition, 1917, 9^e édition 1922.

17 Son intérêt pour l'Orient n'est toutefois pas nouveau. On trouvera maints exemples de passages issus de *Der Wahrheitsgehalt der Religion* où Eucken illustre son intérêt pour la pensée orientale.

18 Cet écrit est contemporain des articles d'Husserl dans la revue *Kaizo*. Cf. Eucken R. (1922), *Das Lebensproblem in China und Europa*, Avec Carsun Chang, Leipzig.

19 Nelson S. E. (2017), *Chinese and Buddhist philosophy in early twentieth-century German thought*, Bloomsbury Publishing.

20 Leur vision est à mettre immédiatement en parallèle avec l'appel au calme de Scheler dans l'essai : Scheler M. (1918), *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, GW V, p. 429-430 : « *Aber die gemeinsame Aufgabe des europäischen Kulturaufbaues verlangt in der besonderen Weltsituation, in der wir uns befinden, noch ein anderes gemeinsames Ziel - ein Ziel, dem unsere neuen Erkenntnisse entgegenkommen: Ich meine eine gewisse Umkehr unseres gesamten europäischen Bildungswesens von vorzüglichlicher Richtung, die es bisher hatte, der ostwestlichen, zur westöstlichen. Darauf drängt meines Erachtens alles hin. Einmal: es bedarf überhaupt das hyperaktivistische, hyperbetriebsame Europa einer gewissen Liegekur in den Tiefen, in dem Ewigkeitssinn, in der Ruhe* ».

A priori, l'Europe ne semble pas être une thématique phare des débats entre Eucken et Scheler.²¹ Est-ce à dire qu'il n'y a aucune interaction entre les deux penseurs sur la question de l'Europe ? Certes en tant que chercheurs nous semblons pris dans une impasse :

Durant la période d'Iéna, les œuvres de jeunesse sous l'influence d'Eucken traitent à première vue des questions métaphysiques, méthodologiques et épistémologiques, sans engager de réflexion sur le statut de la communauté.

Après la période d'Iéna, Scheler mentionne rarement Eucken dans ses œuvres.

Toutefois, un élément laisse transparaître l'influence d'Eucken dans les réflexions de Scheler sur la communauté européenne : nous soutiendrons ici, et telle sera notre thèse, que la réception euckénienne de l'augustinisme a influencé Scheler dans sa manière de concevoir l'Europe. Si l'augustinisme de Scheler porte la trace de l'influence d'Eucken, la réception d'Augustin joue par ailleurs un rôle décisif dans la conception schélérienne de l'Europe. Pour soutenir notre propos, nous nous appuyerons ici sur les commentaires de Johannes Schaber (2000) et de Theodora Domenech (2019), commentaires que nous chercherons simplement à compléter dans le cadre de notre travail.

Premièrement, comme l'a relevé Théodora Domenech (2019), la réception que Scheler fait de Saint Augustin laisse transparaître l'influence d'Eucken après 1905. Bien que les références à Eucken disparaissent progressivement dans l'œuvre de Scheler, ce n'est pas le cas des références à Augustin, penseur alors en vogue dans les milieux modernistes.²² S'appuyant sur la lettre de Scheler à Von Hertling de 1906, Théodora Domenech rejoint le commentaire de Johannes Schaber pour qui « *il y a une grande probabilité que Scheler ait étudié Augustin par le truchement d'Eucken* ». ²³ Or la réception d'Augustin est un élément crucial de la conception schélérienne de l'Europe, comme elle le sera pour Husserl dans le célèbre final des *Méditations*

3. Eucken et Scheler sur la question de l'Europe

21 Dans les *Frühe Schriften* de la période de Iéna, on ne trouve statistiquement presque aucune occurrence d'une terminologie en rapport avec l'Europe.

22 De manière générale, Agard (2017) constate que cette référence à Augustin est un marqueur-clé du positionnement de Scheler par rapport au catholicisme et au modernisme : « Scheler connaissait le paysage français qui vient d'être décrit, et il avait un rapport plutôt positif à ces tendances. Il était en prise sur les milieux modernistes, puisqu'Eucken était en contact à Jena avec des modernistes européens: il était en particulier lié au Baron von Hügel, qui était proche de Laberthonnière, un moderniste que Scheler cite toujours de façon positive. Scheler prend à plusieurs reprises position contre le néo-thomisme, et situe ici ou là sa phénoménologie (en particulier dans la préface de *Vom Ewigen im Menschen*) dans une tradition augustinienne qui se prolonge selon lui dans le modernisme français. La coloration moderniste de cet ouvrage explique largement sa condamnation par l'Eglise, qui contribuera à la rupture de Scheler avec le catholicisme institutionnel au milieu des années 1920. Les modernistes se référaient à saint Augustin, et c'est aussi le cas de Scheler, à travers notamment le thème central du rôle de l'amour dans la connaissance. » cf. Agard O. (2017), « Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler », in Thomas Ebke et Caterina Zanfi, *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben ? : deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Universitätsverlag, p. 141.

23 « Les grandes thèses de la pensée schélérienne seraient donc présentes dans la méthode noologique et théologique euckénienne : la priorité de l'amour, de la personnalité, la présence en nous de l'esprit qui nous dépasse absolument (thème augustinien que Scheler reprendra tant de fois à son compte) et l'ensemble correspondant selon Eucken à une métaphysique autant qu'à une « religion universelle ». Ainsi, le personnalisme qui s'esquisse chez Scheler à cette époque s'inscrit dans l'héritage de la métaphysique de Eucken, imprégnée de thèmes théologiques. » Et Domenech d'ajouter : « La centralité du concept de personne, le primat de l'amour, toutes ces idées fondamentales de la phénoménologie schélérienne, sont empruntées à Eucken, qui lui-même les attribuait à Augustin. [...] Or, le Augustin que Scheler connaît est celui de son maître. [...] on peut estimer qu'il a lu (il le cite huit fois dans les *Beiträge*) les *Lebensanschauungen der grossen Denker* de Eucken, qui accorde une grande place à Augustin ». cf. Domenech Th. (2019), *Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler*, Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018. Français. ffnnt : 2018MON30069ff. fftel-02149846 (p. 66 pour la première citation, p. 67 pour la seconde).

cartésiennes,²⁴ ainsi que dans la construction économique de l'ordolibéralisme allemand.²⁵ La réception schélérienne de l'augustinisme est-elle donc infléchiée par le regard qu'y porte Eucken et comment ?

Pour Johannes Schaber (2000), « il est frappant que plusieurs motifs centraux de l'augustinisme d'Eucken se retrouvent chez Scheler ».²⁶ Parmi ces motifs, Domenech cite la centralité de la notion de personne, le primat de l'amour dans la connaissance, une forme de panenthéisme mettant en avant la transcendance de la méta-personne de Dieu. Nous pourrions ajouter, comme motif supplémentaire à cette liste, la construction coresponsable de la communauté, motif dont le rôle n'est pas anodin pour comprendre comment Scheler concevra plus tard l'Europe dans *l'Essai sur le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*.

A la page 254 de *l'Essai sur le formalisme*, Scheler convoque Augustin pour méditer plus avant l'articulation entre l'absolu de la raison et le particularisme des vécus personnels :

Ob es nicht eine absolute, apriorische und emotionale Ethik geben könne und müsse, wurde kaum in Frage gezogen. Nur sehr wenige Denker haben an diesem Vorurteil gerüttelt, aber auch nur dies, denn zu einer Gestaltung sind auch sie nicht gelangt. Ich nenne unter ihnen Augustin und Blaise Pascal!²⁷

La forte coloration kantienne des schémas de pensée présents dans le contexte de cet extrait ne saurait voiler la référence au cadre conceptuel proposé par Rudolf Eucken dès *l'Einheit* et l'émergence de la théorie du *Zwiespalt*. L'analyse syntagmatique de *l'Einheit* renvoie certes explicitement à l'idée kantienne d'une métaphysique pensée comme *Kampfplatz* entre idéalisme et empirisme,²⁸ mais le questionnement de Scheler dans cet extrait ne peut pas ne pas faire *a minima* écho à la démarche d'Eucken qui cherche à relier les différentes instances syntagmatiques (et les individus) à la vie de l'esprit. Le panenthéisme d'Eucken est forcément présent en arrière-fond des réflexions de Scheler sur Augustin dans ce passage.²⁹

24 A ce sujet lire Ricœur P. (1986), *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, p. 272 et Bermon E. (2001), *Le cogito dans la pensée de Saint-Augustin*, Paris, Vrin, p. 24-27.

25 Le nom même de l'ordolibéralisme, dont Walter Eucken, le fils de Rudolf Eucken est le chef de file, renvoie à la règle (*ordo*) de St-Augustin. Cf. Commun Patricia et Fèvre Raphaël (2019), *Walter Eucken, entre économie et politique*, ENS éditions, p. 33, n.17 : « Principalement développé dans le livre XIX de *La Cité de Dieu*, le concept d'ordo renvoie à l'organisation d'éléments au sein d'un tout selon un principe hiérarchique, à l'idée de mesure et d'équilibre. » Les auteurs mentionnent également p. 33 : « Lorsqu'Eucken, Böhm et les autres intitulent leur revue *Ordo*, ils entendent s'inscrire dans la tradition d'Augustin d'Hippone de façon somme toute assez symbolique. Car dans le contexte de la fin des années 1940, la référence à Augustin est un moyen de rappeler la culture latine et chrétienne commune aux Européens, dans ce moment où la cohésion de l'Europe continentale est à reconstruire. L'affirmation par les ordolibéraux de leurs racines chrétiennes – avant tout protestantes, mais aussi catholiques – doit également être replacée dans un contexte où ces dernières s'avèrent fortement structurantes pour les partis politiques ouest-allemands d'après-guerre. »

26 Cette affirmation de Schaber est relayée par Domenech lorsqu'elle analyse les références à Eucken dans la lettre de Scheler à Von Hertling. Lire Domenech Th. (2019), *Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler*, Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018. Français. ffNNT : 2018MON30069ff. fftel-02149846 (p. 67, note 121).

27 Scheler M. (1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Max Niemeyer, p. 261.

28 De manière intrigante, on notera toutefois en passant que bien que ces schémas de pensée euckéniens structurent ici le discours de Scheler, celui-ci renvoie aux essais de Von Harnack (*Dogmengeschichte*) et de Mausbach (*Ethik des heiligen Augustins*), lorsqu'il se réfère à Augustin. Le constat de Schaber repris par Domenech se vérifie donc dans le cas de cet extrait.

29 C'est ce que viendra également corroborer plus tard un passage des *Lebensanschauungen* dans le chapitre sur Saint-Augustin. Là aussi la dichotomie entre *Innenleben* et *Sinnlichkeit* revient comme un point central de l'augustinisme d'Eucken : « Einmal ein Drang, alle Fülle des Seins in Einem zu ergreifen, das Leben in sich selbst zu konzentrieren, sich mit dem ganzen Wesen der Seligkeit unmittelbar zu versichern; hier ein Überfliegen aller Formen und Begriffe,

A défaut de pouvoir démontrer l'existence d'un dialogue intellectuel entre les deux hommes sur la réception de Saint Augustin, nous pouvons au moins affirmer que Scheler place sa réflexion sur l'augustinisme dans un cadre conceptuel hérité d'Eucken.³⁰ Or si l'augustinisme de Scheler porte les traces de l'influence d'Eucken, la réception d'Augustin joue par ailleurs un rôle décisif dans la conception schélérienne de l'Europe et ce au sein même de l'*Essai sur le formalisme*.

En effet, dans d'autres passages de l'ouvrage, Scheler s'efforce de penser l'Europe à partir de la distinction entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. En outre, pour déterminer la nature du cercle culturel européen, il s'appuie notamment sur les notions de *Mitverantwortlichkeit* et de *Gleichursprünglichkeit*, ainsi que sur le principe d'une troisième voie entre individualisme et collectivisme.³¹ Si l'idée d'une troisième voie se manifeste dans *Sinn und Wert des Lebens* en 1907,³² on ne trouve, en revanche, aucune occurrence des concepts de *Mitverantwortlichkeit* et de *Gleichursprünglichkeit* dans l'œuvre d'Eucken³³. Le propos nécessite, par conséquent, d'être affiné et nuancé. Chez Scheler, l'individu n'est pas un produit du social (inférence), le social pas un produit de l'individu (synthèse). La personne individuelle et la personne commune sont

ein Leben und Weben im reinen Gefühl. Zugleich aber das Verlangen, die Weite des Alls zu umspannen und mit dem Denken zu durchleuchten, auch das Innere deutlich herauszustellen und über alles Tun Rechenschaft zu geben; damit eine Entfernung vom nächsten Eindruck, ein weilschichtiger Gedankenbau, eine wissenschaftliche Vermittlung der Grundanschauungen. Aus beidem zusammen eine mächtige religiöse Spekulation, welche sich Fühlen und Denken, unmittelbares und vermitteltes Leben untrennbar verschlingen. - Mit diesem Gegensatz durchkreuzt sich vielfach ein anderer. Einerseits ein rastloses Streben nach reiner Geistigkeit, eine Verwandlung der Dinge ins Gedankenhafte, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit eines weltüberlegenen Innenlebens; andererseits eine glühende Sinnlichkeit, ein Bestehen auf handfesten Daten, sicherem Berühren und Halten, lustvollem Kosten und Genießen der Dinge; beides zusammenschließend in einer grandiosen Phantasie, die auch den dunklen Tiefen der Innenwelt Gestalten bringt.» Eucken R. (1922), *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Berlin/Leipzig, Veit, p. 212-213.

30 Si nous n'avons pas la preuve d'une référence directe à Eucken, il faut tout de même souligner que l'idée d'articuler absolu et vécus personnels est absente des réflexions de Von Harnack et Mausbach. Le cadre de pensée est donc spécifiquement bien qu'indirectement celui d'Eucken.

31 Voir par exemple la mention de l'Europe faite à la p. 554 de l'*Essai sur le formalisme*, qui précède le célèbre passage sur la distinction entre personne individuelle et personne commune: « So bilden alle Nationen des Kulturkreises » Europa « im Verhältnis zu allen Nationen des asiatischen Kulturkreises noch eine Gemeinschaft, deren Glieder für das Heil des Ganzen dieses Kulturkreises mitverantwortlich sind; aber innerhalb Europas und untereinander bilden dieselben Nationen nur eine Gesellschaft. » cf. Scheler M. (1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Max Niemeyer, p. 554. Pour sa part, Emmanuel Housset a bien mis en valeur l'importance de ces concepts pour penser la communauté en un sens général chez Scheler: « Telle est la thèse fondamentale de Scheler qui ébranle toute conception d'une responsabilité solitaire, que cette solitude soit fermée ou ouverte : la *Selbstverantwortlichkeit* présuppose la *Mitverantwortlichkeit*, c'est en étant co-responsable de la communauté que l'on est responsable de soi. La nouveauté de la thèse tient dans cette idée que la co-responsabilité n'est ni dérivée, ni plus originaire, que l'auto-responsabilité. L'homme n'est jamais un homme seul et il n'accomplit son essence qu'à partager les joies et les épreuves de sa communauté, et donc à soutenir le sens d'une solidarité qui peut devenir universelle, catholique. » cf. Housset E. (2015), « *Personne et coresponsabilité selon Scheler* », in Housset E. et Mahéo G. (éds.), Max Scheler, *Ethique et phénoménologie*, P.U.R., p. 51 après avoir cité (p. 49) Scheler lui-même dans *der Formalismus*: « Nous pensons, au contraire, que toute personne est, de façon également primitive, personne singulière et (essentiellement) membre d'une personne commune, et que sa valeur propre à titre de personne singulière est indépendante de sa valeur à titre de membre d'une personne commune. »

32 Lire Eucken R. (1907), *Le sens et la valeur de la vie*, traduction A. Cuvillier, Paris- Bruges, p. 52-53: « Eucken ne conçoit pas de conciliation possible entre ces deux tendances de la civilisation individualiste et de la civilisation sociale, tant que l'on reste placé sur le plan d'une civilisation purement humaine. La solution est, pour lui, dans cette « civilisation essentielle », dont il a été question ci-dessus et qui présente un caractère supra-humain. »

33 Une exception ultérieure mérite néanmoins d'être mentionnée. Lorsqu'Eucken présente la monadologie de Leibniz, il définit l'homme à lui seul comme un être moral. La thématique de la responsabilité morale est présente: « *Er allein besitzt ein Selbstbewusstsein, eine überlegene Einheit, von der aus sich die einzelnen Vorgänge überblicken und verbinden lassen; mit solcher Verstärkung des Zusammenhanges aber entsteht eine moralische, nicht bloß physische Identität, eine Persönlichkeit, es entsteht eine Verantwortlichkeit ein freies Handeln, eine sittliche Welt* ». Eucken R. (1922), *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Berlin/Leipzig, Veit, p. 374.

co-originaires. Or cette co-originarité, qui permettra à Scheler de tracer à sa manière le sillon d'une troisième voie entre socialisme et libéralisme, est déjà présente chez Eucken même si le terme n'apparaît pas de manière explicite³⁴. On en décèle la présence dans l'*Einheit*³⁵ (1888), *Sinn und Wert des Lebens* (1907) et *Mensch und Welt*³⁶ (1918). La référence la plus intéressante apparaît néanmoins dans un passage des *Geistige Strömungen der Gegenwart*³⁷ où Eucken convoque explicitement Augustin pour penser le rapport de l'individu à la société. Dans ces différents ouvrages, Eucken affirme bien que la communauté n'est pas un fait ultérieur à l'existence ponctuelle. L'individu et la société sont immédiatement liés.

Là aussi comme pour la réception de l'augustinisme, la réflexion de Scheler sur l'Europe s'enracine dans un cadre interrogatif renvoyant aux œuvres d'Eucken, bien que Scheler fasse preuve d'une originalité certaine dans la construction des concepts par rapport à Eucken et ses auteurs contemporains.

Parvenus au terme de notre démonstration et moyennant un certain nombre de réserves, nous pouvons désormais affirmer que la conception schélérienne de l'Europe présentée à l'époque du formalisme germe dans un cadre conceptuel aux forts accents euckéniens. Ce constat illustre alors la continuité du rapport de Scheler aux travaux d'Eucken au-delà de 1905-1907 et de leurs derniers échanges épistolaires. La réflexion sur l'Europe chez Scheler hérite ainsi de structures conceptuelles et d'interrogations qui proviennent au moins en partie de la relation intellectuelle que Scheler a entretenue avec son maître durant une dizaine d'années. Chez Scheler, la réception de la pensée augustinienne tout comme sa conception de la communauté révèlent des convergences étonnantes avec l'œuvre de son maître. Une recherche plus approfondie mériterait une étude du *Nachlass* et de la correspondance des deux hommes pour attester qu'il y a ici plus qu'une simple convergence.

34 Ce schéma conceptuel prend chez Eucken un accent idéaliste, dans le cadre d'une construction systématique du savoir philosophique.

35 cf. Eucken R. (1888), *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, GW, Olms, 2005, p. 355. « Das Geisteswesen ist nicht eine punktuelle Existenz, welche erst nachträglich zu einem fremden All in Beziehungen tritt, sondern es hat an einem allumfassenden Ganzen unmittelbar Teil, und es entwickelt nur seine eigene Natur, wenn es seine Interessen ins Unermessliche ausdehnt, ohne auf eine Ganzheit verzichten zu wollen. Diese Thatsache erhält jetzt beim Problem des Personalseins eine weitere Bekräftigung und Entfaltung. Ein personales Lebenssystem kann es schlechterdings nur geben zusammen mit einem Ganzen personaler Wirklichkeit, einer personalen Welt. »

36 Dans *Mensch und Welt*, Eucken distingue *Kenntnis* et *Erkenntnis* afin de concevoir la transcendance intérieure comme la condition d'un accès au monde : « Träger jenes [Gedanken]reiches ist nämlich nicht das Individuum und auch nicht ihrer Summierung, vielmehr bedarf es zu dieser Aufgabe eines Gesamtlebens, das die einzelnen Individuen umfasst und sie zu einem gemeinsamen Werk verbindet; dahin muss sich alles Erkennen verlegen und in ihm seinen Standort suchen. » Cf. Eucken R. (1918), *Mensch und Welt*, Quelle und Meyer, p. 462-463.

37 cf. Eucken R. (1904), *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Veit, Leipzig, p. 351: « Individuum und Gesellschaft sind notwendige Mittel und Erscheinungsweisen des Geisteslebens, es bedarf zu seiner Ursprünglichkeit der Individuen, zu seiner Befestigung der Gesellschaft; Individuum und Gesellschaft aber ziehen ihre Kraft und Wahrheit nicht aus sich selbst, sondern aus den geistigen Zusammenhängen, denen sie dienen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird sich auf dem Boden der Geschichte verschieden gestalten; die Gesellschaft hat den Zug des Lebens für sich, wo es nach Auflösungen und Erschütterungen vor allem einer Befestigung bedarf, wie z. B. gegen Ausgang des Altertums. Was damals auch die kräftigsten Individuen zwingend zur Anlehnung an die Gemeinschaft trieb, das stellt uns namentlich Augustin klar vor Augen. Die Bewegung zum Individuum erhält dagegen das Übergewicht, wo frisch aufstrebende Kräfte die überkommenen Ordnungen als zu eng und starr empfinden und sich in einer Befreiung von ihnen neue Bahnen zu suchen haben. Das war die Hauptwege der Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert hinein. Dass dann ein Rückschlag kam, und dass in der Gegenwart sowohl die Gesellschaft wie auch das Individuum eine Verstärkung verlangt, dass eine praktisch-soziale und eine künstlerisch-individuelle Art um den Menschen kämpfen, das zeigt mit besonderer Deutlichkeit die innere Zerklüftung unserer Zeit, das muss aber zugleich als ein starker Antrieb zur Erhebung über jenen Gegensatz, zur Wendung von einer bloßen Menschenkultur zu einer Geistes- und Wesenskultur wirken ». Il est capital de se référer ici à la version de 1904 en raison des différentes rééditions du texte.

En définitive, ce travail espère avoir relevé l'importance de la figure d'Eucken dans le paysage européen du tournant XIX^e au XX^e siècle : Eucken apparaît comme une source d'inspiration à laquelle Scheler emprunte plusieurs schémas conceptuels pour construire sa philosophie de la communauté. Par la suite, Rudolf Eucken sera aussi une source d'inspiration pour son fils Walter Eucken, résistant face au nazisme, qui sera le principal instigateur, dès les années 1920, de l'ordolibéralisme à l'origine de l'Europe budgétaire d'après-guerre. Hormis Max Scheler et Walter Eucken, il faut encore mentionner l'influence qu'Eucken père aura sur Husserl, lui qui fut ami de la famille Eucken avec laquelle il entretenait des rapports réguliers et qui rendit un vibrant hommage à Rudolf Eucken au moment de sa mort.

Pour mesurer de manière plus large au terme de notre exposé l'impact de Rudolf Eucken dans la constitution moderne de l'Europe, nous renvoyons ici à l'article de Rainer Klump et Michael Wörsdörfer³⁸ qui ont montré l'importance de ces liens réticulaires entre philosophie et économie dans la construction de l'Europe. Cette archéologie des idées européennes révèle d'étonnantes filiations conceptuelles. Pour notre part, nous nous sommes contentés ici à travers une démarche généalogique d'analyser les liens que tissent Eucken et Scheler, pour montrer que la construction philosophique de l'Europe s'enracine dans un rapport instancier à ce qui demeure, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, essentiellement énigmatique.

REFERENCES

- Agard O. (2017). « Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler », in Thomas Ebke et Caterina Zanfi, *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben ? : deutsch-französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Universitätsverlag;
- Commun P. et Fèvre R. (2019). *Walter Eucken, entre économie et politique*, ENS éditions;
- De Warren N. (2017). « Rudolf Eucken, Philosophicus Teutonicus », in *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*, pp. 44 – 64;
- De Warren N. (2017). « Quand l'esprit sacrifie sa raison, Eucken et la Kriegsphilosophie », in *Éthique, politique, religions Les transformations du concept de guerre (1910-1930), n° 10*, pp. 29 – 48;
- Domenech Th. (2019). *Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler*, Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018. Français. ffNNT : 2018MON30069ff. fftel-02149846;
- Eucken R. (1888). *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, GW, Olms, 2005;
- Eucken R. (1904). *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Veit, Leipzig;
- Eucken R. (1907). *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1ère édition, 1907, 5e édition, 1917, 9e édition 1922;
- Eucken R. (1908). *Le sens et la valeur de la vie*, traduction A. Cuvillier, Paris- Bruges;
- Eucken R. (1918). *Mensch und Welt*, Quelle und Meyer;
- Eucken R. (1922). *Das Lebensproblem in China und Europa*, Avec Carsun Chang, Leipzig;
- Eucken R. (1922). *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Berlin/Leipzig, Veit;
- Freese A.-L. (2019). *Rudolf Euckens Philosophie des Geisteslebens als eine Philosophie des Lebens*, urn:nbn:de:gbv:547-202000330;
- Fulda H. F. (2010,2014). « Neufichteanismus in Rudolf Euckens Philosophie des Geisteslebens? », in *Fichte-Studien*, Volume 35;
- Horkheimer M. (1926). « Rudolf Eucken: Ein Epigone des Idealismus », in Horkheimer M.,

4. Conclusion : les défis de l'Europe actuelle

38 Klump R. et Wörsdörfer M. (2011), "On the affiliation of phenomenology and ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken", in *The European Journal of the History of Economic Thought* 18(4): p. 551-578.

- Gesammelte Schriften*, V. 2, Philosophische Frühschriften 1922-1932, éd. par Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, 1987;
- Housset E. (2015). « *Personne et coresponsabilité selon Scheler* », in Housset E. et Mahéo G. (éds.), Max Scheler, *Ethique et phénoménologie*, P.U.R.;
- Husserl E. (1927). « Die Phänomenologie und Rudolf Eucken », in *Die Tatwelt. Zeitschrift für die Erneuerung des Geisteslebens*, Jg. 3, Cahier 4/6;
- Kant I. (1781). *Critique de la raison pure*, Paris, PUF;
- Klump R. et Wörsdörfer M. (2011). “On the affiliation of phenomenology and ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken”, in *The European Journal of the History of Economic Thought* 18(4);
- Nelson S. E. (2017). *Chinese and Buddhist philosophy in early twentieth-century german thought*, Bloomsbury Publishing;
- Nota J. (1995). *Max Scheler: Der Mensch und seine Philosophie*, Fridingen an der Donau, Börsig;
- Ricœur P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, p. 272 et Bermon E. (2001), *Le cogito dans la pensée de Saint-Augustin*, Paris, Vrin;
- Schäfer M. (2020). *Die Sammlung der Geister*. De Gruyter;
- Scheler M. „Die transzendente und die psychologische Methode“. in ders. *Gesammelte Werke, Bd. 1, Frühe Schriften*, Bern 1971;
- Scheler M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Max Niemeyer;
- Scheler M. (1918). *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, GW V;
- Schmid P. A. (2005). «Eucken, Rudolf», in: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, version du 22.11.2005.