

L'ÉTHIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Paul Ducros (Béziers et Montpellier III)

La phénoménologie est donc bien un idéalisme pur. S'instituant sur l'acte d'*epochè*, elle neutralise l'effectivité du monde et du chosique pour les reconduire à leur source constituante qui est l'ego transcendantal. Les choses *m'*apparaissent et leur sens est d'être mes vécus. Ceux-ci sont ainsi les essences des choses, c'est-à-dire leur sens profond, la condition de leur présence. L'idéalisme de la phénoménologie est ici double : considérer l'*eidōs* lui-même ; penser cet *eidōs* comme vécu, c'est-à-dire comme relevant de la subjectivité transcendantale. La méthode phénoménologique à l'œuvre est alors la description qui est essentiellement théorétique.

Que l'idéalisme pur de la phénoménologie s'édifie sur une attitude purement théorique ne signifie pourtant pas qu'il se réduise à ce seul théorétique. Si l'*epochè*, la saisie des vécus comme essences dans la variation eidétique, sont des attitudes foncièrement théoriques et qui fondent à ce titre la phénoménologie, elles n'impliquent pas, bien au contraire, l'élimination de toute préoccupation pratique.

Un des griefs injuste et faux adressé à la phénoménologie husserlienne se fonde sur l'idée qu'avec elle le philosophe se replierait dans une bulle close de sens, éloignée de l'urgence de la praxis et de son effectivité. Voulant saisir les essences, la phénoménologue n'envisagerait en rien la réalité des existences concrètes. Or il faut comprendre que la saisie des vécus dans leur essence et comme essences est la reconduction de la vie à sa concrétude même. Rien n'est réellement plus abstrait que l'immédiateté de l'attitude naturelle, et c'est l'*epochè* ouvrant à l'eidétique des vécus qui, seule, ressaisit la vie dans sa concrétude originare. Il n'en reste pas moins que cette dernière est un théorétique pur n'impliquant pas nécessairement une action du sujet par rapport à lui-même et dans son rapport aux autres. La vie concrète pourrait n'être que celle du pur philosophe contemplatif, et non de l'homme dans sa vie quotidienne. Que le phénoménologue donne le sens de celle-ci n'implique pas qu'il s'inscrive en elle et dans son effectivité. Or, l'homme ne peut que vivre selon des règles pratiques dirigeant son comportement, il en appelle ainsi à une *éthique* et pourrait se sentir démuné en se référant à la phénoménologie. Les longues et patientes descriptions qu'elle offre ne fournissent en effet aucune règle de comportement, ni ne semblent se présenter au premier abord comme principes de fondation de telles règles.

Il est pourtant faux, en se référant simplement à l'effectivité de l'œuvre de Husserl, d'affirmer qu'il y aurait chez le fondateur de la phénoménologie une absence de préoccupation pratique et éthique. Tout d'abord de très nombreux textes décrivent

ma relation à l'alter ego ainsi que la constitution de la communauté qui, pensées dans leur essence, ne peuvent qu'être la fondation d'une éthique¹. Par ailleurs Husserl a consacré en 1908 tout un cours à l'éthique². Toutefois ce type de textes, ainsi que les analyses des actes de production, de création ou d'action, peuvent être pensés comme la vision purement théorique du pratique, ce dernier est considéré théoriquement et donc reconduit à la pure sphère désintéressée d'un sens idéal. Husserl n'envisagerait la pratique et l'éthique que depuis une attitude purement contemplative. Mais il existe des textes dans lesquels le fondateur de la phénoménologie fournit les conditions d'une éthique et même une éthique proprement dite. Il s'agit des *Cinq articles sur le renouveau* de 1922³ ainsi que la célèbre conférence de 1934 *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*⁴. Si, dans ce dernier, le terme d'éthique n'est pas énoncé, il est clairement au centre des articles donnés à la revue japonaise *Kaizo*⁵, et ces deux textes (qui relèvent d'un Husserl plus *populaire* que celui des traités ou des cours et a fortiori des notes de travail) ayant le même thème et la même préoccupation, on peut considérer qu'ils composent *l'éthique de la phénoménologie*. Il s'agira pour nous d'en comprendre l'articulation interne, en montrant comment elle fournit une science rigoureuse de l'homme compris dans son essence même, et à partir de là des règles pour la praxis (de l'homme dans son individualité, mais aussi de l'homme en communauté) ainsi que pour la vie même du phénoménologue. Précisons néanmoins que la phénoménologie fonde et institue un champ éthique en tant qu'elle est un idéalisme pur. La science rigoureuse de l'essence de l'homme s'apparente à la phénoménologie elle-même, comprise comme saisie des vécus dans leur essence. Les règles pratiques que le phénoménologue donnera ne pourront alors être que dérivées de cette science pure. Elles sont des valeurs qui sont des normes pour la praxis, en tant qu'elles sont des essences : plus précisément les essences deviennent des valeurs normatives lorsqu'elles sont tournées vers la praxis humaine qui aura été pensée dans son essence. Il convient ainsi d'entendre rigoureusement la phénoménologie comme étant, à sa racine même, une éthique : s'efforcer – de façon toujours répétée et relancée, parce que jamais achevée – de saisir l'essence de ce qui est, en le pensant par les vécus qui le donnent, est l'attitude éthique par excellence. Le phénoménologue peut légitimement prétendre

¹ C'est notamment le cas de beaucoup de textes composant les *Husserliana XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. 1920-1928*, éd. Iso Kern, 1973, Den Haag, Martinus Nijhoff ; *Sur l'intersubjectivité, Tome II*, tr. Natalie Depraz, Paris, PUF, Epiméthée, 2001, p. 247 à 298. On sait à quel point la pensée éthique de Lévinas a trouvé dans cette problématique husserlienne, notamment dans son articulation dans la *V^{ème} Méditation cartésienne*, une de ses sources privilégiées.

² *Hua XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, éd. Ulrich Melle, 1988.

³ *Hua XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, éd. Thomas Nenon et Hans-Reiner Sepp, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 3 à 94 ; *Cinq Articles sur le renouveau*, tr. Laurent Joumier, Paris, Vrin 2005, p. 23 à 111.

⁴ In *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 347 à 383.

⁵ Notons que le mot japonais *Kaizo* signifie lui-même *renouveau*. Lorsque nous nous référerons à ces textes de 1922 nous les dénommerons tantôt *Articles sur le renouveau*, tantôt *Articles du Kaizo*.

fonder une éthique parce que son attitude est foncièrement éthique, parce qu'elle est l'incarnation même de l'éthique.

I. La phénoménologie éthique

L'éthique, en tant qu'exigence pour l'homme mettant en jeu son humanité, se manifeste dans le thème du *renouveau* (*Erneuerung*)⁶. L'homme est dans une attitude éthique lorsqu'il s'efforce de réaliser le *renouveau*, pour lui-même en tant qu'individu, mais surtout pour la communauté dont il relève et plus encore pour les communautés de communautés qui composent l'humanité (*Menscheit*) dans son ensemble. Le *renouveau* est d'ailleurs celui que met en œuvre la communauté pour elle-même, ainsi est-il essentiellement *renouveau de la culture* qui doit être entendue comme « l'ensemble des opérations qui ont lieu dans les activités suivies d'hommes communautarisés et qui ont leur existence spirituelle durable dans l'unité de la conscience communautaire qui se maintient »⁷. Une communauté humaine comme vie intersubjective incarnée se déploie dans une durée, en prolongeant sa propre vie par le souvenir d'elle-même. Or, cette communauté de vie et d'action est fondée spirituellement par des valeurs, des normes qui sont des idées ayant un sens exclusivement spirituel et donnant ainsi à une communauté humaine sa dimension de pleine et authentique humanité (*Humanität*). Ce sont donc ces principes spirituels qui sont retenus et remémorés dans la vie de la communauté de telle sorte que cette vie se prolonge pour être une culture. Toutefois la vie de la communauté dans le temps n'exclut en rien que ces formes principielles de spiritualité de vie soient insuffisantes ou que le rapport que nous entretenons avec elles par nos souvenirs obscurcisse la représentation que nous en avons au point de nous en faire perdre toute vision évidente.

L'exigence de *renouveau* se fait alors entendre, accompagnée de l'obligation d'y répondre. Le *renouveau* consistera donc à ressaisir ces principes spirituels qui font une culture, à les fonder mieux qu'ils ne l'ont été, à écarter des principes insuffisants qui ont pourtant pu s'imposer, en instituer de nouveaux en comprenant ce geste comme la ré-institution de principes fondamentaux toujours à l'œuvre mais désormais non compris. Le *renouveau* n'est pas l'institution de principes inédits mais la reprise en main, en remontant à rebours de toutes les sédimentations nécessairement trompeuses, des principes spirituels de fondation permanente d'une culture. Il ne s'agira pas d'inventer de nouvelles valeurs, mais de retrouver les principes originaires, non pas qu'ils auraient été perdus, mais parce que, malgré la permanence de leur sens et leur écho dans la culture réelle, ils ne sont plus saisis dans et par une vision évidente.

⁶ *Hua XXVII*, op. cit., p. 3 ; tr. fr., p. 20

⁷ *Hua XXVII*, op. cit.; tr. fr., p. 42.

A. Ethique et Crise

Il est ainsi évident que le *renouveau*, en tant qu'*effort* pour *ressaisir en évidence* les principes fondateurs de la *culture*, se fonde sur un *jugement* porté par le phénoménologue sur la culture et son état actuel. L'exigence du *renouveau* de la culture a pour condition que celle-ci soit évaluée. Un jugement axiologique est donc le préalable à toute éthique. Cette évaluation – qui implique en elle une part de connaissance – conduit à affirmer que la culture est en *Crise*. La *Crise de la culture européenne* est le jugement de valeur à partir duquel l'éthique est fondée. Si les *Articles du Kaïzo* de 1922-23 ne parlent pas explicitement de *Crise*, alors qu'elle est la question de la conférence de 1934, ils la présupposent. Husserl ne l'a pas nommée, et peut-être n'en a-t-il pas encore une vision aussi claire qu'en 1934, mais il l'a profondément ressentie et visée. Des événements dans l'histoire, politiques et économiques, le cynisme des politiciens, le rejet par toute une part de la population des formes de la société et de ses valeurs, révèlent un état lamentable de la culture⁸. Toutefois ce ne sont là que des expressions, très souvent imprécises ou mêmes fausses et trompeuses, de la Crise fondamentale de la culture européenne au point que les hommes sensibles à ces seuls symptômes ne saisiront pas le sens véritable de la Crise. En effet celle-ci est essentiellement spirituelle, en ce qu'elle est Crise quant aux normes et aux valeurs qui fondent une culture. L'Europe est malade de ses principes spirituels de vie, et c'est pourquoi la Crise est d'autant plus profonde et peut-être inextricable. La violence des symptômes effectifs dans l'histoire est l'indice de la *Crise spirituelle absolue*. La *Crise* est donc la condition du *renouveau*, le *renouveau* est la réponse à la *Crise* ; il est l'effort de sortir de la Crise et de faire sortir l'humanité de la Crise. L'éthique est donc l'effort pour que l'humanité échappe à la Crise dans laquelle elle est enlisée.

Ainsi, pour comprendre le sens même de l'éthique, est-il nécessaire de comprendre plus précisément le sens de la Crise. Si celle-ci est la condition du *renouveau* comme exigence éthique, la compréhension de cette dernière doit en passer par une saisie de la Crise dans son essence. Nous avons indiqué qu'elle consistait dans l'oubli ou l'abandon des principes spirituels. Ils sont les fondations mêmes de l'Europe comme unité culturelle qui n'est pas principiellement unité historique, religieuse, juridique ou politique, encore moins économique, mais bien essentiellement unité spirituelle. L'Europe, qui n'a pas pour sens d'être un continent, s'est fondée sur l'idéalité philosophique telle qu'elle est instituée par les Grecs⁹. L'identité européenne a un lieu et une naissance : la Grèce des VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ, en tant

⁸ *Hua XXVII*, op. cit., p. 3 ; tr. fr., p. 23. Husserl parle explicitement de la Première guerre mondiale, évoque la crise économique qui sévit, ainsi que les troubles politiques qui secouent l'Allemagne. Sur tout ceci et pour mieux comprendre le contexte historique dans lequel Husserl a pu développer sa pensée de la *Crise* et sa réflexion éthique, nous renvoyons au livre de Heinrich Winkler : *Histoire de l'Allemagne. XIX^e-XX^e siècle. Le long chemin vers l'Occident*, tr. Odile Demange, Paris, Fayard, 2005 ; sur la période de l'entre-deux guerres, voir p. 320 à 459.

⁹ *La Crise de l'humanité...*, op. cit., p. 355.

qu'elle invente la philosophie. La fondation de l'Europe est donc l'institution d'une forme bien précise d'idéalité de sens : la philosophie. Quand la philosophie est inventée, c'est l'Europe dans son identité spirituelle, l'Europe comme culture, qui s'instaure. Comprendre l'Europe, comprendre la Crise de l'Europe comme Crise de ses valeurs, exige donc (et l'on est déjà dans l'éthique) de comprendre la philosophie comme institution de l'Europe¹⁰. Ce ne sera cependant pas la totalité du problème que nous éclairerons, mais seulement en quoi le sens de la philosophie a trait à la question de l'éthique.

La philosophie advenant dans une culture déjà donnée, elle se définit comme institution d'une attitude radicalement nouvelle, bouleversant toutes les autres. Une attitude est une *style* vital d'interprétation, donnant sens aux choses et au monde environnant et se prolongeant par son propre habitus. C'est donc le sens même du monde dans son apparition que la philosophie bouleverse. En effet les attitudes habituelles sont toutes reconductibles à l'attitude naturelle que l'on peut définir comme la croyance en la donnée immédiate de ce qui est et par là-même du monde. Le sens de l'attitude naturelle est donc l'adhésion au factuel, adhésion nécessaire en tant que condition de la praxis et de toute forme de vie liée à cette dernière. L'institution de la philosophie est la cessation de cette adhésion au factuel, en ce que ce dernier n'est pas envisagé en lui-même mais toujours reconduit à son essence. L'attitude philosophique, que Platon incarne ici résolument, se déprend du factuel non pas en l'abolissant mais en considérant son essence. C'est ainsi l'idéalité qui est instituée, la philosophie s'installe alors dans l'idéalité et c'est depuis elle qu'elle envisage tout factuel en l'évaluant à partir de sa source, idéale. Toutefois cette reconduction à l'essence n'est elle-même possible que parce que la philosophie est un regard sur le monde qui l'envisage comme totalité. Pour l'attitude naturelle il y a monde, mais l'urgence des tâches à accomplir ne relie l'homme qu'à des parcelles de ce monde, qu'à de objets délimités qui laissent le monde sans signification. Ce n'est donc que dans et par une attitude désintéressée que le monde, comme totalité et comme horizon nécessaire à toute chose donnée, prend sens. Il n'est ainsi envisageable que dans une attitude théorétique qui le pose comme idéalité. Le monde comme totalité ne peut être saisi comme tel que s'il est pensé comme idéalité, par une attitude qui ne peut être que purement théorétique. Thématiser le monde comme tout c'est le poser comme une idée pure. Le monde ne peut être envisagé comme totalité omni et uni-englobante que par un regard désintéressé théorétique qui le pose donc comme idéalité et à partir de quoi il peut penser tout ce qui est dans le monde comme essence. La philosophie ne dérive alors pas de la praxis et ne la considère pas comme son telos, au contraire la puissance qui est la sienne depuis les idéalités qu'elle a instituées est telle qu'elle peut fonder une praxis. A partir de l'invention de la philosophie ce sont les idéalités pures de sens qui fondent désormais tout agir humain. Mais la conséquence essentielle de l'institution de la philosophie est que l'homme est

¹⁰ *La Crise de l'humanité...*, op. cit., p. 357 à 363.

désormais ouvert à un infini¹¹. L'idéalité des essences, l'idéalité du monde sont un infini qui a sens à chaque fois pour *un* homme dans la position et la situation finies qui le déterminent. L'homme, philosophe ou motivé par la philosophie, appréhende l'infini depuis sa finitude. Il *veut* instituer cet infini, mais ne le peut qu'à partir de son être fini, ce qui renvoie sa tâche à sa propre infinité. C'est donc bien l'infini, dans et par l'idéalité et comme idéalité, qui se donne avec la philosophie.

Toutefois nous croyons pouvoir déceler ici, en reprenant à notre compte une terminologie merleau-pontienne, une *ambiguïté* résiduelle. En effet l'attitude philosophique a pour sens de se déprendre de l'attitude naturelle, mais peut-être n'y parvient-elle pas entièrement et retombe alors dans la naturalité. Ainsi Husserl affirme-t-il que la pure theoria comme saisie du monde omni-englobant en tant que nécessaire idéalité a pour condition le *thaumazein* qui est déjà une attitude théorétique mais qui lui-même a sa source dans la curiosité¹². Cette dernière est une attitude spécifique, appartenant à l'attitude naturelle, en ce qu'elle est possible lorsque les intérêts vitaux sont *achevés* et qu'un homme prend le temps de se détacher d'eux. La curiosité est la rupture avec l'attitude naturelle, et prédisposition à la theoria sans être déjà theoria car elle garde encore l'habitus de la naturalité. La pure theoria se détachera de la naturalité et donc de la curiosité, mais ayant été amorcée par elle à partir de la naturalité, elle en gardera la forme d'approche du monde. Ainsi l'attitude naturelle fera toujours retour au sein de l'attitude philosophique, l'institution idéale de sens recèlera toujours des formes d'appréhension naturelle. La pensée humaine produira donc des institutions de sens où l'idéalité sera imprégnée de naturalité, dans une confusion des deux dimensions. C'est alors une perte de l'évidence pourtant recherchée qui sera obtenue. Par ailleurs le monde a déjà sens pour l'homme naturel, sans que ce sens soit thématiqué. Par contre l'homme naturel appréhende autour de lui, avec une possibilité de thématiqué, les choses qui lui apparaissent comme singularités corporelles. C'est à des corps que l'homme a toujours à faire, et c'est à partir d'eux que le monde a pour lui son sens confus. L'institution de la pure theoria est pensée de l'idéalité pure, ce ne sont alors plus les corps qui sont appréhendés mais les essences, et d'abord comme idéalités mathématiques. Cependant l'imprégnation de la corporéité est telle, à cause de la motivation de l'attitude naturelle retenue jusque dans l'institution d'idéalité, que le modèle de la corporéité fera retour au sein des édifications théoriques. C'est ainsi que Husserl pense l'édification du matérialisme physique antique : il est à ses yeux, dans l'espace ouvert par l'idéalisation liée aux mathématiques, le retour de l'objectivisme du corps lié à l'attitude naturelle¹³. La physique est le retour de la naturalité dans le champ

¹¹ Rappelons que pour la *Krisis* cette institution du monde comme totalité par l'idéalité, si elle est philosophique, est rendue possible par la mathématisation. La première idéalité est celle des nombres qui posent un infini et rendent ainsi possible la saisie du monde comme infini. Cela signifie que l'idéalité mathématique est déjà philosophique et que les premiers philosophes sont les Pythagoriciens.

¹² *La Crise de l'humanité...*, op. cit., p. 365 et 366.

¹³ *La Crise de l'humanité...*, op. cit., p. 375.

de l'idéalité. Et si l'idéalisme platonicien est, en réponse, le nouveau retour d'une pure sphère d'idéalité, par le souci des essences, il n'en est pas moins imprégné de naturalité lorsqu'il pose l'eidos comme une réalité.

On voit ainsi que l'histoire de la pensée antique (mais aussi l'histoire tout court, car ce devenir de l'humanité détermine la praxis humaine) est faite du balancement entre naturalité et idéalité, entre attitude naturelle et attitude philosophique. La seconde échappe à la première dont elle est issue, mais de telle sorte que celle-ci fera retour afin de motiver encore une fois l'effort pour lui échapper. L'idéalité philosophique veut sortir de la naturalité qui ne cesse de la rattraper. Le déroulement de l'histoire est impulsé par un tel combat. Son sens est motivé par la philosophie comme institution d'idéalité de sens. D'ailleurs si la pure *theoria* s'inscrit dans cette quête c'est parce qu'elle est une pure possibilité inscrite dans l'humanité même. L'invention absolue de la Grèce (et par là-même de l'Europe) est de la révéler. La philosophie est donc déjà, en elle-même, un effort mais qui ne peut aboutir à cause de ses conditions d'émergence : la naturalité. Si on peut parfois penser que Husserl vise dans un horizon très lointain l'avènement de l'idéalité philosophique, il nous paraît plus sûrement envisager cette oscillation permanente entre naturalité et idéalité et ainsi l'exigence toujours répétée pour la philosophie de réinstaurer l'idéalité du sens lorsqu'elle est reprise par la factualité objectiviste du naturalisme. Le philosophe *doit* instituer l'idéalité, et pour cela révéler la trace trop souvent inaperçue de la naturalité et donc toujours, à travers de nouvelles figures, ré-instituer l'idéalité. Il y a là une obligation qui relève donc d'un registre éthique. L'éthique est avant tout éthique du philosophe, pour le philosophe, qui, en tant que personne, doit toujours ré-instituer la philosophie au milieu des savoirs qui n'ont de cesse de l'occulter. La tâche du philosophe est éthique en tant que redécouverte de la philosophie sans cesse rattrapée par la naturalité.

Dans la *Conférence de 1934* Husserl saute, sans s'intéresser à la pensée médiévale, aux Temps Modernes¹⁴. Ils réalisent un renouveau en tant qu'*institution d'idéalité* par la mathématisation intégrale du monde qui se donne ainsi comme radicalement infini¹⁵. Or l'objectivisme fait naturellement retour par une considération complète de toutes les choses dans le monde comme étant des corps. Les mathématiques *retombent* dans la physique car l'attitude naturelle n'a jamais été évacuée de l'institution d'idéalité. Mieux encore, le naturalisme objectiviste est d'autant plus lourd que l'idéation a été plus radicale. Par ailleurs la pensée moderne peut instituer l'idéalité de la subjectivité comme source constituante de la totalité des étants : leur mathématisation intégrale peut révéler leur essence comme reconductible à la

¹⁴ Signalons que dans le *Cinquième* et dernier des *Articles sur le renouveau* (*Hua XXVII*, op. cit., p. 68 à 71 ; tr. fr., p. 87 à 91), Husserl parle du Moyen-âge qu'il interprète, à partir d'une pensée de l'histoire héritée de Hegel, comme la rencontre de la foi et du savoir philosophique, telle que la raison philosophique finit par être soumise à la foi au point de ne pouvoir se déployer. Aux Temps Modernes l'idéalité philosophique trouve une forme bien plus pleine d'accomplissement.

¹⁵ *La Crise de l'humanité...*, op. cit., p. 377 à 379.

subjectivité. La source originaire de tout sens n'est donc en rien une chose, une factualité objectivable, mais bien une subjectivité pure n'ayant rien de mondain.

Néanmoins, selon un apparent paradoxe, la pensée moderne, dans cette révélation absolue de sens qu'est la subjectivité, retombe dans l'objectivisme naturel. Si la subjectivité est la source absolue du sens du monde, ce dernier est essentiellement spirituel. Or la science moderne éradique cette spiritualité du monde lui-même n'en faisant qu'une somme de choses objectives entièrement déterminables par une pensée capable ainsi de réaliser une domination pratique intégrale sur elles. La mathématisation qui, par l'idéalisation, aurait dû révéler la subjectivité comme archi-constituante du monde par là-même essentiellement spirituel, se mue en physique pour poser un monde qui n'est qu'objectité vidée de toute subjectivité. Faire de la subjectivité la source du monde devrait le donner lui-même comme subjectif et spirituel, or il apparaît comme radicalement objectif. Ce n'est pas le mathématisme en lui-même qui est ici en cause, mais le fait qu'il serve la physique, ce qui ne peut se comprendre que par la rémanence d'un objectivisme naturalisant. Le monde composé de corps objectifs pourrait révéler une subjectivité qui serait purement subjective, regardant les corps naturels et pouvant les maîtriser ; du fait de leur objectité radicale elle serait renvoyée à une pure subjectivité dont il faut rationnellement rendre compte. Or, et tel est le sens de la *Crise* pour Husserl, la subjectivité elle-même devient une objectité. Elle est elle-même naturalisée. C'est le sens profond du psychologisme : il pense, à partir d'un dualisme, la subjectivité comme distincte d'un monde objectif qui agirait néanmoins causalement sur elle. Ce trait du psychologisme est tel que la subjectivité devient chose, objectité, définitivement vidée de son essence. L'ambiguïté que nous avons vue à l'œuvre à propos de l'Antiquité, se retrouve aux Temps Modernes, mais d'une façon plus déchirante et conflictuelle encore car une idéalité plus radicale que celle instituée par les Grecs y a été mise en place, capable de révéler l'idéalité même qu'est la subjectivité. Ainsi faut-il penser que plus l'idéalité est profonde et plus le retour de l'objectivisme est massif, montrant d'une façon éclatante que l'attitude naturelle gît toujours au fond des démarches de pensée humaines, et que celle qui veut s'en démarquer (la philosophie) est toujours rattrapée par elle. L'effort d'institution d'idéalité échappe au factualisme objectivant naturel mais pour retomber en lui car il est resté sous-jacent.

Cependant cette rechute n'est pas l'impossibilisation d'institution d'idéalité radicale philosophique. Ainsi l'état de *Crise* qui caractérise la modernité en appelle à l'exigence d'y échapper, en instituant une nouvelle idéalité philosophique : la phénoménologie. Elle seule est capable de penser la subjectivité dans sa pureté, à partir de la description des vécus constituant toute objectité, au point de re-spiritualiser cette dernière en la pensant comme appartenant intégralement au *monde de la vie*¹⁶. Autrement dit la phénoménologie est le *renouveau* de la philosophie qui s'institue à partir du constat de la *Crise de la culture européenne*, et qui est la réponse à l'appel de

¹⁶ La *Crise de l'humanité*..., op. cit., p. 380 à 383.

l'authentique philosophie à resurgir de l'état de *Crise*. L'idéalité toujours inscrite comme possibilité demande à se ré-instituer au milieu de l'objectivisme régnant. Le phénoménologue est alors celui qui répond à cet appel, considérant comme son devoir d'instituer à nouveau l'idéalité philosophique. La phénoménologie doit alors être comprise comme une éthique, elle est l'éthique entendue précisément comme *devoir d'institution d'idéalité* venant briser l'objectivisme régnant. Comprendre la phénoménologie comme étant essentiellement une exigence n'a de sens qu'à partir d'une pensée de l'histoire de la philosophie reconduite à son moteur essentiel : le balancement de la pensée entre idéalité et naturalisme. L'idéalité est une possibilité sous-jacente à tout naturalisme car elle est l'authentique humanité. Le philosophe est celui qui entend le sens de cette idéalité, qui répond à son appel et déchire ainsi le naturalisme qui l'opprime. Mais cette institution d'idéalité a toujours eu lieu dans le champ de la naturalité et est toujours récupérée par lui. Dès lors se rejoue en permanence la nécessité de re-déchirer la chape du naturalisme car l'idéalité exige qu'on la ré-institue. Le philosophe répond à cet appel, et dans cette réponse il est dans une attitude éthique. La phénoménologie est la forme contemporaine de cette attitude, à ce titre elle est une éthique. Précisons néanmoins que Husserl est tout à fait conscient que la phénoménologie puisse à son tour être reprise par un naturalisme et lui céder ; l'exigence éthique résonnera alors de telle sorte que la phénoménologie se radicalisera à nouveau dans l'exigence répétée d'institution d'idéalité. L'histoire de la pensée est bien ce balancement de naturalité et d'idéalité, l'éthique est très précisément l'effort d'instituer l'idéalité recouverte par la naturalité car l'idéalité ne cesse de faire entendre son exigence à être instituée.

Toutefois la caractérisation de l'éthique de la connaissance, au sens où comme nous l'avons établi la connaissance pure est en elle-même éthique, pose le problème de son caractère parmi les vécus humains. Il s'agit plus particulièrement de savoir si l'éthique de la connaissance ou la connaissance pure comme éthique est active ou passive. Devoir ré-instituer la phénoménologie est-ce une attitude fondamentalement passive ou active ? Si nous la déterminons comme la réponse à un appel, alors le philosophe éthique aura certes une activité mais foncièrement motivée, de telle sorte qu'il sera passif. Devoir répondre à un appel nous place dans une forme de vie passive. Cependant la réponse proprement dite est caractérisée par Husserl comme un *effort* (*Anstrengung*), lié à la volonté et correspondant ainsi à une activité de l'homme. Le devoir du philosophe, la philosophie comme devoir qui s'incarne dans la phénoménologie au point de la considérer comme l'incarnation de l'éthique, est une profonde activité de l'homme. Nul n'est plus actif que le philosophe, notamment lorsqu'il est phénoménologue. En outre l'exigence d'instituer l'idéalité est l'idée d'une forme de vie absolument active, dès lors si je suis passif lorsque j'entends son appel, le contenu de ce dernier affirme une pleine activité qui rejaillira dans la forme de mon acte comme effort. Et si un de devoirs du philosophe est de décrire la multiplicité des vécus,

y compris ceux qui correspondent à une passivité de la vie, l'*acte* de leur description est bien celui d'une pleine activité de l'homme. Le phénoménologue assume thématiquement la passivité de certains vécus afin d'être pleinement et absolument actif. Cette activité de la phénoménologie comme éthique atteste bien – nous aurons l'occasion de le considérer à nouveau – son appartenance intégrale au domaine de l'éthique. Nul n'étant plus actif que le philosophe qui doit ré-instituer l'idéalité, la phénoménologie est bien une éthique.

B. Le phénoménologue et les valeurs

L'éthique comme renouveau est l'acte du phénoménologue ré-instituant l'idéalité philosophique dans une culture, en Crise pour avoir oublié cette idéalité au profit d'institutions objectivantes naturalistes. Le renouveau s'adosse donc au jugement établissant la Crise. Nous avons caractérisé ce dernier quant à son contenu en définissant la Crise, mais nous avons laissé sa forme encore indéterminée. Or il est évident qu'un tel jugement se réfère à des normes, en tant que principes de pensée guidant la vie, c'est-à-dire en tant que valeurs. Il y a Crise lorsque l'homme (et notamment le penseur orientant la pensée humaine) ne suit plus les normes, tant sur le plan de sa vie individuelle que collective. Plus précisément la Crise de l'humanité européenne ne consiste pas en l'absence de valeurs, mais en leur perversion. La *Crise* n'est pas la ruine ou la disparition des valeurs, mais une *erreur* dans la référence aux normes suprêmes.

Cela implique, et le *Cours de 1908. Sur l'éthique et les valeurs*¹⁷ le posait déjà, un *système des valeurs* dans lequel leur multiplicité s'articule selon une *hiérarchie*. Si sur ce plan Husserl est assez proche de la pensée antique, le système hiérarchisé des valeurs n'aura pas pour autant, aux yeux du phénoménologue, une *réalité*, une existence *en soi*. Il y a en effet un vécu de valeur dans lequel celle-ci est visée par la subjectivité. Toutefois la valeur n'est pas visée comme l'est une chose mondaine selon une appréhension perceptive, mais bien comme valeur, c'est-à-dire comme un but que je dois atteindre, et c'est pourquoi la *valeur* prend pour moi le sens d'une *norme*. Le sens de la valeur, la forme de sa visée pour la subjectivité, est de se donner pour moi comme but de ma vie, ce qui implique la seconde dimension de donation dans laquelle la valeur est la norme de ma vie à laquelle ma vie doit donc se conformer. Le sens de la valeur est donc de ne jamais se donner pour moi en présence, selon une disponibilité. Elle est toujours au-delà de ma capacité actuelle, et c'est pourquoi elle m'*attire* à elle. Si la chose perçue en esquisses contient toujours des faces cachées, le système intentionnel articulant la face exposante à celles cachées me donne effectivement la chose dans sa transcendance, comme présente. L'intentionnalité de la valeur, par contre, la donne comme non chosique (même si c'est une chose qui peut avoir de la valeur pour moi),

¹⁷ *Hua XXVIII*, op. cit.

comme un pur *horizon* réellement non présent vers lequel j'ai à aller, ou mieux vers lequel je dois *toujours plus* aller. Le vécu de valeur, résolument non objectivant, implique donc une *intensité*, c'est-à-dire une différence quantitative qui ne peut pas nécessairement être mesurée. La valeur orientant ma vie, mais se dérochant à toute prise, elle acquerra pour moi toujours plus de valeur. Cette intensité a sens pour moi à l'égard d'une valeur, ou bien dans le lien que d'autres sujets nouent éventuellement avec cette même valeur, mais aussi dans le rapport que j'entretiens à d'autres valeurs. En effet un moi individué n'a jamais une seule valeur, mais bien une multiplicité de valeurs. Ma vie s'oriente vers plusieurs valeurs qui, dans leurs rapports, orientent ma vie en tant qu'elles sont ses normes. Le vécu de valeur étant une intensité il s'en suit nécessairement que certaines valeurs auront pour moi plus de valeur que d'autres. Plus précisément encore si la valeur a sens pour moi en tant qu'elle acquiert toujours plus de valeur dans un horizon non disponible, une nouvelle valeur plus intense que la précédente se donnera dans l'horizon de ma vie, et s'articulera à la première en tant que détenant plus de valeur qu'elle, instituant ainsi un *ordre des valeurs*. La valeur étant intensive, les valeurs s'ordonnent selon un système hiérarchisé qui oriente la vie du sujet. Chaque sujet constituant des rapports intersubjectifs, des valeurs communes et donc un système commun des valeurs peuvent s'instituer assurant le lien d'une communauté selon un ordre d'orientation vivant et commun. Un système hiérarchisé des valeurs comporte ainsi des lois formelles d'essence, qui sont les principes de la *dépendance fonctionnelle réciproque* de ces valeurs. Ainsi la *loi d'absorption* définit-elle un rapport dans lequel la valeur la plus haute, confrontée à des valeurs plus basses, s'impose sur celles-ci au point de conduire le sujet à s'efforcer de la réaliser et à négliger les autres¹⁸. De même la *loi de sommation* implique un rapport entre valeurs équivalentes, de telle sorte que le *bien somme* de ces valeurs doit être retenu en vue de sa réalisation et non pas telle ou telle valeur séparée des autres¹⁹. L'enjeu de ces deux lois est de savoir à quoi j'accorde plus de valeur de telle sorte que ce *plus* m'oblige à le réaliser.

Avec les valeurs une évidence théorique commande ma praxis en exigeant de moi l'effort de la réaliser. Une telle caractérisation pose le problème de la *raison pratique*, c'est-à-dire de l'articulation d'une vision évidente théorique avec l'agir humain effectif dans le monde. Nous repoussons pour le moment cette question, que nous thématiserons plus loin, en nous intéressant ici au problème plus étroitement théorique de l'ordre des valeurs. En effet, qu'une valeur s'impose à moi comme plus intense que d'autres au point de les absorber, peut nous exposer à un risque d'arbitraire. Chaque individu peut poser n'importe quelle valeur comme contenant plus de valeur que d'autres, il suffit que pour lui elle ait ce *plus* qu'il nie aux autres. Ainsi la théorie simplement formaliste des valeurs pourrait conduire à un relativisme total. Rien ne vaut plus que ce qui vaut pour moi, l'intensité des valeurs ne serait donc que la force qui est arbitrairement la mienne à

¹⁸ *Hua XXVII*, op. cit. p. 31 ; tr. fr., p. 51.

¹⁹ *Ibid.*

les imposer. Chacun vivrait alors selon ses propres valeurs, et ainsi selon une équivalence généralisée de toutes les valeurs. Aucune valeur, aucun système des valeurs, n'aurait par là-même plus de valeur que d'autres.

Considérons tout d'abord que ce relativisme des valeurs n'est rien d'autre qu'un symptôme de la Crise et qu'il y a donc la nécessité d'un ordre possible des valeurs. Par ailleurs l'intensité des valeurs implique la référence à une norme suprême, quand bien même la saisie de celle-ci est incessamment repoussée. Enfin, pour Husserl, les valeurs peuvent être comprises en évidence par la raison, et ainsi leur ordre possible aura lui-même une évidence. La raison, pour laquelle l'ordre formel des valeurs a sens, peut aussi saisir leur contenu et de la sorte donner à cet ordre tout son sens. L'exigence théorique de l'évidence peut, seule, donner à l'ordre des valeurs sa portée et sa légitimité. La raison pouvant saisir cette évidence elle peut, seule, instituer un ordre réel des valeurs. Si les valeurs (et donc les normes qu'elles sont aussi) peuvent être saisies en évidence par la raison c'est qu'elles sont reliées aux essences. Il faut les entendre comme l'expression, dans un ordre de pensée lié à la praxis, des essences. L'essence peut se donner en évidence à une raison théorique et avoir sens comme valeur pour une raison théorico-pratique au point d'être la norme de la vie pratique de la subjectivité. Ainsi l'évidence de l'essence rejaillit-elle sur la valeur-norme qui se réfère à elle en tant qu'elle est théoriquement fondée en elle. Les valeurs sont fondées, dans leur contenu, sur les essences. Leur intensité dérive donc de leur plus ou moins grande proximité à ces essences. Par là-même leur ordre hiérarchisé n'a aucun arbitraire et est donc susceptible de s'imposer à l'humanité en tant qu'elle est caractérisée par la raison. Ainsi la tâche du philosophe est-elle de reconduire toujours les normes et les valeurs aux essences qui ne peuvent être que leurs fondements. Une humanité en Crise est celle dont les valeurs normatives se sont éloignées de leurs essences fondatrices, ne prenant plus en compte celles-ci dans leur fonction normative. La fonction du philosophe est alors de reconduire les valeurs d'une culture à l'essence qui est leur origine. La fondation d'idéalité de la philosophie ne consiste pas seulement à mettre à jour les essences, mais à instituer les valeurs normatives pour l'humanité à partir de ces essences. Cette fonction devient éthique lorsque le poids de la naturalité a interdit aux valeurs tout rapport à l'essence.

Si l'ordre des valeurs trouve la légitimité de sa hiérarchie dans son rapport le plus proche à l'essence, l'enjeu est alors de savoir quelle est cette essence en déterminant plus précisément son contenu. Les *Cinq articles sur le renouveau* établissent sans aucune équivoque qu'il s'agit de l'essence de l'homme²⁰. L'homme pensé dans son essence est la source de toutes les valeurs viables et possibles pour l'humanité. Il va de soi que des valeurs normatives pour les hommes ne peuvent se fonder que dans l'essence de l'homme. Aussi est-il nécessaire de saisir l'homme dans son essence, et telle est la tâche de la *raison*. Celle-ci a pour fonction de saisir les essences pures, et par

²⁰ *Hua XXVII*, op. cit. p. 10 ; tr. fr, p. 29.

là-même celle de l'homme. La raison s'efforce de penser l'homme dans son humanité même, séparé de toute autre détermination. L'homme se donne ainsi comme *esprit*, la spiritualité de l'homme signifie ici son essence pure. La spiritualité de l'homme n'est pas à entendre comme la partie la plus noble et la plus digne de son existence, mais comme son essence totale, en tant qu'elle est absolument non chosique.

Le psychologisme a précisément oublié une telle dimension. Il pose en effet une détermination de l'homme dans laquelle sa spiritualité est causalement dépendante de la naturalité, au point de penser la psyché elle-même sur le modèle de l'objectivité naturelle. La raison s'est ici fourvoyée en considérant l'objectivité naturelle comme la seule qu'elle pouvait saisir, obtenant ainsi une représentation satisfaisante pour un esprit imprégné de naturalité mais au prix de l'oubli de la spiritualité de l'homme. Celle-ci est d'ailleurs essentiellement rationnelle. La raison qui veut saisir l'essence pure de l'homme la pose comme spirituelle, mais doit se retrouver elle-même dans cette spiritualité. L'esprit est fondamentalement raison, et c'est d'ailleurs en tant que raison que l'esprit constitue le monde. La mondanité chosique n'est constituée que par une dimension non chosique, absolument non naturelle. Si le naturalisme détermine le monde, il ne le saisit pas en tant que le déterminant sans se confondre avec lui. Et s'il se rappelle que ce pôle a-chosique de constitution du chosique a sens, il ne pourra l'interpréter qu'à partir du chosique qu'il a institué. L'esprit qui se représente objectivement le monde (au point de se représenter lui-même comme mondain) oublie sa propre rationalité spirituelle non chosique (car pouvant penser le chosique). La naturalité sera ainsi la fondation de toutes les valeurs, dans l'ordre de la science mais aussi de la praxis. Toutes les valeurs ne feront ainsi qu'instituer la Crise, en la généralisant à toute la culture. La Crise est bien un ordre des valeurs fondé sur la raison posant le seul chosique et oubliant sa spiritualité. Le *renouveau* est la re-fondation de l'idéalité, mais qui est, ici, idéalité de l'homme. En pensant par la raison l'homme dans son essence et en le reconduisant à sa spiritualité, un autre ordre des valeurs pourra s'instituer.

Le *renouveau*, et donc l'éthique, est la pensée en idéalité de l'homme dans son essence. C'est dire une nouvelle fois que l'éthique est un autre nom pour la phénoménologie. Penser, par la description, les différents vécus n'est rien d'autre que penser l'homme dans son essence. Les vécus qui sont les essences des choses composent l'essence de l'homme qui constitue le monde en tant qu'il est esprit. L'esprit, répétons-le, n'est pas une partie de la nature humaine (même la plus élevée), mais l'homme en tant que composé de l'ensemble de ses vécus. Les vécus sensibles eux-mêmes, les appréhensions perceptives impliquant une passivité, sont pensés comme spiritualité par la phénoménologie. La phénoménologie restitue l'essence de l'homme comme esprit, c'est-à-dire comme dimension absolument non chosique et pouvant par là-même constituer le chosique jusque dans son objectivité. En fondant l'essence de l'homme et l'homme dans son essence, la phénoménologie pourra seule instituer une hiérarchie légitime des valeurs. Avec la phénoménologie, les valeurs sont restituées à

leur spiritualité puisqu'elles sont référées à l'essence de l'homme comme esprit. Les valeurs spirituelles sont les plus hautes parce qu'elles renvoient à l'homme comme esprit lorsqu'il est pensé dans la multiplicité de ses vécus. Les valeurs spirituelles d'une culture sont alors celles pensées par le philosophe. Précisons, afin de lever toute équivoque, que le phénoménologue ne prétend pas *posséder* l'essence spirituelle de l'homme, mais qu'il *tente* simplement de la *saisir* par l'usage de la seule raison qui se manifeste dans l'effort de description eidétique. Ainsi ne prétend-il pas établir un ordre figé des valeurs et des normes pour l'humanité. Dans une telle fixation il ne faudrait d'ailleurs voir qu'un retour à la naturalité. Simplement, le phénoménologue affirme que les valeurs n'ont de sens que dans leur référence à l'essence et que les seules valeurs à suivre sont celles que l'on *s'efforce* d'instituer à partir d'une tentative de pensée orientée vers l'idéalité pure. Il ne s'agit d'ailleurs toujours que d'un *effort* pour *aller* vers l'essence et jamais d'une installation en elle ; cet effort étant toujours relancé, les valeurs qui en dépendent ne pourront être que changeantes. Un ordre *vivant* des valeurs n'est possible que dans l'effort du rapport à l'essence, ce qui n'empêche en rien (bien au contraire) une hiérarchie de ces valeurs.

C. La phénoménologie comme éthique

Caractériser l'éthique comme étant la phénoménologie elle-même met en jeu une question cruciale quant au statut de cette dernière, mais aussi de l'humanité. L'idée de fond qui parcourt les textes éthiques de Husserl (tant les *Articles du Kaizo* que la *Conférence de 1934*) est que l'homme vit toujours selon des idéalités et que telle est sa spiritualité. L'homme est essentiellement esprit en tant que des idéalités pures (qui se manifestent jusque dans les valeurs et les normes, qu'elles soient morales, politiques, esthétiques) portent sa vie²¹. D'une part sa pensée institue toujours des idéalités, par ailleurs sa praxis suit ces idéalités. L'humanité spirituelle est cette vie pour et par les idéalités. Aussi faut-il reconduire la vie humaine au maximum d'idéalité et tel est le sens de la phénoménologie comme éthique.

Cela implique comme *point de départ* une *factualité naturelle*, à partir de laquelle l'homme est lié aux idéalités. L'existence naturelle de l'homme est, chronologiquement, sa première forme de vie et il ne pose d'ailleurs d'idéalités que depuis elle, en étant imprégné d'elle. Si le monde se donne *d'abord* comme somme d'objets c'est parce que

²¹ On peut repérer une certaine ambiguïté des concepts d'*esprit* et de *spiritualité* dans ces textes de Husserl. Tantôt ils correspondent à un domaine de vécus – configurant une dimension spécifique de l'homme se séparant de la nature, telle que Husserl a pu l'analyser dans la *Troisième section des Ideen II* (*Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Zweites Buch*, éd. M. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 173 à 302 ; *Idées directrices pour une phénoménologie...*, *Livre II : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. Eliane Escoubas, Paris, PUF, Epiméthée, 1982, p. 245 à 405.) – tantôt ils sont la dimension des essences. Mais cette ambiguïté n'est qu'apparente, et il faut comprendre que la spiritualité des essences ne peut être saisie que par la spiritualité de l'homme. Seul le même terme peut signifier ces deux dimensions étroitement apparentées.

la praxis naturelle, dans un premier temps, appréhende ainsi le monde, et si l'homme revient toujours à l'interprétation selon l'objectivité c'est parce que l'approche naturelle a été la première et est constamment retenue comme telle. Il faut même considérer la naturalité comme instituant d'idéalités car elle est une interprétation du monde : poser ce dernier sur le modèle de l'objectivité, c'est le penser, c'est déjà l'idéaliser. Mais cela nous conduit à distinguer rigoureusement le *point de départ* de l'*origine*, en caractérisant le premier comme simple factualité et la seconde comme idéalité pure, toujours sous-jacente à la naturalité et fondatrice. L'homme présente toujours l'idéalité originaire et fondatrice, le philosophe est celui qui la met pleinement en lumière. La philosophie se fait éthique lorsqu'elle rappelle l'idéalité originaire et fondatrice hors de l'oubli dans lequel la naturalité l'a fait tomber. Et la philosophie, notamment la phénoménologie, est éthique lorsqu'elle pense en idéalité la naturalité elle-même en décrivant, par la raison, les vécus (notamment de perception) qui posent l'objectivité. L'éthique est ainsi l'articulation de la naturalité et de l'idéalité. Elle est donc la rencontre de toutes les dimensions humaines, rencontre qui n'est possible que dans un rapport à l'idéalité.

Les textes éthiques de Husserl considèrent également cette factualité comme étant la culture elle-même, c'est-à-dire la communauté prolongeant sa vie, dans laquelle toute subjectivité incarnée vient au monde et qui la précède donc. La subjectivité est ainsi motivée par cette culture, et notamment par ses valeurs. Aussi la subjectivité est-elle ici essentiellement passive et tel est le sens de toute factualité culturelle. Le sujet philosophant, comme n'importe quel autre individu, vit passivement cette culture, imprégné de valeurs qui s'imposent à lui comme de simples faits. Mais le philosophe est surtout celui qui pense en idéalité la communauté, qui interroge l'essence de la communauté humaine, à partir de telle ou telle société factuelle, jusqu'à penser l'essence même de toute communauté. Je dois me retenir d'accomplir toute société existante ou ayant existé dans le monde, je dois suspendre mon adhésion à chacune d'elles, jusqu'à m'efforcer de saisir un sol identitaire à toute communauté, qui pourra être tenu (sans exclure la nécessité de relancer constamment l'analyse) comme la communauté dans son essence même. Le philosophe, depuis une société factuelle, pense la communauté dans son idéalité. C'est là le devoir du philosophe, mais c'est ainsi qu'il la fait vivre, car une communauté, même dans sa factualité, ne vit que de son rapport aux idéalités.

L'éthique de la phénoménologie, la phénoménologie comme éthique est l'effort d'articulation de la factualité aux idéalités de sens. Cet effort n'est que la ré-institution d'une évidence mais l'humanité dans son histoire a tendance à l'oublier, car elle vit sans la considération de son rapport réel à ces idéalités. La phénoménologie éthique est ainsi la question même de cette articulation, elle révèle que l'homme n'est homme que dans ce rapport aux essences. Par ailleurs la phénoménologie éthique est la mise en œuvre effective de cette articulation que l'homme est porté à oublier. Si l'histoire est le

balancement entre naturalité factuelle et idéalité, l'éthique s'inscrit en elle mais comme la ré-institution de l'idéalité. On pourra toujours considérer que l'institution éthique d'idéalité est portée par l'historicité factuelle, mais une telle interprétation n'est possible que depuis une pensée visant l'idéalité. L'histoire est un sens que seule la pensée visant des essences peut mettre à jour. D'ailleurs la simple idée selon laquelle l'homme est tout entier porté par la facticité historique est une idéalité de sens. Ainsi n'y a-t-il d'histoire, c'est-à-dire de sens, que par l'éthique en tant que rappel de l'idéalité. L'éthique s'inscrit dans l'histoire qu'elle a instituée. L'éthique est donc une synthèse des dimensions de factualité et d'idéalité de l'homme, synthèse qui s'effectue dans la factualité mais en se fondant dans et par l'idéalité. La synthèse du factuel et du sens, du naturel et de l'idéalité a pour source nécessaire l'idéalité du sens.

II. L'éthique phénoménologique

L'ensemble de notre précédent propos pourrait contenir quelque ambiguïté en ce qu'il nous conduirait à une identification intégrale de l'éthique et de la phénoménologie, selon une synonymie des deux termes. Parler de phénoménologie éthique pourrait signifier que penser en idéalité la totalité des vécus humains serait une tâche éthique.

Une telle identification est possible, mais à la condition expresse de considérer la nécessité de penser les essences des vécus au sein d'un moment historique et culturel bien précis : la *Crise*. La phénoménologie est une éthique, seulement lorsque la culture européenne est dans la *Crise*. Le phénoménologue est un homme radicalement éthique quand il pense l'homme dans son essence lors d'un moment de la culture qui oublie les idéalités de sens. La *situation* dans laquelle le philosophe est pris rend donc la phénoménologie éthique ; que cette situation soit pensée par le phénoménologue n'annule en rien qu'elle soit la motivation de l'éthique. Souligner le caractère éthique de la phénoménologie en fonction d'une situation rend donc impossible l'identification intégrale de la phénoménologie et de l'éthique.

En outre, et les *Articles du Kaïzo* sont sur ce point absolument sans équivoque, l'éthique n'est pas la phénoménologie car elle n'est pas la science totalement a priori de l'ensemble des vécus humains mais seulement la science d'un domaine²². Le phénoménologue part toujours de factualités données qui, au-delà de leurs singularités, se regroupent en domaines communs selon des généralités qui sont déjà des institutions de sens tout en demeurant non thématiques comme telles. Ainsi les objets donnés dans le monde en tant que choses spatiales sont un de ces domaines, et la tâche du phénoménologue en tant qu'idéaliste pur est de penser en essence ce domaine en le reconduisant aux actes qui sont sa condition. Ceux-ci, par-delà leur multiplicité, ont une dimension commune : être des actes de perception. Si la phénoménologie husserlienne

²² *Hua XXVII*, op. cit., p. 20-21 ; tr. fr., p. 41.

abonde en descriptions d'actes perceptifs c'est parce qu'ils donnent l'objectivité première pour l'homme : les choses spatiales ; de la sorte le monde chosique spatial est pensé dans son essence. Contrairement à ce qu'on a trop souvent dit sur Husserl, le domaine de la choséité n'est pas le seul champ d'intérêt pour le phénoménologue dans sa démarche. D'autres ensembles d'objectivité doivent être reconduits à leur essence qui est un certain type de vécus, et certaines régions peuvent d'ailleurs se révéler (lorsqu'on les pense ainsi dans leur essence) comme ne relevant pas, sur un plan ontologique, de l'objectivité. C'est le cas des *valeurs* ayant toujours sens pour la vie singulière ou communautaire des hommes. Elles composent bien un domaine que le phénoménologue pense dans son essence selon une démarche générale, formelle et totalement a priori qui reconduit les valeurs aux vécus qui les instituent. Le champ des valeurs, toujours lié à une vie humaine active, est le domaine de l'éthique que le phénoménologue doit penser. La phénoménologie se définit ainsi comme la pensée en essence de tous les domaines ayant sens pour la vie humaine, et l'éthique est un de ces domaines. Elle n'est donc qu'une partie de la phénoménologie et ne peut en rien être identifiée à elle. La phénoménologie, comme science absolument a priori de l'homme dans sa totalité, inclut en elle l'éthique en tant que science de la vie active de l'homme selon des normes.

Il faut donc comprendre qu'il y a, dans les *Cinq articles sur le renouveau*, un double usage et comme une double signification du concept d'*éthique*, que Husserl a clairement dans son esprit mais qu'il ne prend pas la peine de distinguer explicitement : 1) l'éthique – exactement comme dans le *Cours de 1908* – est une science particulière appartenant intégralement à la science universelle qu'est la phénoménologie mais ne pouvant dès lors se confondre avec elle, l'éthique est la science d'un domaine général (les comportements actifs de l'homme selon des normes et des valeurs qui ont sens pour lui) qui appliquera la démarche théorique du phénoménologue saisissant les vécus dans leur essence et les essences comme vécus ; 2) l'éthique est – c'est ce sur quoi nous avons insisté dans la première partie de notre travail et qui constitue l'originalité des *Articles du Kaïzo* par quoi ils anticipent sur les problèmes présents dans la *Krisis* – l'attitude du phénoménologue pur inséré dans un moment de l'histoire de la culture européenne dans lequel l'idéalité est très intensément reprise par la naturalité. Si l'éthique est aussi bien une *science* qu'une *attitude* pour le phénoménologue, ces deux sens, malgré leurs différences, ne peuvent être séparés, chacun alimentant l'autre mais plus particulièrement de telle sorte que l'éthique comme science est le soubassement de l'éthique en tant qu'attitude possible pour le phénoménologue. C'est le second des deux sens qui est essentiel dans les *Cinq articles sur le renouveau*, et si nous devons à présent thématiser l'éthique comme science ce sera en considérant comment elle peut avoir pour telos l'attitude du phénoménologue à l'égard de la culture dans sa *Crise*. Bref, il faut penser l'éthique afin d'être éthique en instituant le *renouveau*.

Il y a affinité entre ces deux sens de l'éthique et par là-même entre l'éthique et la phénoménologie, parce qu'il en va à chaque fois de la *raison*. La phénoménologie est

l'incarnation parfaitement aboutie de la raison phénoménologique, elle est pour Husserl son telos même : l'épochè et la description sont des usages de la raison, ou mieux les seuls usages adéquats de la raison philosophique, qui sinon, se perd dans l'ontologique ou le spéculatif. L'éthique, quant à elle, est le domaine de la raison pratique humaine dans lequel la raison détermine le vouloir pour fonder la volonté rationnelle qui fait de l'homme une subjectivité pleinement active, une *personne*. La raison, qui est l'essence même de l'homme, existe absolument dans la phénoménologie et dans l'éthique. Il faut ainsi comprendre la raison philosophique dans son aboutissement phénoménologique comme l'assomption totale de la raison pratique. Celle-ci est une dimension diffuse dans l'homme (car certains comportements authentiquement éthiques ne sont pas philosophiques ou phénoménologiques) qui s'accomplit pleinement dans la phénoménologie. Ceci implique, et nous devons éclairer ce qui pourrait encore apparaître comme un paradoxe, que la raison philosophique – lorsqu'elle se fait phénoménologie, c'est-à-dire lorsqu'elle se déploie dans sa dimension purement théorique – est vie active au sens où la plus authentique des vies actives est la vie théorique.

D'une part l'éthique pure, en tant que science a priori de la vie active de l'homme, fondera une *morale empirique* car les principes qu'elle fournit pourront être appliqués à la vie effective de l'homme²³, et on retrouvera ici l'articulation de la factualité et de l'idéalité. D'autre part, et plus essentiellement, l'éthique pure sera la condition du *renouveau* en ce que le nouveau incarnera la pure activité du comportement éthique. Nul n'est plus éthique que celui qui veut réinstaurer l'idéalité du sens pour une humanité qui se perd dans des idéalités ayant abandonné le sens de l'idéalité, et pour cela il est nécessaire de saisir phénoménologiquement l'essence du comportement éthique dans sa généralité, aussi bien pour l'individu (et c'est le sens des développements du *Troisième article*) que pour la communauté (que Husserl thématise dans le *Quatrième article*).

A. L'éthique de la personne

Le domaine éthique est l'ensemble des comportements humains résolument actifs. Aussi Husserl le détermine-t-il négativement comme exclusion totale de toute vie où l'homme serait mû passionnellement²⁴. De tels comportements adviennent en l'homme, ont sens pour sa vie, mais sont écartés de l'éthique phénoménologique en tant que science précise délimitant sa région propre. C'est d'ailleurs la vie passive dans son ensemble qui n'intéresse pas l'éthique phénoménologique. Ainsi, en soutenant une position très proche de Fichte et vraisemblablement inspirée de lui²⁵, Husserl considère

²³ *Hua XXVII*, op. cit., p. 20 ; tr. fr., p. 41.

²⁴ *Hua XXVII*, op. cit., p. 24 ; tr. fr., p. 44.

²⁵ Notamment dans les *Conférences sur la destination du savant (1794)*, tr. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1980, p. 88, ainsi que dans le *Système de l'éthique selon les principes de la Doctrine de la science*, tr. Paul Naulin, Paris, PUF, Epiméthée, 1986, p. 190 à 197. Husserl a particulièrement souligné la

l'humanité adamique comme totalement passive et motivée par la seule paresse au point de relever du mal²⁶. Le péché originel n'est pas un acte privant l'homme d'une vie heureuse, c'est cette vie qui est en elle-même le mal parce qu'elle est passive et génère ainsi le péché. Celui-ci est originel car il appartient à la forme originaire de l'humanité qui est mauvaise dans son originarité même puisqu'elle est passive. Une telle interprétation, absolument philosophique et rompant avec toute tradition religieuse ou théologique, a un sens théorique chez Husserl en tant qu'elle est l'exclusion de la vie passive hors du domaine de l'éthique pensée encore comme science. Ceci souligne une nouvelle fois les statuts respectifs de l'éthique et de la phénoménologie. Celle-ci comme science a priori de la totalité des vécus impliquera en elle l'analyse des vécus passifs (tels que la jouissance esthétique²⁷) ou celle du mélange d'activité et de passivité (comme c'est le cas dans la vie perceptive ou imaginative), alors que l'éthique n'est que la science a priori des vécus absolument actifs n'impliquant aucune trace ou possibilité de passivité. A ce titre l'éthique n'est qu'un domaine de la phénoménologie, inclus en elle. Toutefois, formellement, c'est-à-dire indépendamment des contenus qu'elle analyse, la phénoménologie relèvera de l'éthique car elle sera une attitude résolument active, au point de considérer que l'analyse des vécus passifs est, en tant qu'analyse eidétique, une pure activité.

Positivement la sphère de l'agir pur est l'ensemble des actions libres de l'homme qui le définissent comme une *personne*²⁸. L'éthique est la science a priori de la personne, et doit donc fonder formellement la personne en tant que source d'un agir pur et libre. La personne agit par soi-même et « depuis son centre-moi »²⁹. Le comportement d'un sujet référentiel à son *centre-je* est une action libre, et le sujet dont les actes ont pour source le *centre-je* est la *personne*. Bref, le *centre-je* fonde a priori la personne. Le *centre-je* est le *point-source* de toute ma vie, à partir de quoi toute chose se donne pour moi. Il est aussi la source de différenciation entre l'apparition des choses externes et celle de mon corps propre. En effet toute chose peut indéfiniment s'éloigner de moi (c'est-à-dire de mon *centre-je*) jusqu'à disparaître, alors que mes organes s'éloignent et se rapprochent du *centre-je* mais sans pouvoir se séparer de lui. Il y a ainsi une unité de mes organes qui est structurée par le *point-je* en tant qu'il est leur

proximité de sa pensée à la philosophie de Fichte dans les trois leçons de 1917, intitulées : *L'idéal de l'humanité selon Fichte* (in *Hua XXV, Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, éd. Thomas Nennon et Hans-Reiner Sepp, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987, p. 267 à 293 ; tr. Hicham-Stéphane Afeissa, in *Philosophie*, n° 90, 2006, p. 11 à 32). Leurs idéalismes respectifs les placent dans un voisinage philosophique. Cependant Husserl est toujours demeuré extérieur et hostile à toute démarche spéculative et déductive : la *Doctrine de la science*, quelle que soit sa version, ne peut donc être la phénoménologie. En revanche Husserl est très sensible à la philosophie populaire de Fichte : la dimension qu'elle contient est la sienne. C'est pour les hommes (nous le verrons ultérieurement) que l'éthique est pensée. Husserl reprend donc à son compte l'idéal fichtéen de la *vocation du savant*.

²⁶ *Hua XXVII*, op. cit., p. 34 et p. 44 ; tr. fr., p. 53-54 et p. 64.

²⁷ *Hua IV*, op. cit., p. 8 à 10 ; tr. fr., p. 30 à 33.

²⁸ *Hua XXVII*, op. cit., p. 24 ; tr. fr., p. 44

²⁹ Ibid. *Centre-moi* est la traduction de *Ich-Zentrum* par Laurent Joumier, nous préférons traduire par *centre-je*, comme dans l'ensemble de nos travaux.

centre, et qui est le sens de l'apparition du corps propre. Mon corps, organisé de la sorte autour du *point-je* peut ainsi être le support de l'expansion des sensations qui seront bien les miennes parce qu'elles auront pour source le *centre-je*. Celui-ci fonde l'unité de la personne dès sa vie corporante, parce qu'il est parfaite et complète identité. La multiplicité des sensations, mes différents organes dans la multiplicité de leurs déplacements sont référables au *point-je* absolument inaltérable et identique à lui-même. L'unité de la personne s'institue dès la vie de la perception, par l'identité à soi formelle du *point-je*. Par-delà l'altération de sa vie, le sujet a son unité et doit être considéré comme une personne à cause de l'identité à soi du *point-je*. Par cette unité fondée dans l'identité, le sujet est dans une autonomie, une liberté. Aussi le *point-je* est-il le fondement phénoménologique de l'éthique. Il y a donc éthique, du point de vue des champs de la connaissance, lorsque la vie de la subjectivité est référée à l'identité à soi du *centre-je*. Tout comportement que l'on interprète à partir du *centre-je-identique à soi* est institué éthiquement. Il faut ici entendre qu'une même dimension pourrait recevoir un tout autre sens. Ainsi les sensations peuvent, dans le champ même de la phénoménologie pure et a priori, être interprétées comme relevant de la passivité ; mais si on insiste sur le fait qu'elles parcourent le corps propre structuré par l'identité du *point-je* on fait de ce dernier leur source et on institue la subjectivité comme consistant en la personnalité libre et autonome. Bref, on est déjà dans l'éthique. Celle-ci est alors plus qu'un simple domaine, elle est la science de l'ensemble de la subjectivité à la condition de l'entendre comme essentiellement autonome, et cette autonomie – qui implique l'unité à soi de la subjectivité – a pour fondement l'identité à soi absolument formelle du *centre-je*.

Ici aussi le rapport à Fichte est patent. Pour l'auteur de la *Doctrine de la science* l'identité du moi est l'absolu qui se réalise pleinement dans l'éthique entendue comme effort de tout reconduire (soi-même comme le monde) à cette identité à soi³⁰. Mais un tel thème acquiert un sens et une portée propres dans le cadre de la pensée de Husserl. Celle-ci nous semble être aux prises avec une difficulté à propos de la caractérisation essentielle de la subjectivité. Cette dernière est – lorsqu'on insiste sur sa temporalisation originaire – *flux* fondamentalement altérant, mais elle est aussi – quand l'analyse formaliste se met en place – *ego-pôle* identitaire. L'enjeu est alors de savoir laquelle de ces deux dimensions fonde l'autre. Si parfois Husserl semble considérer l'identité du *pôle-moi* comme la simple fonction unitaire du flux altérant de la subjectivité temporelle au point d'en faire l'effet de celle-ci, à d'autres moments c'est le *pôle-moi* qui est la source même du flux altérant qui n'a d'unité que par l'identité de l'égoïté formelle. La phénoménologie husserlienne nous paraît prise dans l'irrésolution de ce balancement, qui ne peut être satisfaisante. Les textes sur l'éthique, inspirés par la philosophie populaire de Fichte, constituent une possibilité de sortie de cette hésitation. En privilégiant les actes fondés dans et par le *centre-moi* ils définissent la subjectivité

³⁰ *Conférences sur la destination du savant*, op. cit., p. 39 à 42.

comme essentielle identité à soi. La difficulté conceptuelle au cœur de la compréhension de la subjectivité est ainsi résolue. La subjectivité altérante n'est pas une dimension éthique, et il est d'ailleurs évident qu'elle relève de la passivité. Elle ne laisse pourtant pas indifférent le phénoménologue, ce qui signifie que l'éthique demeure une partie de la phénoménologie et que la difficulté quant à l'interprétation du sens originaire de la subjectivité n'est pas tranchée. Par ailleurs si le phénoménologue, pris dans la difficulté de la Crise, doit être dans une attitude résolument active et donc éthique, il n'en devra pas moins intégrer les dimensions de la subjectivité altérante et passive. Ce sera alors peut-être – mais nous réservons encore la possibilité de ce développement – l'authentique possibilité de résoudre la difficulté qui parcourt la détermination ultime de la subjectivité.

L'activité libre fondée sur l'identité à soi implique la réflexion³¹. Celle-ci est en effet un *retour sur soi* qui institue nécessairement l'identité. Par ailleurs la réflexion, dans sa dimension intellectuelle, peut saisir la différence entre ce qui vient authentiquement de moi et ce qui n'a qu'une origine extérieure, afin de me permettre de vivre en fonction de moi seul³². La réflexion peut donc tout reconduire au *centre-je*, jusqu'à établir que même un objet externe n'a de sens que par moi et le pôle d'identité que je suis.

Toutefois dans les *Articles du Kaïzo* Husserl insiste sur le fait que la réflexion est une évaluation : dans le domaine éthique la réflexion porte sur des valeurs, qu'elle doit rigoureusement juger. Cette question que nous avons déjà considérée dans le paragraphe précédent, doit être à nouveau examinée. L'homme en tant que subjectivité spirituelle pose des valeurs qui, par leur dimension spirituelle même, portent l'homme dans sa vie. La praxis humaine n'est jamais aveugle mais toujours animée par des valeurs instituées par son esprit. Telle est, pour Husserl, la rationalité partagée par toute l'humanité et pas seulement par la culture européenne. Elle suppose que les valeurs soient elles-mêmes rationnelles, qualité qu'elles ne peuvent avoir qu'à la condition d'être absolument évidentes et de pouvoir ainsi être saisies dans leur parfaite évidence. La dimension rationnelle dans le domaine éthique contient ainsi deux niveaux : 1) une raison *pratique* dans laquelle la volonté est rationnelle en tant qu'impulsée par des valeurs ; 2) une *raison pratique* dans laquelle c'est la dimension théorique de la valeur qui importe, où c'est l'évidence de la valeur qui peut impulser la praxis. Pour Husserl la deuxième dimension est la plus essentielle : si l'homme ne vit que par des valeurs, ce sont les valeurs qui font sa vie et leur dimension pensante doit être réfléchie et être fondée en évidence.

La raison pratique implique alors un *effort*³³ : elle est une vie selon l'effort, dans et par l'effort, qu'il faut entendre à un double niveau. L'effort est, primordialement, celui

³¹ *Hua XXVII*, op. cit., p. 23; tr. fr., p. 44.

³² *Ibid.*

³³ *Hua XXVII*, op. cit., p. 25 ; tr. fr., p. 45.

de la saisie en évidence de la valeur. Cette dernière doit être fondée en une vision évidente que seul un effort théorique permet de rejoindre. Par ailleurs l'effort sera celui de la praxis elle-même qui s'efforcera de vivre selon l'évidence de la valeur en se conformant à la valeur la plus évidente³⁴. Un tel *effort positif* s'accompagnera d'un *effort négatif* qui aura pour sens de s'éloigner d'une non valeur ou d'une valeur ne possédant pas d'évidence absolue³⁵. Cette pensée de l'effort est celle du devoir au sens où l'on *doit* faire l'effort de rejoindre théoriquement et pratiquement l'évidence, mais aussi au sens où l'évidence nous oblige et nous conduit à faire l'effort pour aller vers elle.

L'effort de la subjectivité rationnelle théorico-pratique à l'égard des valeurs, les fonde dans leur essence même, en tant que système hiérarchisé. Ainsi que nous le disions plus haut, une valeur a toujours plus de valeur qu'une autre en tant que je fais l'effort pour la rejoindre et rejoindre celle-ci plus qu'une autre. Le *plus* que possède une valeur dans son rapport à une autre provient fondamentalement, pour Husserl, de son évidence théorique absolument indubitable. Aussi s'agit-il bien de faire l'effort de rejoindre théoriquement et pratiquement la valeur se donnant en pleine évidence. De cette façon la subjectivité parvient à un accomplissement de soi qui est le telos de la vie éthique. Il est l'accomplissement de l'humanité elle-même car, en tant que pleine et complète réalisation des facultés intellectives et pratiques, il est *bonheur*³⁶. La vie éthique est recherche de la vie heureuse qui est accomplissement de toutes ses facultés par un homme. Précisons qu'une telle réalisation équivaut à l'identité à soi. Avoir pleinement réalisé ses facultés c'est être dans l'identité à soi car leur réalisation n'a pas d'autre sens que leur institution comme étant bien les miennes. Un tel telos apparaît donc nécessairement et évidemment comme valeur suprême : la vie bienheureuse, qui est la vie bonne, se donne théoriquement pour le sujet éthique comme la plus haute des valeurs, et ainsi fera-t-il l'effort pratique de la réaliser.

Cette idée de l'accomplissement de soi comme valeur suprême et absolue est tout d'abord *idéal de perfection personnelle absolue*³⁷ qu'il faut alors comprendre, en un sens mathématique, comme une *limite absolue*³⁸, norme suprême qui se donne ainsi pour moi et que je cherche à atteindre car elle est l'idée de la totale réalisation de soi par la raison. Cette idée de l'humanité réalisée est l'idée de Dieu. S'il y a une pensée de Dieu dans la phénoménologie husserlienne, elle a sens en tant qu'idée d'une humanité réalisée. Dieu est l'*homme idéal*³⁹, figure idéale dans laquelle l'humanité voit sa propre réalisation et qu'à ce titre elle s'efforce d'atteindre. Si l'éthique culmine dans son rapport à Dieu c'est parce que l'éthique est vie humaine en vue de sa réalisation qui se

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ *Hua XXVII*, op. cit., p. 25 ; tr. fr., p. 46.

³⁷ *Hua XXVII*, op. cit., p. 33 et p. 36 ; tr. fr., p. 53 et 55.

³⁸ *Hua XXVII*, op. cit., p. 33; tr. fr., p. 53.

³⁹ Ibid.

pose un idéal de réalisation qu'elle nomme Dieu. Dieu est l'état réalisé de l'homme, institué par l'homme qui désire sa propre réalisation. L'idée de Dieu est ainsi « le moi authentique et véritable »⁴⁰, comme identité absolue à soi que l'homme sait être justement par l'identité de Dieu et qu'il s'efforce d'atteindre par cette même idée. Il n'y a pas ici un athéisme vulgaire, pas plus qu'une théologie, mais une pensée de Dieu dans le cadre de l'éthique c'est-à-dire de l'homme comme moi identique à lui-même⁴¹. Si le sens de l'éthique est, pour l'homme, l'institution de l'égoïté dans sa parfaite identité à elle-même comme personne, elle s'accomplit par l'idée de Dieu comme idéal de l'identité du moi.

Toutefois, l'idéal de cette parfaite réalisation de soi demeure un idéal, une norme à atteindre mais qui n'est pas effectivement réalisée. Ainsi l'homme vit-il dans un effort d'accomplissement toujours repoussé qui conduit au renouvellement de cet effort. La vie éthique réelle n'est qu'un *effort* d'accomplissement de soi. Cette vie réelle n'en doit pas moins être pensée comme un idéal, mais *relatif*⁴², qui n'est pas l'idée de la vie absolue mais seulement la « meilleure possible »⁴³. Elle n'aura donc pas d'achèvement et sera infinie, d'autant plus que si elle a un sens pour *une* personne elle en a encore plus pour l'humanité entière. Le sujet éthique s'efforce alors perpétuellement de vivre selon des normes évidentes, à la fois en les pensant et en se conformant pratiquement à elles. Cette vie éthique réelle dans l'effort contient en elle des états qui sont autant d'affects, parfois de plénitude mais aussi de souffrance. Le sujet éthique est celui qui, éprouvant son incapacité à rejoindre l'idéal de vie parfaitement achevée qui se donne en évidence pour lui, éprouve sa *culpabilité*⁴⁴ dans laquelle il n'a pas à s'abîmer mais qui doit être la possibilité de renouvellement de sa vie selon le devoir. Il faut comprendre la vie éthique réelle comme domaine des affects que le phénoménologue peut néanmoins saisir en évidence. Précisons d'ailleurs que la vie éthique réelle est bien un *idéal* pour Husserl, d'une part parce qu'elle est justement pensable dans son essence et par ailleurs parce qu'elle est bien une norme pour le sujet. Il ne s'agit pas en effet d'interpréter la vie éthique réelle, dans son inachèvement, comme une déchéance par rapport à la norme suprême de parfait accomplissement de soi. Cette vie progressive, sans cesse relancée et jamais achevée est ce que le sujet éthique doit vivre. Il faut arriver à entendre qu'elle est l'idéal le plus authentique parce que c'est elle qui se vit dans l'immanence de la subjectivité.

⁴⁰ *Hua XXVII*, op. cit., p. 33-34, tr. fr., p. 53.

⁴¹ En déterminant la religion et plus particulièrement la question de Dieu dans le cadre de l'éthique, Husserl s'inscrit dans un courant de pensée traversant les temps modernes. On rencontre en effet une position semblable dans la *Dialectique de la raison pratique* et dans *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant, dans la *Méthode pour la vie bienheureuse* de Fichte (à laquelle Husserl, sur cette question, se réfère explicitement dans ses leçons sur *L'idéal de l'humanité selon Fichte*, op. cit.) et jusque dans un grand nombre de textes de Tolstoï.

⁴² *Hua XXVII*, op. cit., p. 34 ; tr. fr., p. 53.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Hua XXVII*, op. cit., p. 38 ; tr. fr., p. 57.

Or qu'est-elle d'autre qu'une altération à soi ? Elle n'est elle-même que passage d'un état à l'autre, oscillation entre l'impression d'un accomplissement et réalisation d'un échec. La vie éthique n'est alors que l'effort de continuer de vivre dans l'épreuve de l'altération interne de soi. Au plus profond de la subjectivité, c'est-à-dire dans sa vie éthique, le moi vit l'altération de sa propre vie dans le passage en continu de ses propres états internes. Mais c'est alors la signification de l'éthique qui se renverse. Elle nous est tout d'abord apparue, à partir des propos explicites de Husserl, comme l'institution de l'identité à soi de la subjectivité contre la dimension de flux altérant qui peut pourtant aussi la caractériser. On pourrait prolonger encore cette interprétation en considérant que le sujet, ne pouvant rejoindre cette identité à soi, vit dans une déchéance par rapport à l'éthique : la vie éthique serait une vie insuffisamment éthique et c'est pourquoi l'idéal n'est que *relatif*. Mais il nous paraît possible et nécessaire d'accomplir un pas supplémentaire de compréhension, car il s'agit bien d'un idéal auquel ma vie doit se conformer. La vie éthique est vie selon une norme, et celle-ci est fondamentalement celle d'une vie qui ne cesse de rechercher l'évidence. Le vrai idéal n'est pas une évidence obtenue, mais l'effort perpétuel de la rechercher en ne l'obtenant à chaque fois que partiellement. L'idéal authentique n'a alors pas d'autre sens que de devoir vivre dans l'immanence de son altération à soi. Ainsi l'indétermination quant au sens de la subjectivité n'est pas tranchée par la réflexion éthique, elle demeure. Ou mieux, si l'interprète doit s'efforcer de la résoudre c'est en affirmant, au niveau même de l'éthique, un primat de l'altération et du flux. Si la subjectivité est fondamentalement flux, et si l'éthique consiste à assumer la subjectivité, elle ne peut être qu'assomption du flux. Telle est, au bout du compte, la signification de l'effort qui est le sens même de l'éthique.

B. L'impératif catégorique phénoménologique

La vie éthique consiste donc à vivre selon des valeurs qui sont des principes spirituels et rationnels. Essentiellement, ces normes sont toujours mieux fondables en évidence, le devoir authentique consiste ainsi à s'efforcer de saisir toujours plus essentiellement ces valeurs. Une telle saisie est une vision évidente. Le devoir éthique consiste donc à donner une vision évidente de la valeur, ou plus précisément une vision toujours plus évidente des valeurs. Un tel devoir Husserl l'exprime dans *sa* formulation de l'impératif catégorique :

« Mène une vie que tu puisses légitimer de part en part par une vision évidente, une vie issue de la raison pratique »⁴⁵.

⁴⁵ *Hua XXVII*, op. cit., p. 36 ; tr. fr., p. 55

L'exigence éthique repose, comme chez Kant, sur la raison pratique, mais celle-ci est essentiellement *raison*, c'est-à-dire activité de pensée qui culmine dans une *vision évidente*. Or cette dernière est nécessairement la saisie de l'essence, qui implique que l'on connaisse dans son essence chaque comportement humain. La saisie en évidence de la valeur portant une forme de vie n'est possible qu'à la condition de connaître l'essence de cette forme de vie. Chacune a sa valeur propre déterminable par son essence. La vraie valeur d'un comportement est celle qui est conforme à l'essence de ce comportement ; en connaissant cette essence, la valeur se donnera et la vie elle-même ne pourra que la suivre. Le devoir éthique consiste donc à penser l'essence de chaque forme de vie. L'éthique en appelle à la pensée de l'essence de toutes les formes de vie, ce qui signifie qu'elle en appelle à la phénoménologie comme science a priori de la totalité des formes de vie pensées dans leur essence. On ne peut être rigoureusement éthique que par la phénoménologie. Husserl suggère ainsi que chaque homme, dans sa forme de vie singulière, soit capable de la penser dans son essence. Ainsi doit-il suspendre l'effectivité de sa forme de vie et son accomplissement pour la penser eidétiquement, afin de poser la valeur qui la porte et doit la porter. A partir d'un tel effort de pensée, la vie fondée dans son essence pourra alors reprendre en ayant acquis un caractère éthique. Pour que celui-ci perdure, la nécessité d'une réévaluation se présentera à tout moment. Mais cela signifie surtout que la phénoménologie est l'accomplissement de l'éthique. Nous avons déjà établi que le devoir ultime et culminant est celui de penser toujours mieux en évidence les essences, les valeurs. Bref, l'authentique devoir est celui de la pensée, qui ne peut être que la phénoménologie. Husserl, en reprenant un lexique kantien, parle de raison pratique, mais pour lui l'essentiel, répétons-le, repose dans la raison. C'est elle qui guide et qui porte la praxis, il faut ainsi insister sur sa rationalité qui ne peut être liée qu'à la saisie des essences et par là-même à la phénoménologie. Celle-ci délimite l'éthique et montre que, dans son essence, elle ne peut que s'adosser à la phénoménologie et culminer en elle.

En parlant de *raison pratique* et d'*impératif catégorique*, Husserl se réfère explicitement à Kant mais pour s'en démarquer. Le seul impératif catégorique n'est aux yeux de l'inventeur de la phénoménologie qu'un indice de vie éthique, mais assurément pas sa fondation réelle⁴⁶. Vouloir établir l'éthique par le seul formalisme a le mérite de l'instituer a priori en rompant avec tout empirisme, mais en se refusant à fonder son contenu. Celui-ci est l'essence de l'homme et seule la phénoménologie peut l'établir. L'impératif catégorique husserlien exige de remonter à l'essence de l'homme qui, lorsqu'elle est saisie, est la possibilité de fonder rigoureusement l'éthique. La phénoménologie prétend fournir une essence de l'homme dans sa généralité, tellement générale qu'elle est capable de saisir dans son essence chaque forme de vie humaine. La valeur n'étant que l'expression de l'essence de chaque forme de vie, la phénoménologie peut donner en évidence les valeurs de chaque forme de vie, et de la sorte instituer

⁴⁶ *Hua XXVII*, op. cit., p. 41 ; tr. fr., p. 60.

rigoureusement l'éthique⁴⁷. L'homme doit vivre selon des normes évidentes que seule la phénoménologie peut fonder. Elle est donc bien condition de possibilité de l'éthique. Précisons néanmoins que Husserl ne prétend pas fournir une éthique préalablement instituée par la phénoménologie. Il s'agit plutôt de faire l'effort de penser dans son essence chaque forme de vie. Chaque homme doit savoir qu'une valeur le porte et que cette valeur doit toujours être questionnée par lui-même dans son essence. Être éthique c'est tenter de saisir la valeur même de mes comportements. Aussi le comportement éthique est-il par excellence l'effort de saisie en évidence de l'essence qui me porte, le comportement éthique accompli est l'attitude de pensée tournée vers l'essence de l'homme. Ainsi nul n'est plus éthique que le phénoménologue. La phénoménologie est la réalisation de l'éthique, qui implique au bout du compte de demander à chaque homme qu'il se fasse phénoménologue. L'éthique de la phénoménologie, dans sa culmination par la reformulation de l'impératif catégorique, abolit ainsi toute morale de l'efficacité en exigeant de toujours penser la signification de chacun de mes comportements. Être éthique ne consiste pas à répondre à l'urgence immédiate de l'action, mais à s'efforcer de penser l'essence, et ce n'est d'ailleurs qu'ainsi que notre praxis aura un sens.

L'impératif catégorique husserlien est universel, autant que l'impératif catégorique kantien. Mais alors que l'universalité de ce dernier est fondée dans le formalisme, celle de l'impératif catégorique phénoménologique s'établit dans le contenu de chaque valeur. Si, comme chez Kant, l'impératif catégorique résonne dans la conscience de chacun, chacun a son impératif catégorique particulier, déterminable dans son évidence parce que sa valeur est reconductible à l'essence de la forme de vie de chacun que la compréhension de l'essence générale de l'homme permet de déterminer⁴⁸. Aux yeux de la phénoménologie l'impératif formel laisse indéterminé le type d'action entreprenable par le sujet, au point de rendre possible la légitimation d'à peu près n'importe quelle action y compris celle qui, lorsqu'elle se réalise, pourra apparaître comme non éthique⁴⁹. Agir par devoir ne garantit pas la moralité de l'action et donne la possibilité d'une équivalence de tous les comportements. Avec l'éthique phénoménologique et son

⁴⁷ *Hua XXVII*, op. cit., p. 40 ; tr. fr., p. 59.

⁴⁸ *Hua XXVII*, op. cit., p. 42 ; tr. fr., p. 60.

⁴⁹ Cette insuffisance du kantisme est soulignée de façon récurrente dans la postérité phénoménologique lorsqu'elle s'est penchée sur le problème éthique. Le reproche est en effet formulé par Max Scheler (*L'éthique matérielle des valeurs*, tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 68 à 102), Hans Jonas (*Le principe responsabilité*, tr. J. Greisch, Paris, Cerf, 1992, p. 128-129) et Hannah Arendt. Cette dernière est, sur cette question, la plus virulente lorsque, dans *Eichmann à Jérusalem* (tr. Anne Guérin et Michelle-Ère Brudny-de Launay, Paris, Gallimard, 1991, p. 222 à 226), elle souligne la possibilité pour le fonctionnaire nazi de se référer à la loi morale kantienne. Hannah Arendt montre que le simple infléchissement de la source de la loi (de la volonté générale à la volonté du *Führer*) n'annule en rien la référence au formalisme de la moralité. Au-delà des intentions de Kant, on peut affirmer que le formalisme peut s'accommoder de n'importe quelle source de la loi. Il ne s'agit absolument pas de dire que Kant serait une origine possible du nazisme, sa source intellectuelle, mais que le formalisme de l'éthique ne garantit pas la moralité d'un comportement. La détermination du contenu d'une valeur en référence à l'essence, par contre, le pourrait. Soulignons que ces déterminations de l'éthique en opposition à Kant trouvent leur origine, pas toujours avouée ou consciente, chez Husserl.

impératif catégorique propre, une hiérarchie des comportements est possible, en fonction du sens de chaque valeur. C'est ce qui se joue dans l'*Appendice II aux Articles sur le renouveau*⁵⁰. Husserl établit que chacun a sa propre forme de vie, portée par sa valeur propre et que chacun peut connaître et saisir cette valeur et agir par devoir en suivant l'orientation de cette valeur. Mais de la sorte chaque individu pourrait suivre n'importe quelle valeur y compris celle de l'adoration de l'argent ou du succès. Sans l'explicitier, Husserl dit que de tels hommes pèchent par l'absence d'évaluation de la signification des valeurs qui les portent. Même s'ils les connaissent, ont fait l'effort de les connaître et continuent de faire l'effort de vivre par elles, ils n'accomplissent pas l'effort ultime et authentiquement éthique qui est d'interroger sans cesse la signification et la portée de leurs valeurs personnelles. Agir par pur devoir ne garantit pas la moralité du comportement : l'agir n'est éthique que s'il pose sans relâche, par la pensée, le statut de sa valeur et de son essence.

L'éthique husserlienne conduit ainsi à la possibilité d'une hiérarchie des valeurs et des formes de vie. En elle la vie la meilleure sera celle qui se consacrera à l'évaluation permanente des valeurs en s'efforçant de les reconduire à l'essence. Aussi la vie la meilleure est-elle la philosophie en tant que phénoménologie. Sur cette question Husserl renoue avec la pensée grecque et se trouve plus proche de Platon et d'Aristote que de Kant. Toutefois, à la différence d'un penseur grec, Husserl semble considérer la possibilité pour chaque homme d'adopter l'attitude radicale qui s'incarne dans la phénoménologie. Ce n'est pas le phénoménologue qui pourra interroger la signification du comportement de chacun, mais chacun qui devra interroger l'essence de son comportement propre. La phénoménologie est alors une possibilité pour tous. Le phénoménologue n'est pas – tout au moins à propos de la question de l'éthique individuelle – un homme particulier, il est plutôt l'incarnation d'une attitude partageable par chacun. Si chacun doit interroger le sens de la valeur qui porte sa vie, chacun peut être phénoménologue. Husserl retrouve alors le principe d'une universalité éthique, mais qui se joue pour une forme de vie. C'est elle qui est universalisable.

Enfin, l'impératif catégorique phénoménologique nous permet de répondre définitivement au problème du rapport de l'éthique et de la phénoménologie. La vie éthique est vie active selon le devoir en référence aux valeurs. Elle n'est donc qu'une forme de vie parmi toutes celles que le phénoménologue interroge, elle n'est bien qu'un domaine de la phénoménologie. Toutefois ce devoir est fondamentalement celui de saisir les essences. La phénoménologie est ainsi l'accomplissement de l'éthique, son telos. La vie active selon les valeurs est essentiellement, pour Husserl, la vie interrogeant sans cesse les valeurs. Le devoir de l'homme, c'est-à-dire le devoir de l'humanité, est alors la phénoménologie ou se joue en elle. Le devoir de l'humain est le devoir de la pensée.

⁵⁰ *Hua XXVII*, op. cit., p. 96 et 97 ; tr. fr., p. 115 à 117.

C. L'éthique de la communauté

Dans le quatrième des *Articles du Kaizo* Husserl s'intéresse à l'*éthique de la communauté*⁵¹ qui est à entendre, elle aussi, selon deux significations étroitement liées : la science a priori de la vie humaine en communauté ; le devoir à l'égard d'une telle communauté, en elle et pour elle.

L'éthique de la communauté comme science ne se confond néanmoins pas avec l'ensemble de la phénoménologie de l'intersubjectivité. Cette dernière, en effet, pense d'abord le sens de l'apparition d'une autre subjectivité pour la mienne propre. A partir de cette détermination, la thématization d'une multiplicité de subjectivités en connexion (la communauté) est possible. Lorsque la phénoménologie pense la vie de la communauté, elle la reconduit à son essence mais dans une totale neutralité axiologique. L'éthique, en revanche, est la compréhension de la vie dans une communauté culturelle impliquant nécessairement le rapport à des valeurs⁵². L'éthique de la communauté comme science a priori est donc une espèce de la phénoménologie de l'intersubjectivité, possédant son domaine propre : la vie d'hommes liés dans et par une culture portée par les valeurs. Précisons que l'éthique ainsi déterminée n'est pas l'histoire car il ne s'agira jamais de considérer telle culture particulière, existant ou ayant effectivement existé dans le temps et l'espace, avec la tradition de ses valeurs spécifiques. L'éthique est science a priori formelle : elle questionne l'essence de la culture nécessairement portée par des valeurs. Ces dernières impliquent, bien sûr, une historicité, un déploiement dans le temps portant la culture, mais c'est bien une telle dimension que la phénoménologie pense pouvoir déterminer dans son essence. L'historicité de toute culture motivée par ses valeurs est un thème a priori pour le phénoménologue. Elle peut alors révéler une certaine passivité au cœur de la communauté humaine, motivée par des valeurs qui l'habitent, venant de son propre passé qu'elle retient. L'éthique de la communauté serait alors une science de la vie passive. La vie commune par les valeurs n'en implique pas moins un développement, une volonté de prolonger son état et ses valeurs. Du coup la vie éthique communautaire contient une large part d'activité, ne serait-ce que parce qu'elle est vie selon des valeurs que la raison pratique devra penser. Ainsi l'éthique de la communauté doit-elle être fondamentalement pensée, et c'est ce qui la distingue de l'éthique de la personne individuelle, comme un rapport d'activité et de passivité.

La communauté est composée d'individus qui vivent par elle en même temps qu'elle vit par eux. Les valeurs d'un individu sont celles qui parcourent toute une société dans son historicité ; mais ces valeurs communautaires ont été données par des individus et leurs choix personnels. Cet entremêlement d'individuel et de sociétal, de personne et de communauté implique que ce qui a été dit pour l'individu garde tout son sens à propos de la communauté. Avec Husserl la subjectivité qui s'individualise dans la personne et

⁵¹ *Hua XXVII*, op. cit., p. 43 à 59 ; tr. fr., p. 63 à 78.

⁵² *Hua XXVII*, op. cit., p. 48 ; tr. fr., p. 67.

qui, méthodologiquement, est d'abord analysée comme telle est, fondamentalement, altération à soi faisant donc nécessairement l'expérience de l'autre dans la communauté. Le sujet individuel vit toujours déjà dans la communauté, c'est à cause d'une plus grande simplicité dans l'analyse qu'on le considère d'abord dans son individuation mais sans jamais oublier que, réellement, il est d'abord dans la communauté et que sa vie communautaire est son essence originare. Les acquis théoriques concernant la personne individuelle doivent donc être repris pour la communauté car c'est en elle que ces dimensions se sont originarement constituées. Le *Troisième article du Kaïzo* ayant montré que chaque individu doit tendre vers la *vie bonne*, c'est-à-dire la vie fondée par des valeurs rigoureusement évaluées, le *Quatrième article* peut affirmer qu'il en va de même pour la communauté⁵³. Une vie en communauté des hommes sera nécessairement vie selon des valeurs que l'on doit suivre parce que notre devoir préalable a été de les penser dans leur essence. A ce titre il y a bien une éthique de la communauté qui, si elle possède une dimension passive par l'héritage des valeurs, n'en est pas moins primordialement active. En effet la communauté culturelle se développe⁵⁴, prolonge son propre état en s'efforçant de toujours mieux accomplir ses valeurs propres. Ainsi l'Europe, fondée par l'idéation philosophico-mathématique, réalise celle-ci en passant de l'institution du monde comme totalité chez les Anciens ou les Médiévaux à sa thématization comme absolue infinité chez les Modernes. Il y a, certes, un habitus qui prolonge une fondation mais aussi la volonté, à chaque fois nouvelle, d'une re-fondation. Par ailleurs la culture étant spirituelle parce qu'elle est fondée sur des valeurs, l'homme doit penser ces valeurs en faisant l'effort de les porter à l'évidence. Celle-ci ne pouvant jamais être assez pleine, l'effort de clarification qui relie la valeur à l'essence fondatrice doit être toujours activement réitéré. Le rapport aux valeurs impliquant un devoir actif à leur égard et la communauté culturelle étant fondée par des valeurs, elle contient une éthique nécessairement active.

L'éthique de la communauté, entendue ici comme éthique *pour* la communauté, doit s'accomplir par tous ses membres et donc par la communauté dans son ensemble. Essentiellement c'est cette dernière, en tant qu'elle est bien communauté, qui doit se fonder en fondant en évidence ses valeurs. Mais les formes d'existence des uns et des autres étant si multiples et variables, la tâche de penser les valeurs revient à ceux qui ont vocation de penser les essences, c'est-à-dire aux philosophes⁵⁵. Si tout individu, parce qu'il a sa vocation propre, est tourné vers ses valeurs propres qu'il peut d'ailleurs reconnaître, seuls ceux dont la vocation est de penser les valeurs peuvent reconduire celles qui portent la communauté à leur essence. Husserl est sensible à la multiplicité des formes de vie et à leurs rapports à chaque fois singulier aux valeurs spirituelles, tels que la plupart (à cause de leur lien trop immédiat à l'urgence de la praxis) se détournent de la

⁵³ *Hua XXVII*, op. cit., p.p. 46 ; tr. fr., p. 65.

⁵⁴ *Hua XXVII*, op. cit., p. 44 ; tr. fr., p. 63.

⁵⁵ *Hua XXVII*, op. cit., p. 54 et sq ; tr. fr., p. 73 et sq.

pensée de la valeur et que seule une espèce d'hommes peut être rigoureusement évaluatrice en pensant les valeurs dans leur essence : les philosophes. Ils composent donc une *classe* spécifique dont la tâche est d'accomplir l'éthique de la communauté. Si, pour l'éthique individuelle, le devoir de penser les valeurs concernait, à titre de possibilité, tout individu, pour l'éthique de la communauté seule la classe des philosophes est concernée. Mais cela n'abolit en rien, bien au contraire, la dimension universelle d'une telle tâche. Les philosophes sont bien ici les *fonctionnaires de l'humanité*⁵⁶, c'est-à-dire ceux dont la tâche précise est de refonder l'idéalité et plus particulièrement celle des valeurs spirituelles en les restituant à leur pleine spiritualité qui est idéalité. Ces valeurs étant celles de l'humanité c'est bien pour elle, dans son universalité, que le philosophe œuvre. Cette universalité assumée dans la singularité d'une condition prend tout son sens lorsque la culture est (presque) toute entière retenue dans la Crise. Quand les valeurs partagées sont – à cause du poids d'un héritage – celles de l'attitude naturelle, le devoir rigoureusement universel ne peut être que celui d'une classe. Le devoir éthique pour la communauté, au moment où la culture est en Crise, n'est assumable que par le phénoménologue. On peut ici à nouveau apprécier que la pensée toute théorique de l'éthique mise en place par le phénoménologue conduit celui-ci à assumer l'éthique. L'éthique dans son essence requiert son accomplissement qui, en tant que devoir de pensée, est la tâche de la phénoménologie. Celle-ci est le telos de l'éthique que seuls quelques uns devront accomplir.

La classe des philosophes est une *communauté des esprits* pour la *communauté culturelle*, s'apparentant à la communauté des *mathématiciens modernes*⁵⁷ qui, dans la multiplicité de leurs idéations, instituent une unité de pensée. La communauté humaine est faite de multiplicité et de divergences entre les différentes formes de vie et leurs valeurs respectives, qui s'affrontent d'ailleurs lorsqu'elles s'en remettent à la recherche de l'intérêt que favorise la praxis. Dans cette multiplicité et cette divergence il y a toujours un sol commun, une unité que les différentes perspectives n'envisagent peut-être pas mais qui est la condition de leurs rapports en même temps que ce qu'elles produisent⁵⁸. Il y a des volontés diverses et multiples dans la communauté mais par là-même une volonté commune. De la même façon que la personne individuelle possède son unité dans le *point-centre-je*, il y a une *unité de décision pour la communauté* que celle-ci ignore le plus souvent. Jusque dans leurs oppositions les multiples formes de vie sont réellement en rapport et possèdent donc une dimension commune qui est la valeur spirituelle fondatrice. La vie même en opposition est un sol commun spirituel. Cette valeur spirituelle commune et fondatrice, parce qu'elle est oubliée par la communauté humaine, doit être mise à jour et ne peut l'être que par la communauté des philosophes. Par l'acte d'idéation qui les spécifie ils peuvent, seuls, fonder le principe de toutes les

⁵⁶ Hua XXVII, op. cit., p. 53 ; tr. fr., p. 72.

⁵⁷ Hua XXVII, op. cit., p. 53 ; tr. fr., p. 72.

⁵⁸ Hua XXVII, op. cit., p. 45-46 ; tr. fr., p. 65.

valeurs ou s’efforcer de le fonder itérativement. Précisons néanmoins que cette unité des multiplicités des vies dans la communauté doit être pensée comme foncièrement multiple. Elle n’est pas une unité transcendant la multiplicité, un point identitaire au-delà ou en-deçà des multiplicités, capable de les réduire. Il faut comprendre cette unité comme immanente à la multiplicité, comme étant bien celle de la multiplicité. La communauté, en effet, n’est faite que de rapports foncièrement multiples, de telle sorte que c’est le rapport, en tant qu’il est le sens de la multiplicité, qui est l’unité. C’est le sens d’une telle unité du multiple que les philosophes, par la communauté qui est la leur (elle-même multiple), peuvent saisir. Le projet de Husserl est donc que la communauté des philosophes guide la communauté des hommes en fondant la valeur de sa volonté spécifique, une et multiple, une parce que multiple.

L’éthique de la communauté des philosophes pour la communauté humaine revêt ainsi une dimension politique, au point que l’on peut affirmer que son enjeu est politique. S’y dessinent en effet les questions les plus classiques de la philosophie politique : l’interrogation sur le meilleur régime politique, la place du philosophe dans la communauté humaine politique et sociale, ses rapports avec le pouvoir ainsi que la nature de celui-ci⁵⁹. Ce ne sont que des ébauches que Husserl nous propose et qu’il est par là-même difficile d’instituer rigoureusement, mais ces dimensions étant bien présentes on doit au moins les indiquer et tenter l’entame de leur thématization.

L’idée de la philosophie comme guide et fondation de et pour la communauté pourrait rapprocher le projet husserlien de la figure platonicienne du *philosophe-roi*. Pourtant Husserl n’en dit mot, signifiant ainsi que le modèle d’un homme, aussi parfait soit-il, guidant la communauté, n’est absolument pas le sien. Pour la phénoménologie il est nécessaire que l’instance fondatrice des valeurs spirituelles et de la volonté de la communauté soit elle-même communautaire, composée d’hommes rigoureusement égaux et se considérant mutuellement comme tels (Husserl parle à son propos de *communisme*⁶⁰), vivant dans la confrontation de leurs idéations respectives pour fonder toujours mieux l’évidence des idéalités. La communauté étant multiple et possédant une unité immanente à la multiplicité, la saisie d’un tel sens ne peut être accomplie que par une multiplicité unifiée dans sa multiplicité même : la communauté des philosophes. S’il n’y a pas *un* philosophe mais plusieurs c’est aussi parce que Husserl ne pense pas la possibilité d’instituer définitivement un sol de vérité des valeurs de la communauté. La saisie en essence des valeurs n’est jamais suffisamment évidente, elle est un effort sans cesse relancé qui implique une multiplicité des approches, la reconnaissance de l’insuffisance de ma position précédente ou actuelle en vue d’une pensée ultérieure éventuellement plus évidente et qui pourra être celle d’un autre penseur. La multiplicité

⁵⁹ Sur la question du politique chez Husserl, nous renvoyons aux ouvrages de Pierre Trottignon: *Le cœur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, Fayard, 1986 ; de Karl Schuhmann : *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1988 ; de Yves Thierry : *Conscience et humanité selon Husserl. Essai sur le sujet politique*, Paris, PUF, 1995.

⁶⁰ *Hua XXVII*, op. cit., p. 53 ; tr. fr., p. 72.

des voies de l'idéation pourrait alors être aussi importante que celle en jeu dans l'expérience ; dès lors quelle unité d'idéation pourra-t-elle instituer ? et par là-même quelle fondation de la communauté pourra-t-elle établir ? Ce sera l'effort d'idéation qui sera ici justement le fondement d'unité. Si la communauté des philosophes, jusque dans ses divergences, est instituante d'unité c'est parce qu'elle s'efforce de fonder en évidence les essences. Celles-ci sont d'ailleurs elles-mêmes multiples tout en partageant l'unité de leur dimension purement idéale. Les philosophes se rejoignent dans l'unité de l'institution d'idéalité. Aux yeux de Husserl il n'y a là, en ultime instance, aucune gratuité car l'homme vit selon des valeurs nécessairement tournées vers l'essence. Ainsi penser les essences c'est bien œuvrer universellement pour la communauté des hommes.

La communauté des philosophes, fondateurs de la communauté parce qu'ils pensent ses valeurs en idéalité, pourrait s'apparenter à une aristocratie, absolument pas liée à la force ou à la guerre ni à la lignée, mais à l'esprit. Il s'agirait d'une élite spirituelle qui, par ses mérites intellectuels, aurait toute légitimité à gouverner ou à guider un gouvernement. Mieux encore la compétence intellectuelle de tel homme les légitimerait à exercer le pouvoir ou à participer à son exercice. Les domaines étant multiples chacun des membres de cette élite aurait son domaine propre sur lequel il fournirait ses lumières utiles à l'administration de la Cité. On trouve ici une *république des experts* qui est au fond le sens de la technocratie. La question est alors pour nous de savoir si le projet husserlien fonde la technocratie ou est capable de légitimer philosophiquement cette forme contemporaine de l'aristocratie. Ce pourrait être le cas si ces experts étaient, à l'origine et au terme de leurs analyses, tournés vers les essences, si leur connaissance de tel domaine était celle de son essence, bref, si les technocrates étaient des phénoménologues. Or la simple compétence *technique* de tels experts interdit que leur intérêt soit orienté vers l'idéalité, leur savoir est ici seulement celui d'une praxis effective nécessairement fondée par la seule attitude naturelle. La technocratie relève toute entière de la Crise, elle en est même une des manifestations les plus exemplaires. Elle est donc totalement en dehors du projet husserlien.

Si celui-ci n'est en rien la légitimation d'une aristocratie (antique ou moderne) c'est parce que, fondamentalement, le philosophe n'a pas d'ambition de pouvoir. Si la communauté des philosophes peut s'apparenter à celle des meilleurs hommes parce qu'ils pensent la spiritualité de l'humanité, elle n'a absolument pas de vocation au commandement et à l'exercice du pouvoir et il est hors de question que, directement ou indirectement, elle possède le pouvoir politique. A la fin du *Quatrième article sur le renouveau*, Husserl différencie très précisément « la communauté de volonté portée par la simple autorité de la libre raison et par la classe des instruits » de « la communauté impériale, c'est-à-dire une communauté dans laquelle tous les sujets de volonté singuliers soient compris dans une centralisation de la volonté sous la forme d'une organisation par le pouvoir du commandement » et s'interroge sur la possibilité du « transfert » de la

première à la seconde⁶¹. La volonté de la communauté pensée par les philosophes peut-elle s'incarner dans la volonté de l'Etat ? La question est en fait double : peut-il y avoir transfert de la volonté de la société à la volonté de l'Etat ? Peut-il y avoir transfert de la pensée philosophique à la pensée de l'Etat ? L'enjeu n'est pas tant de savoir si les citoyens effectifs acceptent l'autorité souveraine de l'Etat parce qu'elle les représente, que de saisir la possibilité pour l'Etat de faire sienne l'idéalité essentielle qui porte la communauté et que les philosophes ont pu saisir. Le simple transfert d'une communauté à l'autre en sera la modification, attestant la différence entre la communauté politique et la volonté impériale et que l'une et l'autre ne peuvent être identifiées. La libre raison des instruits n'est pas une instance de commandement, et son autorité est celle de la raison, en rien celle de la contrainte. Par ailleurs les deux communautés sont des formes d'unité mais qui se révèlent totalement différentes. Celle de la communauté proprement dite doit être pensée comme unité de et dans la multiplicité : la communauté est fondamentalement multiple mais compose une unité immanente au foisonnement des formes de vie ; et seule la communauté des philosophes, parce qu'elle est aussi unité de et dans la multiplicité, peut la révéler. La communauté impériale, en revanche, est unité transcendant les multiplicités : elle part, certes, des multiples volontés mais pour les soumettre à une unité qui se détache d'elles ; que cette unité puisse se dégager de la multiplicité des volontés n'annule en rien qu'elle leur soit foncièrement transcendante. Alors que la pensée philosophique saisit la multiplicité constituante de la communauté, le pouvoir politique la dépasse. Le pouvoir politique est institution pratique d'unité pure, alors que la philosophie phénoménologique est saisie théorique de la multiplicité. Aussi le philosophe ne peut-il être homme de pouvoir, et ce dernier aura du mal à reprendre pratiquement ce qu'institue théoriquement le philosophe. Les liens *multiples* au cœur de la communauté composant une unité à même la multiplicité peuvent être transférés dans l'unité *une* du pouvoir politique de la souveraineté de l'Etat, mais en étant perdus. L'idéalité philosophique saisit la multiplicité de la communauté sociale et se tient en elle et non dans l'unité transcendante de l'Etat. Y aurait-il alors une totale incompatibilité entre la société pensée par le philosophe et celle maîtrisée par l'Etat ? Elle peut advenir, mais elle ne *doit* pas se réaliser, du moins aux yeux du philosophe qui sait que c'est par l'Etat seul, en tant que force de commandement, que l'humanité éthique bonne peut se réaliser. Ainsi le nécessaire rapport entre les deux, pensé et voulu par le philosophe, sera que l'instance politique soit à l'écoute de la pensée philosophique. Celle-ci possède une *autorité* à laquelle l'instance juridique et politique qu'est l'Etat doit se remettre. Il y a d'ailleurs une essence de l'Etat que l'Etat en acte ne peut saisir mais que doit comprendre le philosophe. L'Etat doit œuvrer en vue de la réalisation de l'éthique.

Il faut ainsi considérer que Husserl pense une limitation de la souveraineté de l'Etat par la pensée philosophique. Précisons notre propos : il ne s'agit pas d'y voir simplement un libéralisme politique, pour lequel la puissance de l'Etat est limitée par une force

⁶¹ *Hua XXVII*, op. cit., p. 57 ; tr. fr., p. 76.

factuelle sociale, fût-elle celle des libres penseurs⁶². Il faut plus profondément entendre que le pouvoir de l'Etat doit *se limiter* par l'écoute de la parole fondant l'idéalité. Celle-ci n'est absolument pas impériale, ce qui signifie qu'elle ne relève décidément pas du pouvoir et que c'est en cela que réside sa fonction politique. Le pouvoir politique ne peut être limité que par une dimension ne relevant pas du pouvoir mais ayant par là-même un sens et une portée politiques. L'autorité politique de la pensée est son non-pouvoir par sa dimension d'absolue idéalité. Le pouvoir, dans sa nécessité idéale pensée par le philosophe, est limité parce qu'il ne peut être fondé que par l'idéalité philosophique. La nécessité du pouvoir est une valeur pour la communauté que seul le penseur peut mettre à jour jusqu'à pouvoir fonder le pouvoir politique. Si la philosophie fonde le pouvoir politique elle limite son pouvoir en limitant sa souveraineté et son exercice effectif.

L'éthique husserlienne culmine donc dans une dimension politique ayant pour sens la limitation de l'Etat. Cela apparaît dans l'ultime dimension que Husserl dégage tout à fait à la fin du *Quatrième article sur le renouveau* : « laisser croître une communauté éthique sur le monde entier »⁶³. L'exigence éthique ultime que le philosophe met à jour est l'institution d'une humanité toute entière bonne, ce qui implique de dépasser les nations et par là-même les Etats qui à chaque fois, les incarnent. La pensée éthico-philosophique vise toujours une dimension au-delà de l'Etat, limitant sa souveraineté. Mais cette dimension n'est pas a-politique et Husserl ouvre la perspective d'un « Etat mondial »⁶⁴ vers lequel la préoccupation éthique doit être orientée. L'expression *Etat mondial* pourrait receler ici quelque contradiction puisque l'idée de l'Etat est liée (pour Husserl lui-même) à celle de nation, mais le propos signifie qu'une dimension politique liée à l'éthique doit être au-dessus et au-delà de l'autorité souveraine de l'Etat dans l'exercice de son pouvoir. Cette dimension, qui a pour fonction politique essentielle la limitation du pouvoir, ne peut être mise à jour que par l'éthique phénoménologique lorsqu'elle est devenue phénoménologie éthique.

L'éthique, qui possède une place éminente dans l'édifice de la phénoménologie husserlienne, doit y être définie comme la sphère de l'agir pur. Husserl la thématise résolument comme le domaine de l'activité déliée de toute passivité. Une vue générale de l'histoire de la pensée moderne peut nous conduire à distinguer en son sein deux interprétations de l'éthique. Pour un premier courant qui inclurait Spinoza, Heidegger et,

⁶² Cette intention politique est tout de même présente dans le propos de Husserl, elle est soutenue par une pensée du rapport du social et du politique dans lequel le premier est foncièrement multiple, possédant son unité en tant que *multiplicité*, alors que le second en tant que volonté impériale (propre à n'importe quel régime politique) est *unité*. Entre le *social* et le *politique* se jouent les rapports du *multiple* et de l'*un*, tels que le premier ne peut se résorber dans le second, même s'il est nécessaire que l'empire *un* exprime la communauté *multiple*. Les rapports entre l'empire et la communauté, l'un et le multiple, relèvent de la multiplicité. De la même façon que cette dernière a été pensée, dans le social, par les philosophes, elle sera pensée, sur le plan des rapports société-pouvoir, par les mêmes philosophes. Leur pensée est décidément celle du *multiple*, qui n'est pas celle de l'*un* du pouvoir impérial.

⁶³ *Hua XXVII*, op. cit., p. 58, tr. fr., p. 77.

⁶⁴ *Hua XXVII*, op. cit., p. 58. tr. fr., p.78.

dans un champ non philosophique, la psychanalyse, la vie éthique de l'homme est totalement passive : l'injonction du devoir, par exemple, n'est qu'appel auquel l'homme ne peut que répondre, porté qu'il est par des dimensions qui, pour des raisons différentes, l'excèdent. Pour un deuxième courant, auquel on doit rattacher Kant, Fichte, Sartre également, le domaine éthique est l'agir absolu de l'homme par lequel il affirme son humanité, rompant avec toute forme de passivité. Le devoir est alors ici la totale autonomie de l'humain dans laquelle il fait fond sur la dimension la plus propre de lui-même et dont il peut et doit disposer : son égoïté. Il est parfaitement évident que Husserl se rattache à ce second courant. L'éthique de la personne nous est bien apparue comme la pleine expression du sujet dans son identité à soi, et l'éthique *de* la communauté est l'assomption de la subjectivité universelle à elle-même. En outre l'éthique *pour* la communauté est bien l'affirmation du phénoménologue comme personne agissant de façon autonome dans la communauté au point qu'il peut conduire celle-ci à son autonomie. Nul n'est d'ailleurs plus libre que le phénoménologue accomplissant l'acte d'épochè par lequel il s'affranchit de tout préjugé, de tout pré-donné, bref de la naturalité foncièrement aliénante. S'il y a des comportements éthiques antérieurs au philosophe, dans lesquels l'humain est authentiquement autonome, c'est bien dans la philosophie en tant que phénoménologie que l'homme est absolument libre, s'affirmant radicalement.

Toutefois cette pensée de l'éthique comme autonomie radicale chez Husserl se sépare des théories classiques auxquelles on peut l'apparenter. Tout d'abord en ce que Husserl, contrairement à Kant ou à Fichte, ne pense pas l'éthique à partir du formalisme mais au niveau du contenu des valeurs portant les actes. L'éthique husserlienne est éthique des valeurs que l'individu et la communauté doivent déterminer essentiellement. L'homme éthique, dans sa pensée et sa volonté, est alors toujours en rapport aux valeurs en étant en permanence tendu vers leur accomplissement qui ne cesse pourtant de se dérober à lui. L'homme éthique n'est alors pas dans une identité à lui-même, car la tension ne cesse de l'altérer. L'éthique n'est donc pas l'institution d'identité pour la subjectivité qui, sinon, vivrait dans l'altération de son flux temporalisant. Elle est elle-même altération, et c'est ainsi qu'elle est l'assomption la plus propre de la subjectivité. L'homme éthique doit être pleinement sujet, vivant donc dans l'altération de soi. L'éthique demeure, avec Husserl, accomplissement de la subjectivité active, mais qu'il faut penser comme altération et modification.

Par ailleurs l'épochè ouvre à la description des vécus qu'il faut entendre, elle aussi, comme éthique. Or, elle s'efforce de saisir aussi les vécus passifs. Est-ce à dire que dans leur description le phénoménologue cesse d'être éthique ? Assurément non car l'acte de description est absolument actif, mais d'une activité qui inclura, à titre de contenu, la passivité. Si l'éthique est l'assomption de l'humain dans son essence elle doit inclure en elle la dimension passive de l'humain en la pensant dans son essence.