

# Annales de Phénoménologie

*Directeur de la publication :* Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et abonnements :*

Jean-François PESTUREAU  
37 rue Godot de Mauroy  
F 75009 Paris (France)  
e-mail: [franzi@club-internet.fr](mailto:franzi@club-internet.fr)

*Comité scientifique :* Bernard BESNIER, Gérard BORDÉ, Roland BREEUR, Jean-Toussaint DESANTI (†), Vincent GÉRARD, Raymond KASSIS, Pierre KERSZBERG, Albino LANCIANI, Carlos LOBO, Patrice LORAUX, René-François MAIRESSE, Claudio MAJOLINO, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDEMANGE, Pablo POSADA VARELA, Alexander SCHNELL, László TENGELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN, Wataru WADA

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

*Siège social et secrétariat :*

Gérard BORDÉ  
20 rue de l'Église  
F 60000 Beauvais (France)

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-9518226-5-0

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

**Annales  
de  
Phénoménologie**

**2004**

# Sommaire

<i>Le Centaure Joueur de Flûte</i>	7
STANISLAS BRETON	
<i>Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez F. Brentano</i>	17
ANTONINO MAZZÙ	
<i>Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl</i>	59
ALEXANDER SCHNELL	
<i>La conceptualisation husserlienne du temps en 1913</i>	83
BERNARD BESNIER	
<i>Musique et silence</i>	119
ALBINO LANCIANI	
<i>Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité</i>	155
MARC RICHIR	
<i>Le renouvellement éthique chez Husserl</i>	201
LAURENT JOUMIER	
<i>Psychologie et Phénoménologie (1903-1907)</i>	219
EDMUND HUSSERL	

# Le renouvellement éthique chez Husserl

## L'éthique husserlienne dans les *Cinq articles sur le nouveau* (1923-4)

LAURENT JOUMIER

La question éthique, telle qu'elle a d'abord été abordée par Husserl dans ses leçons de 1908-9, était traitée à la fois dans un renvoi constant à la logique, à la question de la connaissance, et dans un souci permanent de distinguer les deux plans, de ne pas réduire la rationalité éthique à un simple secteur ou à une simple application de la rationalité logique. D'un côté, l'idée d'une éthique pure formelle est défendue en référence au modèle de la logique pure formelle, mais d'un autre côté, les principes de cette éthique formelle devront être spécifiques et irréductibles. Il s'agit de montrer qu'il existe, en plus de la rationalité logico-théorique, une rationalité propre éthique, axiologico-pratique.<sup>1</sup>

Les articles de 1923-4 sur le nouveau<sup>2</sup> (*Erneuerung*), écrits pour la revue japonaise *Kaizo* et dans lesquels Husserl se propose d'exposer les grandes lignes de sa philosophie éthique, ne demeurent pas, quant à eux, dans cette perspective de comparaison (à la fois de rapprochement et de distinction) avec la logique. Il ne s'agit plus d'articuler deux secteurs de rationalité en faisant apparaître leur analogie et leur irréductibilité, mais plutôt d'envisager la quête de rationalité de manière unitaire. C'est la vie intentionnelle dans son ensemble (tant théorique que pratique, tant active que passive, tant individuelle que collective. . .) qui doit répondre d'elle-même, parvenir à une auto-clarification, en un mot accéder à la raison. La séparation entre différents secteurs de rationalité, nécessaire sans doute dans un premier temps, ne pouvait être que provisoire : en se développant depuis des points de départ distincts (la question de la connaissance, celle de l'action ou de l'évaluation), la quête de rationalité finit par s'unifier.

Il n'est pas étonnant que la problématique éthique, désormais étendue à la question du contenu *matériel* et non plus seulement des lois *formelles* de

1. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, *Husserliana* XXVIII. Ces leçons du trimestre d'hiver 1908/9 seront ensuite répétées deux fois, en 1911 et 1914, avec quelques modifications. Husserl avait déjà donné très régulièrement des leçons sur l'éthique entre 1891 et 1902.

2. « *Fünf Aufsätze über Erneuerung* », in Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* XXVII, p. 1 à 124.

l'éthique, constitue le cadre dans lequel s'observe tout d'abord cette unification. L'éthique en effet a vocation à penser la vie de l'homme dans son ensemble, y compris ses activités « théoriques ». Le théoricien de la connaissance peut délibérément faire abstraction de tout acte évaluatif ou volitif, mais l'éthicien ne peut procéder à l'abstraction inverse. De plus la réflexion éthique situera d'emblée le sujet intentionnel dans ses rapports à autrui, non pas seulement à l'*alter ego*, mais aussi et surtout à la communauté ou à la culture à laquelle il appartient. Elle ne fera pas non plus abstraction d'une réflexion sur l'histoire : la rationalité éthique ne se conquiert pas seule et ne se définit pas *sub specie aeternitatis*. La question de la rationalité éthique ne se distingue donc pas longtemps de la question de la rationalité tout court, dans son amplitude la plus large.

Nous essaierons de comprendre ici, à la lecture des « Cinq articles sur le renouveau » de 1923/4, de quelle manière la question éthique, posée d'abord pour elle-même, conduit nécessairement, et presque immédiatement, à cette globalisation du projet rationnel.

## 1. LA POSITION DU PROBLÈME ÉTHIQUE COMME PROBLÈME GLOBAL

### 1.1 *L'éthique comme éthique de vie*

Au moment même où il définit le sens général de sa problématique éthique, au début du troisième article « sur le renouveau »<sup>3</sup>, Husserl lui donne d'emblée une extension qui, au premier abord, peut sembler surprenante : par delà les questions spécifiquement morales, l'éthique doit régler l'ensemble de la vie, y compris les activités logiques par exemple ; et, par delà l'activité individuelle, elle doit régler l'activité communautaire dans sa dimension historique. Ces deux aspects ne pourront être totalement explicités et justifiés que dans les développements ultérieurs, tout comme d'ailleurs l'assimilation de la question éthique à celle de l'*Erneuerung*, du « renouveau ».<sup>4</sup>

Le caractère englobant de la question éthique provient donc d'abord de

3. Les deux premiers peuvent être considérés comme introductifs : le premier compare et distingue la « rationalisation » de la nature accomplie par la science mathématique à la rationalisation du domaine de l'humain et de l'esprit, rationalisation qui reste à accomplir et qui est caractérisée notamment par la dimension normative inéliminable de la réalité humaine ; le second explicite la méthode d'intuition des essences qui doit permettre d'obtenir cette nouvelle rationalité. Ce sont donc surtout les trois derniers articles qui posent et développent la question éthique. Précisons aussi que, sur les cinq articles, seuls les trois premiers ont été publiés et entièrement achevés.

4. Comment traduire *Erneuerung* ? Le terme de renouveau, que nous avons retenu, ne convient pas tout à fait, parce qu'il indique une étape, une période de transition, plutôt qu'un processus continu et infini. Celui de renouvellement évoque une répétition (mise à jour ou remplacement) plutôt qu'une transformation innovante. Celui de rénovation signifie le rétablissement de l'ancien plutôt que la création du nouveau.

son extension à la totalité de l'activité du moi, et pas seulement au domaine « pratique » :

on ne doit pas, sous le titre d'éthique, penser simplement à la morale qui régleme le comportement pratique « bon », « rationnel » de l'homme vis-à-vis de ses proches (*Nebemmenschen*) sous les idées de l'amour du prochain (*Nächstenliebe*). La philosophie morale est seulement une partie pas du tout autonome de l'éthique, laquelle doit nécessairement être comprise comme la science de l'ensemble de la vie active d'une subjectivité rationnelle sous le point de vue de la raison réglemeant unitairement l'ensemble de cette vie. (*Hua XXVII*, p. 21)

C'est « l'ensemble de la vie » que l'éthique doit réguler, et non pas seulement les actes par lesquels je me rapporte à mon prochain. Or il ne suffit pas, pour expliquer cette extension, de poser que tout acte relève en tant que tel de l'éthique, et que par conséquent l'ensemble de la vie « active » en relève aussi. N'y a-t-il pas, dans une vie, une multitude d'actes indifférents (« adia-phorie »), qui échappent apparemment à la réglementation éthique ?<sup>5</sup> N'y a-t-il pas, surtout, des actes qui sont soumis à d'autres valeurs que les valeurs éthiques, par exemple aux valeurs esthétiques ou aux valeurs de la vérité ? Il n'est donc pas évident que *toute la vie* (même la vie active) relève de l'éthique, et l'on pourrait s'attendre à ce que la première tâche de celle-ci soit de circonscrire son domaine par opposition notamment à celui de l'esthétique ou de la logique. Faire une erreur de calcul, ou bien une faute de goût, ce n'est, en soi, ni moral ni immoral. En revanche, nuire à son prochain, ou bien au contraire l'aider, sont des attitudes moralement évaluables.

Pour quelle raison étendre alors la réglementation éthique à « l'ensemble de la vie » ? Pour la raison que la question éthique concerne *d'abord* cette vie dans sa totalité. Il ne s'agit pas, pour Husserl, de ramener par un biais quelconque les déterminations logiques ou esthétiques à des déterminations morales, mais de définir d'emblée la question éthique comme celle de la rationalité et de la valeur de la vie dans son ensemble. Ce ne sont pas des actes isolés qui doivent être éthiquement évalués, ni même des types d'actes (le mensonge, la charité etc.). Ce n'est pas au cas par cas qu'il doit être décidé, au moyen d'un quelconque critère (comme celui de la loi morale kantienne par exemple), si faire quelque chose est bon ou mauvais. L'attitude éthique est une attitude de choix de vie. La valeur de chaque acte, si louable ou au contraire si condamnable soit-il en lui-même, est subordonnée à celle de la vie dans laquelle il prend place.

C'est une conception holistique de la valeur que développe Husserl, conception qui se trouvait déjà en germe dans les lois éthiques purement formelles qui avaient été énoncées dans les leçons de 1908/9 et qui sont rapidement ré-

5. Cf. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, A, § 11 (*Hua XXVIII*, p. 85).

évoquées en 1924.<sup>6</sup> La *loi d'absorption* indique que, lors d'un choix disjonctif entre plusieurs valeurs incompatibles, les valeurs moindres sont absorbées par la valeur supérieure : c'est-à-dire que c'est une faute de choisir ce qui a une moindre valeur au détriment de ce qui en a une plus grande. Un acte qui, isolément, serait évalué positivement, acquiert ainsi une valeur négative dans le contexte d'un choix qui le place en rivalité avec un acte de valeur supérieure. La *loi de sommation* indique que la « réalisation collective de biens pratiques » entraîne, si aucun de ces biens ne s'en trouve lui-même diminué, un « bien-somme » supérieur aux biens partiels dont il se compose.

Ce qui pourrait apparaître d'abord comme des lois formelles triviales et stériles a en réalité de lourdes implications sur le sens général de l'éthique comme éthique de vie.

De telles lois fondent une référentialité mutuelle de toutes les valeurs de bien possibles ou, comme nous pouvons dire aussi, de tous les buts d'un seul et même sujet ; elles fondent l'impossibilité, dans l'examen, la planification, l'action, de considérer des valeurs singulières pour elles seules comme si leur réalisation singularisée et la satisfaction qui en résulte pouvaient procurer un *contentement* durable. Le contentement ne provient pas de satisfactions singulières (même si elles sont pures, rapportées à de vraies valeurs), mais il se fonde sur la certitude de la plus grande satisfaction durable possible dans la vie entière en général. Un contentement fondé *en raison* se situerait donc dans la certitude visionnelle de pouvoir mener à bien sa vie entière dans la plus grande mesure possible dans des actions réussies qui seraient, en ce qui concerne leurs présuppositions et leurs buts, assurées contre des dévalorisations. (*Hua XXVII*, p. 31-2)

Toute valeur considérée pour elle-même, isolément, est menacée d'*Entwertung*, de dévalorisation. De sorte que toute satisfaction rapportée à l'une ou l'autre de ces valeurs est précaire, si elle n'est pas une satisfaction d'ensemble concernant le cours général de sa vie. Tout ce que je pourrais avoir fait de bien, toute satisfaction que je pourrais avoir obtenue se trouve virtuellement ramené à une valeur négative par la possibilité que j'aurais pu avoir de choisir quelque chose de mieux (loi d'absorption) ou bien par celle que j'aurais pu avoir de l'accroître (loi de sommation). La rationalité éthique doit donc apporter une régulation de vie qui permette la certitude d'avoir, autant que possible, obtenu la vie de la plus haute valeur.

C'est pour cette raison que la régulation éthique concernera aussi bien les comportements vis-à-vis d'autrui, sur lesquels se prononce traditionnellement la morale, que d'autres aspects de l'activités humaine, et notamment « l'acti-

6. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, op. cit., § 18. *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, op. cit., p. 31.

tivité désignée comme connaissance par la pensée ». <sup>7</sup> Cela veut-il dire que la rationalité logique se trouve subordonnée à la rationalité éthique ? Il faut plutôt considérer que Husserl s'oriente vers l'idée d'une unique raison, d'une unique rationalité. Cette raison présente des aspects différents. Tant que l'on en reste à la sphère strictement logique, la rationalité de la connaissance semble pouvoir être recherchée uniquement sous la forme d'une fondation et d'une clarification de nos thèses et objectivations. Mais il reste à comprendre la dimension pratique de la connaissance, qui est une activité dirigée vers un but (la vérité). Pourquoi viser ce but ? Quelle est sa valeur ? Quels sont les moyens rationnels de l'atteindre ? La question ne peut être posée que par l'éthique, qui interroge le sens d'une vie entièrement rationnelle et la place qu'y occupe l'activité logique.

### 1.2 *L'éthique comme éthique sociale*

L'élargissement du cadre dans lequel est posée d'emblée la question éthique, au début du troisième article pour le *Kaizo*, se remarque encore d'un autre point de vue. « L'éthique, ajoute ensuite Husserl, n'est pas simplement l'éthique individuelle, mais aussi *l'éthique sociale*. » Cela ne signifie pas simplement que le contexte social de l'action individuelle est déterminant du point de vue éthique, par exemple qu'un individu a des devoirs vis-à-vis de sa communauté. Cela veut dire qu'« il y a nécessairement aussi une éthique des communautés en tant que communautés », « en particulier aussi de ces communautés universelles que nous appelons "*humanités*" - une nation ou une humanité totale embrassant plusieurs nations ». <sup>8</sup> En d'autres termes, ce n'est pas seulement l'individu, c'est aussi la communauté ou l'humanité culturelle qui peut accéder au statut de sujet éthique ayant des droits et des devoirs, accomplissant des actes et visant des buts éthiquement évalués. Et l'on peut déjà présager qu'en écrivant que l'éthique est « aussi » une éthique sociale, Husserl veut dire qu'elle est *surtout* cela. L'aspect holistique de son éthique (mais aussi, plus largement, de son rationalisme) se confirme ici en se redoublant. L'acte éthiquement évalué doit être replacé dans le contexte d'une vie individuelle éthiquement évaluée, mais celle-ci à son tour tiendra sa valeur éthique, en grande partie du moins, de son inscription dans une activité communautaire, donc dans une vie sociale et dans une histoire. Il en va de même, d'ailleurs, pour la rationalité théorique, qui se trouve ici incluse : la connaissance est l'une de ces oeuvres communautaires à laquelle l'individu participe, mais qu'il ne peut jamais entièrement porter sur ses seules épaules. Dans la sphère logique, cet aspect est longtemps tenu à l'écart, et ne prendra explicitement toute son importance que dans les années 1930, notamment dans la *Krisis*. Le dernier Husserl épinglera la naïveté du philosophe ou du scientifique (Galilée) qui

7. *Hua* XXVII, p. 21.

8. *Hua* XXVII, p. 21.



n'a pas conscience de l'ancrage historique de son oeuvre - et comme souvent, la critique sera implicitement une autocritique. Dans le domaine éthique, au contraire, la dimension intersubjective du travail de la raison est d'emblée indiquée.

Pourquoi introduire cette dimension sociale en éthique et lui attribuer aussitôt une telle importance ? Comment d'autre part l'articuler avec le niveau éthique individuel ? Il existe en fait entre l'éthique individuelle et l'éthique sociale un rapport de conditionnement mutuel qui n'est pas symétrique. Husserl examine d'abord la question éthique sur le plan individuel, avant d'envisager le plan social ou communautaire, parce que le plan individuel est le plus fondamental. L'éthique communautaire a sa condition de possibilité dans l'éthique individuelle (les actes, les décisions, les valeurs communautaires se fondent sur des actes, décisions, valeurs individuelles). Mais, d'un autre côté, l'éthique individuelle reste incomplète, inaboutie tant qu'elle n'est qu'individuelle. Le conditionnement est réciproque : constitutif d'une part (l'individu est constitutif de la communauté) et téléologique d'autre part (la communauté apporte à l'individu une réalisation de ses tendances téléologiques vers la rationalité). Ce double conditionnement ne concerne d'ailleurs pas spécifiquement l'éthique, mais bien la rationalité en général. Ainsi, la rationalisation de la connaissance consiste tout d'abord dans sa fondation : pour qu'ils ne reposent pas sur du vide, il faut ramener tous les édifices théoriques à leurs conditions de possibilité constitutives, tant statiques que génétiques. Mais la solidité fondationnelle ne fait pas toute la rationalité. La rationalité suppose la capacité de rendre compte de sa validité, mais aussi de sa finalité, de sa valeur pour l'obtention d'une fin qui doit être elle-même connue comme valable. Par exemple, je peux fonder l'affirmation que deux et deux font quatre : une autre question est de savoir quelle utilité il faut accorder à cette connaissance. Or c'est cette question qui nous dirige nécessairement du local au global. Isolément, la proposition mathématique n'a que peu d'intérêt. Elle prend sa valeur replacée dans l'ensemble du système mathématique ; la mathématique à son tour doit être comprise comme un élément de la science en général ; et la science, comme un aspect de cette vie humaine dont l'éthique interroge le sens et la valeur globale. De la même façon, l'acte éthique prend sa valeur dans la vie individuelle dans son ensemble, et celle-ci à son tour dans la vie communautaire. Aussi le problème de la rationalité de l'acte éthique dépend-il d'une dimension téléologique qui excède la sphère individuelle. Il concerne la totalité d'une société, et même du genre humain, voire de l'ensemble des « monades » vivantes : rien n'a de sens si tout n'en a pas.

Pour autant, si l'analyse de la question éthique se fait d'abord au niveau individuel, c'est parce qu'il n'y a d'abord que celui-là. Il serait totalement envisageable de poser (dans le quatrième article) les fondements d'une éthique sociale, si cette éthique ne reposait sur une définition préalable (dans le troisième article) de l'éthique individuelle dont elle est le prolongement téléologiquement nécessaire. Il n'y a pas d'humanité avant qu'il y ait des hommes et pas

de rationalité de l'humanité avant la rationalité des hommes - comme ce serait le cas, par exemple, dans la philosophie d'Auguste Comte. Pour Comte, l'individu humain n'est qu'une abstraction, l'Humanité étant la réalité concrète, parce que les êtres concrets individuels ne peuvent pas encore être humains, ils ne sont, en tant qu'individus, que des animaux. L'accès au caractère d'humanité est celui de l'Humanité entière (ou tout au moins, dans un premier temps, celui d'une société), et il n'est qu'ensuite, que par suite, celui de chacun de ses membres. La philosophie éthique husserlienne rappelle, par son aspect social, cette idée forte du positivisme de Comte, elle n'est pas loin, même, de la reprendre. Pour Husserl aussi, l'accomplissement de la nature humaine ne peut être obtenu par l'individu pris séparément. Mais l'individu est tout de même premier, et en conséquence, la socialité a d'abord la forme d'une intersubjectivité au sens d'une inter-individualité. L'unité précède la pluralité, qui précède la totalité. L'accès à la rationalité commune est celui d'une pluralité d'individus accomplissant des oeuvres collectives et, par là même, constituant une collectivité au sein de laquelle le développement de leur rationalité, donc de leur humanité, pourra s'accomplir.

## 2. L'ÉTHIQUE INDIVIDUELLE

### 2.1 *Les fondements eidétiques anthropologiques de l'éthique individuelle*

C'est donc à une définition de l'éthique individuelle que Husserl procède tout d'abord (troisième article) avant de montrer son nécessaire prolongement dans une éthique sociale (quatrième article). C'est bien un prolongement, non un complément, qui s'avérera nécessaire : le troisième article donne déjà tous les traits essentiels de l'éthique husserlienne comme éthique de vie et de rationalité.

Husserl appuie son analyse sur une caractérisation eidétique de l'homme, selon la méthode qu'il a exposée dans le deuxième article. L'homme est défini par trois traits essentiels : la conscience de soi, qui permet à la fois une évaluation de soi et une détermination/destination (*Bestimmung*) pratique de soi ; la liberté, au sens de la possibilité d'une action véritablement active, volontaire, personnelle, allant à l'encontre des motifs qui la conditionnent passivement ; enfin la possibilité d'une pensée générale, donc aussi d'une volonté générale, d'un « Je veux en général ». <sup>9</sup> Trois traits essentiels qui seront constitutifs de la rationalité pratique (elle supposera une synthèse des trois, une auto-destination libre et générale), mais qui sont d'abord exposés séparément dans leur insuffisance respective. Là encore, la partie doit prendre sens dans le tout, mais aussi elle le précède nécessairement. On peut très bien concevoir, conformément à cette essence humaine, un être qui s'évalue et se détermine, qui d'autre part

9. *Hua* XXVII, p.23-5.

ait des actions libres, qui enfin ait une volonté sur le mode général, mais qui cependant ne fasse pas le pas supplémentaire qui consiste à avoir la volonté générale de se destiner à un type de vie qui s'effectue de manière personnelle et libre. Rendre compte de cette avancée en direction de la rationalité éthique suppose, non pas seulement d'additionner et de combiner ces éléments de départ, mais de faire intervenir un motif téléologique, une certaine vocation de l'homme vers la rationalité.

Mais cette vocation a elle-même sa source dans ce qui appartient à « l'essence de la vie humaine », à savoir le fait qu'« elle se déroule continuellement sous la forme d'un effort (*Streben*) » en direction de ce qui est positivement évalué.<sup>10</sup> Cet effort, tant qu'il prend encore seulement la forme d'une motivation passive, conduit à des déceptions (échecs) ou à des dévalorisations (le but de mon effort s'avère sans valeur). De là résultera le motif vers une action libre éclairée par la raison et étendue à l'ensemble de la vie de l'individu, en vue de lui donner une forme qui le garantisse contre les déceptions et lui donne une satisfaction globale. La vocation à la rationalité n'est donc pas posée comme un trait premier de l'essence de l'homme, elle est la résultante de la *forme* téléologique de son existence. L'homme vit dans la recherche de valeurs, dans l'effort pour les atteindre, et cela seul - compte tenu de ses possibilités essentielles définies plus haut - le destine à vouloir donner à l'ensemble de sa vie une forme rationnelle. Mais rien n'est dit encore de la nature des fins que poursuit l'homme. Il n'est nullement posé que l'homme aspire par sa nature à quoi que ce soit. Simplement, il aspire à quelque chose (peu importe quoi), il connaît le désir, la joie, la déception, et cela suffit à faire naître en lui cette volonté générale de donner rationnellement à sa vie la forme la mieux appropriée à sa satisfaction globale. La philosophie téléologique husserlienne ne part pas de la position d'une fin, mais seulement du constat du caractère finalisé de l'existence.

## 2.2 *L'idéal éthique individuel*

Il est si peu question d'attribuer d'emblée à l'homme une destination essentielle à la raison, que cette vie rationnellement choisie peut encore prendre des formes variées qui, le cas échéant, paraîtront très éloignées des exigences éthiques. Par exemple, on peut se fixer comme « but général de vie » « un soin universel, planifié à la conservation sensible de soi et aux biens qui la servent » et en conséquence se tourner « vers un métier (*Berufe*) qui rapporte ». <sup>11</sup> Mais il ne s'agit pas ici d'énumérer et d'évaluer tous les buts de vie possibles. Il faut plutôt distinguer différentes formes que peut prendre un choix général de vie, de manière à se rapprocher de celle d'une vie éthique.

Un premier type de forme de vie est celui d'une vie entièrement vouée à

10. *Hua* XXVII, p. 25.

11. *Hua* XXVII, p. 26-7.

une valeur désirée inconditionnellement, parce que perçue comme indispensable à l'obtention de sa satisfaction personnelle. C'est, en d'autres termes, une vie de dévouement à un but, ce qu'on appelle ordinairement une passion, quelle qu'elle soit : passion pour le pouvoir, la gloire, l'amour du prochain, passion amoureuse, etc.<sup>12</sup> La valeur réelle du but visé n'entre pas ici en considération ; car ce choix d'un but de vie ne se fonde pas nécessairement sur une évaluation objective. Si je consacre ma vie à ma réussite sociale, je ne le fais pas en croyant que c'est en soi une valeur supérieure à toutes les autres, je le fais parce que je l'estime préférable pour moi. Je peux d'ailleurs, dans certaines circonstances, faire passer mon but de vie après d'autres valeurs que je juge objectivement supérieures, comme l'amour du prochain. Je peux par exemple renoncer à une promotion pour rester près de ma famille. Mais il ne s'agit que de choix occasionnels, qui ne modifient pas mon but général.

Un cas particulier de cette vie de dévouement sera alors ce que Husserl appelle « une vie de vocation (*Berufsleben*) en un sens prégnant et supérieur », consacrée à des « valeurs authentiques et connues dans leur authenticité » de façon visionnelle (*einsichtig*) : par exemple une vie vouée à la science, à l'art ou aux valeurs communautaires authentiques.<sup>13</sup> Cette forme de vie est celle qui se rapproche le plus de la vie éthique authentique : il faut donc bien indiquer en quoi elle n'en est pas encore une. La vie de vocation est rationnelle à la fois parce qu'elle est une vie réglée en fonction d'un but de vie, et parce que ce but a une valeur authentique. Mais cette rationalité est encore partielle : tout d'abord parce qu'elle ne concerne que la vie de vocation, par exemple la vie professionnelle, et non pas tous les actes de la vie. « La décision déterminant une vocation de vie ne va régler en effet que les activités de cette vocation. »<sup>14</sup> Régler rationnellement sa vie en fonction d'une vocation à la recherche scientifique par exemple n'implique pas encore que l'on fasse preuve de la même rationalité en tant que citoyen, ou que parent, etc.

En outre, l'attitude librement volontaire et rationnelle (par opposition à la naïveté et l'abandon aux affections passives) demeure insuffisante tant qu'elle est ponctuelle, tant qu'elle ne devient pas un habitus permanent. Si l'expérience de déceptions (des échecs dans l'atteinte d'un but ou bien, ce qui est pire encore, des désillusions sur la valeur d'un but qu'on a atteint) est chaque fois le motif qui pousse à adopter une attitude rationnelle, le regard d'ensemble que l'homme peut porter sur sa vie entière motive l'effort en vue d'une attitude rationnelle qui soit, cette fois, habituelle et permanente. Car « plus l'homme vit dans l'infini et embrasse du regard consciemment les possibilités de vie et d'action futures, plus se détache pour lui l'infinité ouverte de déceptions possibles ». <sup>15</sup> Ainsi naît « la conscience de responsabilité de la raison ou

12. Husserl n'emploie pas ce terme de passion, mais les exemples cités sont les siens.

13. Cf. *Philosophie première*, II, 29<sup>e</sup> leçon.

14. *Hua XXVII*, p. 29

15. *Hua XXVII*, p. 32

conscience éthique » et

la volonté de configurer (*gestalten*) de manière nouvelle au sens de la raison sa vie propre *en entier*, du point de vue de *toutes* ses activités personnelles : vers une vie provenant d'une parfaite bonne conscience ou une vie que son sujet pourrait légitimer devant lui-même à chaque instant et parfaitement. Ce qui veut dire à nouveau ceci : vers une vie qui comporterait un contentement pur et durable. (*Hua XXVII*, p. 32)

### 2.3 *Idéal relatif et idéal absolu*

La vie éthique authentique n'est donc pas simplement celle qui se consacre rationnellement à un but rationnel, mais c'est celle dont le but général n'est autre que la rationalité elle-même. Cette idée de l'éthique s'appuie sur des thèses qui figuraient déjà dans les analyses purement formelles des leçons de 1908/9 : celle tout d'abord selon laquelle il existe dans chaque situation une possibilité d'évaluation objective des choix qui se présentent, et généralement une détermination de ce qu'il est préférable de faire ; celle aussi selon laquelle, conformément à la loi d'absorption, l'existence d'un préférable transforme toute valeur moindre en une valeur négative, dans la mesure où son choix se ferait au détriment de la valeur supérieure. Cette loi d'absorption (combinée avec la loi de sommation, comme on l'a vu plus haut) donne une tournure particulièrement dramatique à la réflexion éthique. Un bien partiel, ou bien imparfaitement réalisé, ou encore un bien inférieur, est tout simplement un mal. Non que Husserl professe un purisme absurde qui voudrait que tout soit pareillement mauvais en dehors de la perfection absolue : le moindre bien est aussi, assurément, un moindre mal par comparaison avec le choix et la réalisation d'un but mauvais *en lui-même*. Mais cela signifie que le but visé par l'homme éthique ne peut être que celui de la perfection, qu'en aucun cas il ne pourrait se dire : j'ai le droit de me satisfaire d'un bien inférieur. La difficulté (le mot est faible !) de cette exigence tient surtout à son caractère de généralité exhaustive. Il se pourrait que, dans une situation, et même dans plusieurs situations, je parvienne à évaluer objectivement ce qui est préférable et les meilleurs moyens pour le réaliser, et qu'ensuite je le réalise effectivement. Je peux peut-être y parvenir parfois. Mais puis-je le faire *toujours* ?<sup>16</sup>

Il y a là une difficulté centrale, parce qu'on concevrait difficilement que l'homme se voie attribuer un « devoir absolu » qu'il soit incapable de réaliser. Mais ce caractère extraordinairement exigeant de l'éthique husserlienne se

16. Le fait même que ce soit possible *une fois* est problématique, puisque l'idée de valeur objective demanderait à être justifiée. Ce n'est pas sur cela que Husserl fait porter son interrogation ici, et l'on peut penser que, pour lui, en éthique comme en logique, l'existence d'une rationalité objective a moins besoin d'être établie que d'être comprise dans ses conditions de possibilité. En d'autres termes, cette difficulté ne serait pas réelle (même si c'est une tâche importante de le montrer), contrairement à celle soulevée par l'exhaustivité de l'exigence éthique.

trouve modéré par une distinction que fait alors le philosophe entre idéal absolu et idéal relatif. Cette distinction recoupe celle entre évaluation et volonté, entre norme et but : ce qui est *évalué* comme étant absolument le meilleur est cette vie éthiquement parfaite dans laquelle est chaque fois choisi et réalisé ce qui est le meilleur ; mais ce qui doit être *voulu*, c'est pour l'homme un rapprochement le plus grand possible de cette vie parfaite. La différence entre l'idéal absolu évalué et l'idéal relatif voulu tient au fait que la détermination de la volonté ne repose pas seulement sur une évaluation des fins, elle repose aussi sur l'examen de leur réalisabilité. Un but rationnel doit aussi être un but réalisable.

L'homme rationnel est ainsi celui qui pose comme seul idéal absolu la vie éthique parfaite, mais non celui qui prétend jamais pouvoir l'atteindre. Le but de sa volonté sera l'idéal relatif qui consiste, non pas à « être ainsi » mais à constamment « devenir ainsi ».

A l'exigence axiologique (*Wertforderung*) d'être ainsi appartient essentiellement l'exigence pratique de devenir ainsi et, en poursuivant le devenir vers le pôle directeur provenant des lointains inaccessibles (vers l'idée d'une absolue perfection selon la raison absolue), de faire ce qui est, sur le moment, *la meilleure chose possible* et ainsi selon la possibilité du moment de devenir toujours meilleur. De cette façon correspond à l'idéal absolu de l'être parfaitement personnel, dans le devenir absolu de la raison, l'idéal humain du devenir sous la forme d'un développement humain. (*Hua XXVII*, p. 36)

Cette idée d'un « mieux » qu'il faut viser, et dont apparemment on doit se contenter, paraît contredire la dichotomie apparue plus haut entre le préférable, bien unique, et les autres valeurs devenant, par rapport à lui, autant de maux. Pourquoi la loi d'absorption ne s'applique-t-elle pas ici ? Elle s'applique tout à fait, en réalité, puisque c'est elle qui incite à viser l'idéal - même relatif - de vie éthique : c'est elle en effet qui pose comme seul but devant être visé un bien tout d'abord relatif (le préférable dans un champ de possibles) qui, en ce sens seulement, devient absolu. Il est évident que la perfection éthique n'appartient pas au champ des possibles de l'homme, ni donc au champ d'application de la loi d'absorption. En revanche, ce qui en fait partie, c'est la visée de cet idéal comme idée directrice de laquelle il faut constamment vouloir se rapprocher. Le « devoir absolu » de l'homme n'est pas d'être parfait, mais de chercher à le devenir autant que possible. C'est de ne pas se contenter d'un but de vie de valeur relative (comme celui des vies de vocation) mais de viser ce but absolu.

Par là s'explique le titre et l'objet de cette série d'articles sur l'éthique : la vie éthique est une vie de constant « renouveau » ou de constante « rénovation » parce qu'elle est une formation de soi (une auto-réglementation, une auto-éducation, auto-discipline. . .) jamais achevée.<sup>17</sup> Elle est pour cela un

17. « Si élevé que soit le niveau relatif de perfection de la vie éthique, elle est toujours une vie de l'autodiscipline (*Selbstzucht*) ou encore de la culture de soi, de la régulation de soi sous

combat toujours à mener.

Dans la mesure où la vie éthique est, d'après son essence, un combat avec les « inclinations tirant vers le bas », elle peut être aussi décrite comme un *renouveau continu*. (*Hua XXVII*, p. 43)

### 3. L'ÉTHIQUE SOCIALE

#### 3.1 *De l'éthique individuelle à l'éthique sociale*

Mais ce « renouveau » ne peut pas être celui de l'individu isolé. Il doit être aussi, et conjointement, celui de la société dans laquelle il vit, et à terme celui de l'humanité elle-même.

La dimension sociale, qui va s'avérer être en un sens la plus déterminante, n'est pas première, on l'a vu. Comment passe-t-on d'une éthique individuelle à une éthique sociale ? Le motif du dépassement de l'individualité doit exister dans l'individualité : il faut montrer que les fins de l'individu éthique ne peuvent être atteintes sur le plan individuel. Cette justification se fait par étapes : de l'unité, on passe à la pluralité avant d'accéder à la dimension de la totalité. Autrement dit, de la sphère individuelle, la réglementation éthique s'étend d'abord à la sphère inter-individuelle pour atteindre ensuite la sphère collective, communautaire. Husserl expose au départ l'intérêt éthique que chacun prend au développement éthique de chaque autre. L'individu, pris isolément, a la volonté d'être le meilleur possible. Pour l'être, il doit tenir compte de son environnement humain. Être le meilleur possible isolément, sans tenir compte des autres, ce n'est pas encore être le meilleur possible. L'autre fait partie de mon cercle de volonté pratique en tant qu'il est mon « prochain ». La valeur éthique de l'autre constitue pour moi aussi, en elle-même, une valeur en soi. La bonté de l'autre, la réalisation de ses volontés bonnes, fait partie de ce que je dois moi-même me fixer comme but, des valeurs que je dois vouloir réaliser. L'autre est pour moi une valeur à réaliser dans mon champ pratique, avec ceci de particulier par rapport aux autres types de valeurs que je peux vouloir réaliser, que cette relation de volonté est réciproque, et que je suis moi aussi pour lui une valeur à réaliser. L'intersubjectivité tient pour l'instant dans cette forme minimale de réciprocité du rapport à autrui.

Or ce devoir vis-à-vis d'autrui est aussi un devoir vis-à-vis de la communauté que je constitue avec les autres et qui est l'environnement de ma vie et de mon action ; de sorte que ce n'est pas seulement chaque autre que je dois vouloir comme bon, mais bien la communauté elle-même, constituant le milieu dans lequel je dois agir et qui conditionne mes possibilités d'actions bonnes. Cependant, la principale raison pour laquelle « la forme éthique de notre vie

une constante surveillance de soi. » (*Hua XXVII*, p. 38-9).

individuelle ne peut donner à celle-ci qu'une teneur de valeur très limitée »<sup>18</sup> est encore autre. La communauté n'est pas uniquement le milieu de l'action individuelle, favorisant ou défavorisant sa perfection éthique. Elle est aussi le vecteur d'une action collective. Le sujet éthique n'est pas seulement l'auteur de ses actes individuels, il est aussi le coauteur d'actes sociaux qui demandent à être éthiquement évalués et éthiquement portés vers la perfection. Et que cet aspect de son activité soit décisif, du point de vue de l'éthique et de la rationalité, cela résulte du fait qu'à ce niveau uniquement peut-être atteinte, non seulement pour la communauté, mais bien aussi pour l'individu, une valeur « incomparablement supérieure ».

Ainsi le niveau de valeur total de l'individu singulier (*des einzelnen*) dépend de celui des autres, et corrélativement à cela, la communauté elle-même n'a pas seulement une valeur changeante et éventuellement croissante à travers la valeur changeante de l'individu singulier et à travers le nombre croissant d'individus singuliers de pleine valeur - à la manière d'une somme -, mais la communauté a de la valeur en tant qu'unité d'une communauté de culture et en tant que domaine de valeurs fondées qui ne se résolvent pas dans des valeurs singulières, mais qui sont fondées sur le travail des individus singuliers, sur toutes leur valeurs singulières, et qui attribuent à celles-ci une valeur supérieure, et même incomparablement supérieure. (*Hua XXVII*, p. 48)

Dans ce passage s'exprime à la fois l'importance du niveau social et la primauté du niveau individuel. Primauté tout d'abord parce que la valeur individuelle fonde la valeur collective. L'individu n'est pas un simple rouage ou une abstraction, il est l'agent du perfectionnement collectif, celui qui à la fois en définit le projet et en apporte la réalisation, par son « travail ». La valeur collective présuppose à son fondement la valeur individuelle, loin de s'y substituer. Mais primauté aussi en ce que l'individu est, au bout du compte, le point d'aboutissement de ce perfectionnement collectif, celui dont la valeur s'accroît « incomparablement » grâce à lui, à tel point qu'on pourrait se demander si, dans le passage par l'éthique collective, il n'y a pas qu'une simple médiation conduisant de l'individu à l'individu, un simple moyen pour l'individu de se perfectionner au bout du compte lui-même. Ce serait toutefois une erreur : il faut plutôt considérer qu'il y a une solidarité telle entre le tout et la partie que leurs perfectionnements respectifs ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre.

### 3.2 Individu et communauté

Le holisme husserlien n'est pas réductionniste, il ne nie pas l'élément au profit du système, mais maintient les deux conjointement. La question est cependant de savoir comment il le peut - et même s'il le peut. D'un côté, l'indi-

18. *Hua XXVII*, p. 47.



vidu est porteur (avec d'autres individus) d'un projet collectif, il oeuvre (toujours avec d'autres) à ce projet et l'on obtient ainsi une socialité conçue sur le mode de la coopération volontaire. L'exemple privilégié par Husserl est celui de la science, où l'on voit une oeuvre passer de chercheur en chercheur et de génération en génération. Mais d'un autre côté, la collectivité elle-même - qu'il s'agisse d'une société ou bien de l'humanité - est définie comme une sorte de super-sujet situé au-dessus des individus, de sorte que le véritable auteur et acteur de l'oeuvre collective, ce serait elle, la totalité, et non pas eux, les individus comme pluralité. Et il est certain que le modèle de la coopération volontaire a ses limites : tous les hommes n'ont pas forcément en eux-mêmes le projet clairement défini et la volonté bien arrêtée de l'oeuvre collective à laquelle ils contribuent parfois essentiellement. Peut-être même aucun homme ne l'a-t-il. . . Qui sait vraiment le sens et la finalité de la place, majeure ou mineure, qu'il occupe dans la société et dans l'histoire ? Pas même Galilée.<sup>19</sup> Mais alors, comment la rationalité et la perfection éthique, qui consistent à agir librement, consciemment, volontairement en vue de la perfection, pourraient-elles appartenir à l'individu lui-même, dépossédé par la collectivité de la maîtrise de son activité sociale ?

Ce que montre le passage cité plus haut, ce n'est pas que Husserl aurait négligé cette difficulté, c'est plutôt qu'il a fixé comme but pour le renouveau éthique de la surmonter.<sup>20</sup> Les individus peuvent avoir une vie plus ou moins réglée en fonction de l'éthique et de la raison. Les sociétés, en tant qu'elles vivent une « vie communautaire » et possèdent une « subjectivité communautaire », sont dans le même cas. Jusqu'à un certain point sans doute, le perfectionnement de l'individu peut s'envisager indépendamment de celui de la société, et jusqu'à un certain point aussi, celui de la société peut se concevoir sans celui de l'individu (si la vie collective le détermine passivement).<sup>21</sup> Mais le perfectionnement « incomparablement supérieur » qu'il faut viser est celui dans lequel les deux vont de pair. Cela signifie plus précisément que c'est en développant chez l'individu une prise de conscience sociale et historique grâce à laquelle, non seulement il continue de participer à des oeuvres collectives, non seulement il le fait mieux encore qu'il ne le faisait, mais il le fait volontairement et consciemment, que l'idéal éthique et rationnel doit être approché. C'est la raison majeure de l'importance que prendra chez le dernier Husserl la thématique historique.

Le même idéal de rationalité, défini depuis longtemps chez Husserl (de-

19. Sur la référence à Galilée comme figure du scientifique qui produit une oeuvre fondatrice sans en comprendre lui-même tout le sens originare, faute d'avoir conscience de ses soubassements historiques, cf. CSE, § 9, mais aussi *Hua* XXIX, p. 374, 403.

20. « De même que le sujet singulier se rapportant à lui-même en évaluant et en voulant peut devenir sujet éthique, la même chose vaut pour une communauté, ce en quoi nécessairement des sujets singuliers déjà éthiquement dirigés et leurs réflexions éthique sur eux-mêmes et sur leur (...) communauté forment les présuppositions essentielles. » (*Hua* XXVII, p. 49)

21. Cf. les exemples de la religion naturelle babylonienne ou juive dans le cinquième des articles pour le *Kaizo*, *Hua* XXVII, p. 60 et 63.

puis les années 1900 au moins) comme idéal d'auto-clarification et d'auto-justification, se retrouve ici. Je dois pouvoir rendre compte de mes prises de position, de leur droit, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Mais pour cela, je ne dois pas seulement fournir *a parte objecti* des garanties attestant la validité de ce que je pose comme vrai ou comme bon, je dois aussi pouvoir comprendre *a parte subjecti* la possibilité et la légitimité de ce que je fais en les posant comme tels. Dans le contexte présent, cela se trouve porté à une dimension supérieure, sociale et historique. Ma sphère individuelle n'est qu'une partie de la sphère dans laquelle se développent mon activité et ma raison, une partie qui doit être replacée dans un cadre collectif plus large dans lequel seulement elle prend tout son sens. Comprendre le sens et la légitimité de ce que je fais, rendre raison de la raison, ne peut se faire à terme qu'au niveau historique.<sup>22</sup>

### 3.3 Conditions de réalisation d'une rationalité communautaire

Pour mieux saisir le sens de cette rationalité indissociablement commune et individuelle qu'il faut viser, il faut préciser la définition husserlienne de la communauté éthique. Selon la même méthode que pour l'éthique individuelle, il s'agit de concevoir un idéal qui soit conforme à l'essence de la communauté humaine, même si, en pratique, sa réalisation parfaite est impossible. Et il s'agit de penser aussi les conditions pratiques d'une *Erneuerung* communautaire, d'un effort constant en vue d'approcher cet idéal autant que possible. L'analogie entre l'individuel et le collectif sert de guide. L'individu éthique est celui qui se fixe un but de vie, qui est d'agir en toute circonstance de la façon objectivement la meilleure. Comment quelque chose de semblable peut-il se produire pour une collectivité ?

Comme toujours, c'est de l'individu qu'il faut partir. Ce sont des individus qui, chacun un à un (*einzel*), conçoivent l'idéal d'une rationalité éthique. Comment cette prise de conscience et la volonté qui en résulte peuvent-elles être ensuite celles d'une société ou d'une humanité ? Husserl évoque d'abord la prédication ou encore l'éducation comme moyens par lesquels se produit un phénomène de « propagation » (*Fortpflanzung*) analogue, sur le plan spirituel, à celui que Huygens avait défini pour la lumière.<sup>23</sup> Mais on ne passe encore

22. « La vie rationnelle n'est pas en effet, d'après ce qui a déjà été dit, une vie qui peut légitimer une réflexion rationnelle qui s'introduit de l'extérieur de façon contingente et qui est seulement possible en général, mais une vie dont le sujet peut légitimer lui-même la raison elle-même de sa prétendue vie rationnelle. Une vie rationnelle doit être une vie dans laquelle le moi peut devenir lui-même absolument certain de sa raison comme raison absolue. Mais cela, c'est la vie philosophique. Mais le sujet de la raison ne peut pas être le moi-singulier (*Einzel-Ich*) isolé, qui en tant qu'isolé n'est rien et ne peut rien être, mais la subjectivité communautaire. » (*Hua* XXVII, Appendice VII, p. 107)

23. *Hua* XXVII, p. 52. Le terme de *Fortpflanzung* renvoie en fait à la fois à la physique (comme c'est explicitement le cas ici) et à la biologie (il signifie aussi *reproduction*). Il prend chez Husserl une signification historique au sens large du terme, incluant l'« histoire » géné-

par là que de l'unité à la pluralité. Et c'est seulement lorsque, sur cette base, s'établit entre des hommes éthiquement disposés « une concordance de volonté, une unité de la direction de volonté vers la réalisation progressive de ces idées communes », que l'on n'a plus simplement une « pure collection d'individus avec des volontés égales conformes aux mêmes idéaux » mais « une communauté de volonté ». <sup>24</sup>

Le modèle analogue en est fourni par la communauté des mathématiciens. Il s'agit pourtant d'un modèle de comparaison, non d'un exemple de véritable communauté éthique. La communauté de mathématiciens est à la communauté éthique ce que, en éthique individuelle, l'homme de vocation était à l'homme éthique : un stade à la fois préalable et insuffisant, quelle que soit la valeur effective de l'objet de la vocation, et aussi une préfiguration de la forme que doit prendre la vie éthique comme vie réglée selon un but. La véritable communauté éthique est encore à réaliser : ce serait, avant d'être toute une société ou toute une humanité, la communauté des philosophes en tant qu'elle porte en elle l'idéal de l'humanité - et en tant que, pourtant, elle n'est pas encore parvenue à cette forme d'unification supérieure dont les mathématiciens attestent la possibilité.

L'accès à une humanité éthique passe en effet par la philosophie, et suppose que la philosophie elle-même se soit, comme communauté, élevée à ce niveau, pour y hisser à son tour l'humanité entière. Le mouvement de réalisation va de la partie au tout, mais par paliers. Avant qu'existe une humanité ou une société éthique, il doit exister des individus éthiques, mais aussi des communautés intermédiaires éthiques, c'est-à-dire des communautés situées au sein de communautés plus grandes (finalement, au sein d'une société) dont elles constituent aussi, en ce sens, les parties. Car c'est par l'action d'une telle communauté partielle, exerçant sur le reste de la société une « autorité » suffisante, que la totalité d'une société ou d'une humanité pourra devenir éthique.

Il faut remarquer ici que cette idée finale peut en particulier être désignée effectivement comme celle de la communauté lorsqu'une « classe » universelle de fonctionnaires a conféré à cette idée, dans la communauté, une autorité de validité générale. (*Hua* XXVII, p. 53)

### 3.4 *La téléologie historique comme condition de la rationalité de l'humanité*

L'histoire nous donne bien quelques exemples de communautés intermédiaires ayant exercé un tel rôle directeur, mais elles l'ont toujours fait imparfaitement.

Comment cela doit être compris, c'est ce que montre l'autorité des

tique individuelle et ses lois aprioriques, dont les « lois de propagation de l'affection » (cf. les leçons *Sur les synthèses passives*, § 32).

24. *Hua* XXVII, p. 52.

philosophes et de leur philosophie dans l'Antiquité, l'autorité des ecclésiastiques d'une communauté rassemblée par l'unité d'une religion. (*Ibidem*)

Il y a eu, historiquement, des communautés qui, grâce à leur « autorité », ont pu jouer dans la société le rôle d'organes de prise de conscience et de prise de décision communautaire, mais il ne s'est encore jamais agi (en dépit de la référence aux philosophes de l'Antiquité) d'une communauté philosophique universelle porteuse de l'idéal authentique d'humanité.

La mise en place d'une semblable communauté ne sera possible que sur la base d'une prise de conscience historique permettant d'en fixer les conditions à l'époque qui est la nôtre. Le cinquième et dernier article pour le *Kaizo* (inachevé) se distingue ainsi très nettement des précédents en s'engageant dans une interprétation de l'histoire qui, non seulement sort du cadre de l'éthique *stricto sensu*, mais qui semble également dépasser les limites eidétiques posées par le second article. Il retrace en effet, de manière typologique, l'histoire des différentes formes d'autorité communautaire qui se sont exercées sur les sociétés. La première est celle de la religion « formée naturellement » dont les exemples sont la religion babylonienne et la religion juive. L'autorité exercée par la religion est alors fondée sur la tradition et non sur le libre exercice critique de la raison.<sup>25</sup> La rationalité critique peut ensuite se développer au sein de la religion, en y détachant des éléments de sens rationnels : « un noyau toujours plus riche de teneurs de valeur intuitivement compréhensibles, éclairées de part en part par une évidence lumineuse » par rapport auquel le revêtement irrationnel factuel apparaît secondaire, et qui devient la force porteuse de la croyance. Ce mouvement est incarné par le christianisme.<sup>26</sup> Mais ce sont surtout la science et la philosophie qui font apparaître, à partir du monde grec, l'idéal ultime d'une culture entièrement tirée de la raison : *aus reinen Vernunft*.

Ce sont les Grecs qui, en conséquence de la création de la philosophie dans son sens prégnant (platonicien), ont implanté (*ein-gepflanzt*) à la culture européenne une idée formelle générale d'un genre nouveau, au moyen de laquelle elle reçut le caractère formel général d'une culture rationnelle à partir de la rationalité scientifique ou celui d'une culture philosophique. (*Hua XXVII*, p. 84)

La notion d'implantation - qui fait écho à celle, déjà rencontrée, de propagation (*Fortpflanzung*) - doit être relevée. Elle exprime le mode d'existence préalable d'une idée supposée être le principe de développement historique de l'humanité. « Cette idée est implantée comme idée efficiente » écrivait Husserl un peu auparavant (p. 83). Il n'est cependant pas si évident de reconnaître une efficacité à une idée. Le problème est double en réalité : il est tout d'abord de savoir s'il est légitime, rétrospectivement, d'interpréter l'histoire passée de l'humanité occidentale (« européenne ») comme le processus de réalisation

25. *Hua XXVII*, p. 59-63.

26. *Hua XXVII*, p. 65.

progressif de cette idée ; et il est ensuite de savoir s'il est légitime et réaliste de la considérer toujours aujourd'hui comme un idéal et un but pour l'avenir, plutôt que comme une illusion du passé. A ces deux questions s'en ajoute une troisième, méthodologique cette fois, mais essentielle : ne parvient-on pas ici aux limites de la méthode eidétique ? La question du caractère téléologique ou non de l'histoire de l'humanité peut-elle être tranchée « *a priori* » ?

Et pourtant, le caractère apriorique et eidétique revendiqué dans les premiers articles pour la définition de cette idée est, du point de vue de Husserl, essentielle. Si l'« idée » est eidétiquement juste, on a raison d'interpréter l'histoire de l'humanité par rapport à elle, et aussi, bien sûr, de la poser encore comme l'idéal qu'il faut viser. Si l'on a pu définir *a priori* l'idéal d'une culture rationnelle, si l'on a pu estimer *a priori* la réalisabilité de cet idéal, si en conséquence on a pu poser *a priori* cet idéal comme une exigence absolue - on peut alors légitimement voir en cet idéal le moteur de l'histoire.<sup>27</sup> N'est-ce pas raisonner en métaphysicien spéculatif qui ordonne aux faits de se plier à ses conclusions aprioriques ? Une idée, un idéal éthique, peut être juste en soi, légitimé de façon absolue, et n'avoir jamais, de fait, été efficiente, n'avoir jamais influencé en quoi que ce soit le cours de l'histoire. Comment la validité rationnelle d'une idée se convertit-elle en efficience historique ?

#### 4. CONCLUSION

Cette question - à laquelle Husserl ne répond pas vraiment ici et dont l'examen dépasse le cadre de cet article - nous permet en tout cas de constater à nouveau le caractère nécessairement global de la problématique éthique qui ne peut durablement être abordée comme une problématique sectorielle. Non seulement sa distinction d'avec la problématique logique est aussitôt relativisée (la recherche d'un fondement pour la connaissance est un moment essentiel de l'*Erneuerung* éthique), mais ce sont les délimitations initiales de la philosophie transcendantale et eidétique qui se trouvent mises en question. La rationalité éthique - la rationalité tout court - ne peut être conquise que par la mise en évidence d'une téléologie historique qui constitue une sorte de synthèse entre fait et essence, entre nécessité apriorique et factualité empirique.

27. *Hua* XXVII, Appendice VIII, p. 109.