

Chapitre I

La phénoménologie, l'« expérience de l'autre » et la possibilité d'une éthique fondée phénoménologiquement

Le « problème de l'expérience d'autrui » est considéré comme le point faible de la phénoménologie transcendantale. En simplifiant les positions, ou bien on pense que la phénoménologie reste solipsiste malgré Husserl même, ou bien on soutient que les nombreux manuscrits de recherche réunis dans les trois volumes de la *Husserliana* dédiés à l'intersubjectivité¹ permettent de mieux comprendre le concept d'*Einfühlung*, dont la présentation dans les *Méditations cartésiennes* s'est prêtée à tant de confusions ; et si ce n'est pas au moyen de la corporalité, la propre et l'étrangère, on essaye d'exploiter l'autre principe d'individuation : la temporalité. On suit donc la piste d'une temporalité intersubjective que Husserl même pose, mais qu'il ne développe pas jusqu'au bout². Or, notre objectif ici n'est pas de passer en revue les nombreuses critiques adressées à la théorie husserlienne de l'*Einfühlung*, et de la défendre face à la conception schelerienne de l'approche de l'autre. Nous voudrions, plutôt, interroger ce que l'on appelle « l'expérience de l'autre » à un niveau dont on peut dégager un troisième principe d'individualisation ; nous pensons ici à la sphère de la vie émotionnelle en un sens large. En nous y plaçant, nous sommes amené au domaine de l'éthique. Mais ce domaine semble être celui d'un carrefour où se croisent plusieurs disciplines philosophiques.

L'objectif de ce premier chapitre, c'est donc de nous orienter dans ce carrefour et de justifier la route à prendre. Nous proposons de le faire en trois temps. Tout d'abord, il sera question de savoir ce que signifie l'idée de fondation pour la phénoménologie et ce que cela exige du phénoménologue. En deuxième lieu, on essayera de préciser les concepts déterminant les différences entre la conception husserlienne et la conception schelerienne de la phénoménologie. À partir de cela, on cherchera à dégager les problèmes et les disciplines impliqués dans la question d'autrui pour terminer avec l'idée d'une éthique fondée phénoménologiquement.

¹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Husserliana*, tomes XIII, XIV et XV, éd. par Iso Kern, La Haye : M.Nijhoff, 1973 (désormais, *Hua* XIII, XIV et XV respectivement).

² Cf. Richir, Marc, « Monadologie transcendantale et temporalisation », in : Jsseling, S. (éd.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, *Phaenomenologica* 115, Dordrecht/Boston/Londres : Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 151-172.

1. Montrer et fonder

On peut affirmer sans hésiter que la question de la fondation n'est pas un problème primordial dans notre expérience courante. Dans la vie quotidienne, on pense et agit en marchant sur des évidences acquises. Le besoin de fonder – disons dans un sens large, de justifier, de donner raison et sens, de signaler ce qui est présupposé sans en avoir le droit, ce qui est légitime ou ce qui ne l'est pas – surgit plutôt dans les situations de crise qui ébranlent nos croyances ou, mieux, nos convictions les plus fortes. Songeons, par exemple, à la crise des sciences européennes ou à celle d'une forme de vie qui privilégie la valeur de l'utile et vit dans le ressentiment, crises face auxquelles Husserl et Scheler entreprennent la tâche de fondation respective, tous les deux en opposition au relativisme. La philosophie, disait Hegel, se met au travail «...quand une rupture s'est produite dans la vie des peuples, quand leur bonheur est passé, quand la ruine intervient, quand les individus ne sont plus satisfaits des intérêts de l'existence...»³. L'idée de fondation est donc un problème philosophique par excellence. Et ce n'est pas n'importe lequel, car selon comment on la comprend, l'activité proprement philosophique pourrait être mise en question, et nos affirmations sur la vérité, le bien, la beauté ou l'être pourraient perdre leur validité. Ce problème, qui a été celui de tant de philosophes au courant de l'histoire de la philosophie, a donné lieu à plusieurs « modèles » de fondation, fondation logico-déductive, métaphysique, empirique, transcendantale. Ce dernier modèle a été renouvelé par l'éthique de K.O. Apel. Prenant la forme d'une « fondation ultime » (*Letztbegründung*), il ne serait pas touché par les critiques sceptiques du « Trilemme de Münchhausen » parce qu'il répond à la question de la validité en faisant appel aux conditions pragmatiques *a priori* de l'argumentation.

La phénoménologie n'est pas épargnée de l'exigence de répondre aux pièges d'une « fondation ultime » ou « absolue ». Bien au contraire, sur ce point elle a été fortement critiquée, surtout chez Husserl, parce que cette fondation, qui ressemblerait trop à une fondation au sens moderne, n'arriverait pas à faire face au solipsisme et au problème d'une régression à l'infini⁴. Or, on peut parler chez Husserl de plusieurs sens de fondation : par

³ Hegel, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, Paris : Gallimard, 1991, p. 187.

⁴ Pour un étude détaillé des interprétations modernes et néokantienne du projet de fondation husserlien, cf. Rizo-Patrón, Rosemary, « Husserl versus Neo-Kantianism Revisited : On Skepticism, Foundationalism, and Intuition », in : *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. IV (2004), pp. 173-208 ; cf. aussi du même auteur « La situación del filósofo que comienza: dilemas husserlianos en torno a la primera evidencia », in : *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, CLAFEN, vol. II, Bogotá/Lima : San Pablo/PUCP, 2005, pp. 273-292 ; « 'Fundación de validez' y 'crítica trascendental de la experiencia' : debate de

exemple, d'une fondation unilatérale, réciproque, unitaire⁵; de la fondation en tant que motivation d'une prise de position⁶; de la fondation statique de validité et de la fondation génétique ou dynamique. Et on peut aussi parler des différentes voies pour l'effectuer : cartésienne, psychologique, ontologique⁷. En tout cas, ces « fondations » et leurs chemins sont un thème classique des interprétations de l'idée husserlienne de la philosophie. Étant donné qu'une présentation intégrale du concept de fondation chez Husserl et chez Scheler devra faire appel à toute une série de termes, concepts et thèmes qui distinguent nos auteurs l'un de l'autre (en tenant compte aussi de leur évolution dans les « phases » de leur pensée respective), nous aborderons ici le problème de manière encore plus ou moins provisoire. Les sens husserliens de fondation qu'on vient de mentionner, et qui apparaîtront à fur et à mesure de notre argumentation, sont tous déterminés par deux concepts qui sont aussi déterminants pour l'idée schelerienne de fondation. Il s'agit de l'intuition des essences et de la réduction phénoménologique. Bien qu'elles n'aient pas la même signification chez Husserl et chez Scheler, elles possèdent, pour ainsi dire, le même esprit et, en même temps, elles semblent être la source des difficultés de l'idée phénoménologique de fondation. Nous allons essayer de dégager de cet esprit commun ce qui, malgré les difficultés, donne du sens à l'idée de fondation phénoménologique en général et à celle de l'éthique en particulier.

Quand on se demande ce qu'est « fonder phénoménologiquement », le concept d'évidence se présente vite comme incontournable. Si quelque chose est fondé, c'est que nous pouvons le déclarer « évident ». Le sens de l'évidence phénoménologique relève de celui de l'intuition eidétique ou essentielle (*die Wesensanschauung*). Comme on le sait, c'est un concept central tant pour Husserl que pour Scheler⁸. C'est elle qui justifie la possibilité du retour *zu den*

Husserl con el cartesianismo y neo-kantismo », in : *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. I, Lima : PUCP, 2003, pp. 143-180 ; « La autoconstitución del yo en la cuarta *meditación cartesiana* y la idea de una última fundación », in : *Escritos de filosofía*, n° 37-38 (2000), pp. 215-233; « Análisis y fundamento. Husserl y la tradición », in : *Areté*, vol. IV, n° 1 (1992), pp. 293-315 ; « 'Últimos fundamentos' y 'filosofía primera' en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl », in : Rizo-Patrón, R. (éd.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima : PUCP/IRA, 1993, pp. 51-84.

⁵ Cf. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, t. XIX/1, éd. par Ursula Panzer, La Haye : M. Nijhoff, 1984, Troisième recherche, chapitre 2, §§ 16 et 21 (désormais, *Hua* XIX/1).

⁶ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, t. III/1, éd. par Karl Schuhmann, La Haye : M. Nijhoff, 1976, § 136, p. 316 (désormais, *Hua* III/1).

⁷ Cf. Kern, Iso, « Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl », in : *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 11 (2003), pp. 285-323.

⁸ Scheler le reprend de la *Cinquième Recherche logique*, où il apparaît dans sa forme d'intuition catégoriale. Cf. *GW* 2, p. 69 et *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (1913/14), in : *Schriften aus dem Nachlass*, tome 1, *Gesammelte Werke*, vol. 10, p. 391sq. (désormais, *GW* 10). Pourtant, comme on le verra, il gardera, à cet égard, ses distances.

Sachen selbst, ainsi que la critique commune aux « constructions » de la philosophie kantienne. Il faut considérer, en premier lieu, qu'en tant qu'expérience, elle possède la structure générale de la corrélation intentionnelle. Du côté subjectif, il s'agit bien pour les deux auteurs d'un acte intentionnel, d'une « conscience de quelque chose » sur laquelle, dit Scheler, repose toute considération phénoménologique⁹. Du côté du corrélat objectif, ce qui est donné – ou bien une essence, ou bien une corrélation essentielle – l'est en soi-même, il est « selbstgegeben »¹⁰. Mais la manifestation de la chose même ne tombe pas du ciel. Le phénoménologue doit, pour ainsi dire, la chercher, la provoquer. Afin de l'atteindre, il effectue sur ce qui apparaît toutes les variations possibles, d'après Husserl, ou toutes les déconnexions possibles, d'après Scheler, de telle manière que l'essence ou la corrélation essentielle soit appréhendée « ...als ein positives Etwas und als ein einsichtig Identisches... »¹¹.

En deuxième lieu, bien qu'elle soit une intuition immédiate, les deux philosophes veillent à bien faire la différence avec l'intuition sensible et de ne pas la comprendre d'une façon sensualiste. L'intuition essentielle correspond à un voir de l'esprit, un regard réflexif où les fonctions sensibles ne participent pas, et ce qui est donné n'est pas un « contenu sensible »¹². En ce sens, elle est une intuition pure¹³. Le caractère immédiat de la vision d'essences relève plutôt du mode dans lequel le corrélat objectif se manifeste ou, mieux, s'autodonne. Cela signifie que ce qui est donné, l'est sans que des signes et des symboles n'y jouent aucun rôle¹⁴. L'intuition essentielle n'est donc pas, comme Husserl dirait, une simple visée vide. Au contraire, elle est une connaissance qui consiste en la coïncidence (*Deckung*) ou le remplissement (*Erfüllung*) des éléments de la corrélation intentionnelle.

Tant Husserl que Scheler posent l'idée d'une sorte d'intensité de l'expérience intentionnelle et du mode de se donner du corrélat objectif. Ils parlent alors de grades d'adéquation et

⁹ Scheler, Max, *Lehre von den drei Tatsachen* (1911/12), in : GW 10, p. 475 ; cf. *Hua* III/1, § 3, p. 15.

¹⁰ GW 10, p. 433. De son côté, pour ne pas confondre ce mode d'être donné avec celui de la perception, Husserl distingue « selbstgegeben » d'« originär-gegeben », « leibhaft » (*Hua* III/1, § 67, p. 142).

¹¹ GW 10, p. 447.

¹² Cf. *ibid.*, p. 458. Cf. la distinction husserlienne entre l'intuition catégoriale et l'intuition sensible dans *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, *Husserliana*, t. XIX/2, éd. par Ursula Panzer, La Haye : M. Nijhoff, 1984, §§ 45-47 (désormais, *Hua* XIX/2).

¹³ GW 10, p. 443.

¹⁴ Cf. par exemple GW 2, p. 69-70, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 384 et *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, p. 433. Chez Husserl, cela vaut pour toute intuition, pas seulement pour l'essentielle, *Hua* III/1, § 43, p. 90.

d'inadéquation de la connaissance et de la clarté de ce qui est donné¹⁵, ou de la plénitude de l'objet¹⁶. Le grade le plus haut, le seul qui peut satisfaire à une fondation phénoménologique¹⁷, est celui du remplissement de l'intention dans la plénitude de ce qui est donné¹⁸. Ainsi, l'intuition essentielle est, en troisième lieu, une expérience « ...in der nichts gemeint wird, was nicht gegeben wäre, und nichts gegeben ist außer dem Gemeinten. In der Deckung von 'Gemeintem' und 'Gegebenem' wird uns der *Gehalt* der phänomenologischen Erfahrung allein kund »¹⁹. Et comme d'évidence on peut parler partout, car l'intentionnalité n'est pas exclusive de la pensée²⁰, dans le cas de l'évidence phénoménologique il vaut mieux de parler d'*Einsicht*²¹.

Nous devons nous arrêter ici un instant, car, comme on le sait, cette connaissance du voir de l'esprit n'est possible que si on pratique une réduction phénoménologique. Nous allons nous occuper d'elle en ses deux versions dans la section suivante. Pour le moment, ce qui nous intéresse, c'est qu'elle fonde la possibilité de l'intuition essentielle, dans la mesure où elle ouvre au phénoménologue le domaine des possibles *Einsichten*, celui de l'immanence.

« Wo eine gebende Anschauung *adäquat* und *immanent* ist, da fällt zwar nicht Sinn und Gegenstand, aber originär erfüllter Sinn und Gegenstand zusammen. Der Gegenstand ist eben das, was in der adäquaten Anschauung als originäres Selbst erfasst, gesetzt ist, vermöge der Originarität einsichtig, vermöge der Sinnesvollständigkeit und vollständigen originären Sinneserfüllung absolut einsichtig »²².

Certes, le concept de l'immanence n'a pas la même signification chez Husserl et chez Scheler, et il est même, avec le concept d'évidence, un critère pour distinguer les différentes phases de la pensée husserlienne. Mais c'est bien dans son domaine que nos phénoménologues cherchent à avoir des *Einsichten* : Husserl dans l'expérience de l'immanent, Scheler dans l'expérience immanente. Pour s'y installer, il faut abandonner notre regard habituel vis-à-vis du monde, celui de l'attitude naturelle comme celui de la science, afin d'adopter une attitude dans laquelle on n'accepte du monde que ce qui est donné en soi-même. Réduire phénoménologiquement le monde, c'est donc changer de perspective et le regarder à partir

¹⁵ Cf. *ibid.*, §§ 67-68, pp. 141-144.

¹⁶ Cf. GW 10, p. 407.

¹⁷ Cela ne signifie pas que toutes les évidences essentielles aient besoin de ce grade de clarté, comme par exemple celle de la différence entre la perception et la volonté ou la couleur et le son (*Hua* III/1, § 69, p. 145).

¹⁸ Cf. *Hua* III/1, § 136, p. 317 et GW 10, p. 406.

¹⁹ GW 2, p. 70.

²⁰ Cf. par exemple GW 10, p. 384 et *Hua* III/1, § 139, p. 290.

²¹ Cf. *Hua* III/1, § 137, pp. 317-319 et GW 10, pp. 382 et 407.

²² *Hua* III/1, § 144, p. 332.

d'intuitions essentielles. « Und alle Wahrheit und Gültigkeit der Sätze ist suspendiert, bis diese Forderung nicht erfüllt ist »²³. Sans cette vision des choses et sans le respect de cette exigence, le phénoménologue ne peut pas aspirer à une « connaissance absolue et sans présupposés ». Si Husserl et Scheler parlent de la phénoménologie en tant qu'empirisme ou positivisme, cela est dû à cette exigence de la positivité du donné : « Sagt 'Positivismus' soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das 'Positive', d.i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten »²⁴.

Il faut remarquer qu'afin que les essences et les corrélations essentielles puissent être données, cette exigence implique aussi la déconnection du langage naturel, des signes et formules scientifiques. L'expérience phénoménologique ne peut pas dépendre du langage ou des signes; elle doit les expliciter sans les présupposer. Sur le caractère pré-linguistique des essences, Husserl affirme dans les *Méditations cartésiennes* : « Es liegt vor allen Begriffen im Sinne von Wortbedeutungen, die vielmehr als reine Begriffe ihm angepasst zu bilden sind »²⁵. Dans le même sens, Scheler dit sur l'activité du philosophe :

« Indem der Philosoph einen resoluten Kampf gegen die Tendenz führt, Gegebenes nur als solche 'Erfüllung' [celle des symboles du langage] sich geben zu lassen, findet er das durch die Sprache gleichsam noch unberührte *vorsprachlich Gegebene* ; und er sieht so noch, was vom Gegebenen als bloße Erfüllung der Sprache fungiert »²⁶.

Maintenant, nous pouvons dire, avec Husserl : fonder, c'est voir avec évidence intellectuelle, dans le cadre de la réduction phénoménologique en tant qu'attitude d'un nouveau regard sur le monde, ce qui est déjà en œuvre mais de façon anonyme dans le monde de la vie et le monde de la science ; c'est-à-dire, avec Scheler, les essences et les corrélations essentielles que, malgré leur effectivité (*Wirksamkeit*) dans l'intuition naturelle du monde et dans la science, ne sont jamais données en elles. Le premier sens du concept de fondation phénoménologique qu'on peut signaler, dès lors, est un mettre en rapport, un rendre manifeste de la relation de la « connaissance » ou de l'« expérience » naturelle et scientifique avec ce qui est présupposé en elles pour qu'elles soient une connaissance ou une expérience. La

²³ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 381.

²⁴ *Hua III/1*, § 20, p. 45. Pour Scheler, cf. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 382 et GW 2, p. 71.

²⁵ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, t. I, éd. par S. Strasser, La Haye : M. Nijhoff, 1950, § 34, p. 105 (désormais, *Hua I*).

²⁶ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 413. Sur les caractéristiques qui opposent la connaissance discursive à la connaissance des essences, cf. *Idealismus – Realismus*, in : *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, vol. 9, p. 248sq. (désormais, GW 9).

relation de fondation est donc comprise en tant qu'une condition de possibilité *a priori*. « D.h. alles, was für das (selbstgegebene) Wesen von Gegenständen (und was an Wesenszusammenhängen) gilt, das gilt auch für die Gegenstände dieses Wesens *a priori* »²⁷. La connaissance ou bien le savoir de cet *a priori*, soit-il compris transcendentalement ou ontologiquement, va signifier tant pour Husserl que pour Scheler, un élargissement ou un enrichissement de notre connaissance du monde.

Les difficultés que cette idée de fondation pose ne sont pas négligeables. Car, ainsi comprise, n'implique-t-elle pas une multiplication de vérités ?²⁸ N'a-t-on pas besoin d'une autre « instance » qui fonde la vérité du phénoménologue ? Doit-on accepter une scission insurmontable entre l'attitude phénoménologique et non phénoménologique ? Ou la fondation est-elle une tâche vaine, la réflexion phénoménologique parcourant toujours le même cercle en essayant de trouver avec la réduction un point de vue inconditionné qui n'existe pas ? Et comment la phénoménologie peut-elle prétendre à la vérité, ou bien comment peut-elle revendiquer une reconnaissance intersubjective si la réduction a tout suspendu, même le langage ? Chez Husserl, ces questions correspondent à ce qu'on connaît comme « phénoménologie de la phénoménologie »²⁹ et qu'il désigne dans les *Méditations cartésiennes* comme « une critique de l'expérience et de la connaissance transcendantales » ; chez Scheler, elles correspondent au rapport entre la phénoménologie et la théorie de la connaissance, mais chez lui toutes ces questions ne sont pas posées explicitement. Pour comprendre les problèmes qui sont soulevés ici, nous proposons de ramener les quatre premières questions au concept de réduction phénoménologique et la dernière à celui de l'intuition essentielle ou eidétique.

En ce qui concerne la réduction, le problème provient de son caractère réflexif chez Husserl ou de la réflexion qu'elle permet chez Scheler. Comme on le sait, pour Husserl, la réduction produit une rupture, ou bien un dédoublement de la vie subjective : celle du moi transcendantal qui constitue anonymement le sens du monde dans l'attitude naturelle et celle du spectateur qui s'abstient de prendre position à l'égard de l'être et de la validité du monde,

²⁷ GW 10, p. 383. Comme on le verra plus tard, Scheler aborde cet *a priori* en relation avec l'idée d'un *ordre de la fondation*.

²⁸ Husserl pose le problème d'une possible duplication des vérités (une vérité phénoménologique et une vérité mondaine, subjective et relative) dans le § 52 de la *Crise* et Scheler dans *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 419, où il y va de la relativité de la vérité scientifique.

²⁹ Sur l'origine de ce concept chez Husserl, cf. Luft, S., *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Phaenomenologica 166, Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 16, note 19.

et qui se limite à décrire ce qu'il voit avec évidence intellectuelle. Il se pose donc la question du rapport entre le moi spectateur et le moi transcendantal ainsi que la question sur le statut de ce qui est vu avec évidence, car si le spectateur est aussi constituant, comment empêcher une régression à l'infini ? Comme on l'a signalé, ces problèmes exigent pour Husserl une critique de l'expérience et de la connaissance transcendantales. Mais dans les *Méditations cartésiennes* Husserl se limite à les annoncer³⁰. Dans ce texte, il présente la phénoménologie comme constituée par deux niveaux. Le premier est celui du parcours de l'expérience transcendantale de soi-même, ce à quoi sont consacrées les cinq premières *Méditations cartésiennes*. Mais la phénoménologie reste naïve et n'atteint pas les droits d'une philosophie, si elle n'effectue pas une autocritique destinée à évaluer la portée de l'évidence phénoménologique. C'est à ce deuxième niveau d'une phénoménologie autocritique qu'est dédiée la *Sixième Méditation cartésienne*, où l'un des modes d'aborder ces problèmes est la relation d'identité et de différence entre trois moi : le moi naturel, le moi transcendantal et le moi phénoménologisant. Mais arrêtons nous ici un instant, car cette autocritique suppose déjà deux acquis de la phénoménologie husserlienne des années trente : le passage de la phénoménologie descriptive des *Recherches logiques* à la phénoménologie transcendantale des *Ideen I* et la consolidation de la phénoménologie génétique, absente dans ce dernier texte et présente dans les *Méditations*.

Comme à Husserl, on peut aussi poser à Scheler la question du statut de ce qui est vu ; pourtant, dans sa conception de la fondation phénoménologique, il ne peut pas être accusé de tomber dans un *regressus ad infinitum*. Cela s'explique par deux raisons. En premier lieu, malgré l'« adoption » des deux concepts que Husserl considère déterminants pour le sens de la phénoménologie, c'est-à-dire l'intuition eidétique et la réduction³¹, Scheler refuse une idée centrale de la phénoménologie husserlienne, celle qui fait d'elle une phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire, sa fondation sur un sujet constituant le sens du monde. Cela ne signifie pas que le concept de constitution n'ait aucune place chez Scheler, mais on verra qu'il est tout à fait différent de celui de Husserl. En second lieu, Scheler refuse de comprendre la phénoménologie comme une science et comme une méthode, parce que, d'après lui, elles présupposent déjà les essentialités. Les sciences et leurs méthodes, dit Scheler, « ...*folgen stets (...) fruchtbarer langjähriger Arbeit an den Sachen* »³². Ainsi, en comprenant la

³⁰ Cf. notamment *Hua I*, §§ 13 et § 63.

³¹ Cf. *ibid.*, § 34, p. 106.

³² *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 379.

phénoménologie en tant qu'attitude ou une « manière de philosopher »³³ et non pas en tant que méthode, Scheler soutient « ...dass der Erkenntniswert der in der phänomenologischen Einstellung gefundenen Sätze auf allen Gebieten der Philosophie von der Klärung der Frage nach dem allgemeinen Wesen der 'Phänomenologie', von Angaben, was Phänomenologie ist und wolle, ganz unabhängig ist »³⁴. En fait, il s'agit d'une de deux réserves avec lesquelles Scheler commence le texte de 1913/14. Avec elle, il nous donne, pour ainsi dire, l'antidote avant que la maladie, la régression à l'infini, ne surgisse.

Et en ce qui concerne la possibilité d'un cercle vicieux, elle n'atteint pas, selon Scheler, la phénoménologie, mais toute théorie de la connaissance qui n'est pas précédée d'une recherche phénoménologique. Autrement dit, la théorie de la connaissance qui cherche à déterminer son objet à partir de sa méthode – soit-elle l'observation, la déduction, l'induction, la méthode causale, voire la description – est, d'après Scheler, un contresens³⁵. Nous croyons que c'est en ce sens que Scheler parle d'une phénoménologie critique et d'une phénoménologie positive³⁶. Elle est *critique* face aux sciences, lesquelles ne sont pas en mesure de retourner à leurs sources ; ainsi, elle doit montrer que les « explications » et les « observations » causales des sciences ne sont pas un « fondement ultime ». Mais la phénoménologie est aussi *positive* dans la mesure où elle s'occupe des choses mêmes, c'est-à-dire, elle a la tâche de montrer des essences et corrélations essentielles présumées dans la science et dans l'intuition naturelle du monde³⁷. En ce sens, elle coïncide, dit Scheler, avec la métaphysique. Bien que Husserl puisse être d'accord avec cette tâche, car elle correspond aux analyses intentionnelles ou constitutives, par exemple celles des *Ideen II*, il refusera, de faire de la phénoménologie une métaphysique, et comprendra celle-ci dans un sens renouvelé.

La dernière question qu'on a posée, celle de la vérité et de la reconnaissance intersubjective de la phénoménologie, n'est autre que celle du solipsisme. Mais quel sens de solipsisme est ici concerné ? On a déjà montré que si l'intersubjectivité surgit comme problème chez Husserl, ce n'est pas à cause de l'introduction de la réduction phénoménologique ou du tournant transcendantal de la phénoménologie, mais qu'au contraire ces changements

³³ Leonardy, H., « La dernière philosophie de Max Scheler », in : *Revue philosophique de Louvain*, 78 (1980), p. 554.

³⁴ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 379.

³⁵ *Ibid.*, p. 396.

³⁶ *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, p. 477.

³⁷ À ce propos, cf. Leonardy, H., « La dernière philosophie de Max Scheler », *op. cit.*, pp. 554-555.

cherchent à faire face au solipsisme des *Recherches logiques*³⁸. Ce dernier consiste en ceci que l'intersubjectivité est subordonnée à la suprasubjectivité des idéalités de la logique pure. Pour cette raison, Bouckaert parle d'un « solipsisme théorique » et Benoist de l'« asubjectivisme » des *Recherches*, au sens où l'expérience des idéalités ne renvoie à aucun sujet en particulier. Comme Bouckaert le signale³⁹, ce solipsisme n'est pas celui de la *Cinquième Méditation cartésienne*, dédiée à la constitution du sens de l'autre. C'est vers lui que se dirige notre question relative à l'idée de fondation phénoménologique. Or, il n'est pas un solipsisme au niveau de l'expérience constitutive du monde :

« S'il est vrai qu'il y a un solipsisme du sujet transcendantal chez Husserl, il ne concerne donc pas, comme une lecture trop hâtive des *Méditations cartésiennes* pourrait le faire croire, le sujet qui constitue le monde. La constitution du monde est une œuvre communautaire et l'être du monde constitué est un être-intersubjectif-commun. Mais cet être-commun du monde constitué ne se révèle que dans l'évidence solitaire d'un sujet transcendantal qui par le truchement du spectateur phénoménologique a pris conscience de son apport individuel à l'œuvre communautaire de la constitution du monde »⁴⁰.

Il s'agit alors du solipsisme de l'expérience phénoménologique. La solitude de cette expérience relève du fait que « l'ego se trouve dans une communauté de constitution, mais pas dans une communauté d'une connaissance transcendantale de soi »⁴¹. Deux raisons pourraient nous conduire à penser qu'il s'agit d'un problème qui ne touche que la phénoménologie de Husserl : d'abord, le fait que la phénoménologie schelerienne ne soit pas fondée sur un sujet transcendantal ; ensuite, le fait que Husserl pense la phénoménologie comme une science qui en tant que telle a besoin d'une reconnaissance intersubjective, tandis que pour Scheler elle est une attitude. Pourtant, ce n'est pas le cas : sans aucun tournant transcendantal, Scheler s'interroge aussi sur la façon de communiquer la connaissance phénoménologique. Puisque si on a saisi une essence, s'il s'agit donc d'une *Einsicht*, tout le

³⁸ Cf. Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : PUF, 1994, surtout pp. 298-307 ; Benoist, Jocelyn, « Sortir du 'transcendantal' », in : Jean-Christophe Goddard (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris : Vrin, 1999, pp. 215-236 et Bouckaert, Bertrand, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Phaenomenologica 168, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2003, chapitre 3, pp. 69-89.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁰ Bernet, R., « Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet », in : Brisart, R. et R. Célis (éds.), *L'évidence du monde : méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994, pp. 21-22.

⁴¹ Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. de Nathalie Depraz, Grenoble : Million, 1994, p. 180 ; VI. *Cartesianische Meditationen. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, éd. par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy van Kerckhoven, *Husserliana Dokumente*, t. II, 1, Dordrecht/Boston/Londres, 1988, p. 135 (désormais, *Hua Dok.* II, 1).

monde devrait pouvoir la saisir ou la voir avec évidence⁴². C'est que la difficulté trouve son origine dans le caractère « antéprédicatif » de l'intuition eidétique.

Comme on le sait, ce caractère est critiqué par la philosophie du langage. Connue est la critique de Habermas de la conception husserlienne d'une évidence fondatrice⁴³. Rien ne peut être fondé sur l'intuition essentielle, parce qu'on resterait dans une validité subjective, la fondation n'étant possible que par une théorie consensuelle de la vérité dépendante des conditions *a priori* de l'action communicative. En suivant cette ligne, Hoyos affirme :

« ...la communication dont Husserl a la nostalgie en tant que conséquence de la découverte de la philosophie et, en même temps, en tant que fondement de la communauté initiée dans l'attitude philosophique, devient impossible dès que l'on privilégie le moi de la réflexion afin qu'en dialogue avec soi-même, il critique, éclaire et discerne les perspectives diverses »⁴⁴.

Cette critique coïncide avec l'aspect négatif ou la limite de l'intuition eidétique que Lohmar signale : elle est insuffisante lorsqu'on cherche à déterminer l'essence des objets culturels. Dans la mesure où ils sont intersubjectivement constitués, on ne serait pas en mesure de considérer toutes les perspectives possibles⁴⁵.

Une fois posées les difficultés de l'idée phénoménologique de fondation, il est clair qu'elles trouvent leur origine dans l'intuition eidétique et la réduction mêmes. Ce qu'est d'autant plus grave si on considère que le sens même de la phénoménologie s'avère inséparable de l'idée de fondation. Dans cette situation, nous croyons que c'est encore dans l'intuition eidétique et dans la réduction qu'il faut chercher des éléments pour s'en sortir. Nous voudrions mentionner ici deux d'entre eux qu'il ne faut pas négliger parce qu'ils déterminent le sens de la phénoménologie.

⁴² *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 393.

⁴³ Cf. Habermas, Jürgen., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 151-154. Lee s'occupe des problèmes de l'interprétation habermasienne de l'évidence intuitive de Husserl dans « La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales », in : Rizo-Patrón, Rosemary y Guillermo Vargas (éds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, Bogotá : San Pablo, 2005, pp. 259-272. Cf. aussi Rizo-Patrón, Rosemary, « 'Últimos fundamentos' y 'filosofía primera' en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl », *op. cit.*, pp. 51-84. Une œuvre fondamentale qui aborde cette critique en examinant la problématique de l'intersubjectivité chez Husserl, c'est le livre de Zahavi, Dan, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht : Kluwer Academics Publishers, 1996.

⁴⁴ Hoyos, Guillermo, « La ética fenomenológica », in : *A propósito de Edmund Husserl y su obra*, Santa Fe de Bogotá : Norma, 1998, pp. 123-124.

⁴⁵ Cf. Lohmar, Dieter, « El concepto de intuición categorial en Husserl », in : *Anuario filosófico*, XXXVII/1 (2004), pp. 60-61.

Le premier aspect à souligner, c'est le caractère vécu de l'intuition eidétique et de la réduction. En fait, c'est à cet « être vécu », ou bien à ce « vivre », que renvoie l'exigence de viser *die Sachen selbst*. Il s'exprime dans la notion d'*accomplissement* ou d'*effectuation* (*Vollzug*) : « Das Er-lebte und Er-schaute ist 'gegeben' nur in dem *er-lebenden und er-schauenden Akt selbst*, in seinem *Vollzug* : es erscheint *in ihm*, und nur in ihm »⁴⁶. Cela ne vaut pas seulement pour l'intuition eidétique et l'*Einsicht*, car même dans son sens le plus large, l'évidence est une expérience⁴⁷, c'est-à-dire, quelque chose à vivre. Scheler souligne ce caractère en nommant l'objet de la phénoménologie « fait pur » ou « fait absolu ». Le *Tatsache* phénoménologique est toujours quelque chose d'expérimentée. Ce trait doit être considéré comme déterminant du sens de l'intuition essentielle, et il y va de même pour la réduction phénoménologique. Fink et Husserl réfèrent à elle comme « ...une action de connaissance d'une radicalité jamais connue, qui n'est concevable que dans l'*auto-accomplissement* »⁴⁸. Pour cette raison, personne ne peut l'effectuer à la place d'un autre. La réduction n'a pas de sens, pour ainsi dire, à la troisième personne, mais seulement à la première. Husserl exprime cela en affirmant : « *Être phénoménologue, voilà ce que seul le phénoménologue peut éprouver et reconnaître* »⁴⁹.

Cette idée d'une phénoménologie qui se vit, ou qui n'acquiert pas de sens que quand on la vit est présentée par Scheler de la manière suivante :

« Das erste, was daher eine auf Phänomenologie gegründete Philosophie als Grundcharakter besitzen muss, ist der lebendigste, intensivste und unmittelbarste *Erlebnisverkehr mit der Welt selbst* – d.h. mit den Sachen, um die es sich gerade handelt. Und zwar mit den Sachen, wie sie sich unmittelbar im Er-leben im Akte des Er-lebens geben, und in ihm und nur in ihm 'selber da' sind. Durstig nach dem Sein im Er-leben wird der phänomenologische Philosoph allüberall an den 'Quellen' selbst, in denen sich der Gestalt der Welt auftut, zu trinken suchen. Sein reflektierender Blick weilt dabei allein an der Berührungsstelle von Er-leben und Gegenstand Welt – ganz gleichgültig, ob es sich dabei um Physisches oder Psychisches, um Zahlen oder Gott oder sonst etwas handelt. Nur was und sofern es in diesem dichtesten, lebendigsten Kontakt 'da' ist, soll der Strahl der Reflexion zu treffen suchen »⁵⁰.

⁴⁶ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 380.

⁴⁷ « Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine *Erfahrung* von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen » (*Hua I*, § 5, p. 52).

⁴⁸ Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne*, op. cit., p. 169 ; *Hua Dok II*, 1, p. 124. Nous soulignons.

⁴⁹ Ms. B I 5, 157a, cité par S. Luft dans « Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique », in : *Recherches husserliennes*, vol. 20 (2003), p. 22.

⁵⁰ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, pp. 380-381.

Dit brièvement, l'activité de cette réflexion, c'est un « etwas zur Erschauung bringen ». Si on met en rapport cette idée avec la signification de la fondation donnée plus haut, nous pouvons dire que fonder phénoménologiquement consiste en rendre visible la relation de condition de possibilité *a priori* entre le fondé et le fondement⁵¹. Mais étant donné le caractère vécu de l'expérience phénoménologique, c'est-à-dire, l'exigence de son *exécution*, fonder phénoménologiquement est aussi indiquer à l'autre comment il peut lui-même avoir ladite expérience. Montrer les essences et corrélations essentielles à l'autre, c'est l'amener à vivre des *Einsichten*. C'est peu important comment on le fait. On peut essayer les modes que Scheler suggère ; par exemple, le «...‘Veranschaulichungsexperiment’ der Mathematiker, durch die sie sich der ‘Möglichkeit’ eines zuvor definierten Begriffes versichern. Und es gibt auch ein Erschauen in Phantasievorstellungen »⁵². Ce dernier est le mode privilégié par Husserl. Pourtant, il n'exclut pas les atouts des autres modes de faire visible les essences et leurs corrélations :

« Außerordentlich viel Nutzen ist zu ziehen aus den Darbietungen der Geschichte, in noch reicherem Masse aus denen der Kunst und insbesondere der Dichtung, die zwar Einbildung sind, aber hinsichtlich der Originalität der Neugestaltungen, der Fülle der Einzelzüge, der Lückenlosigkeit der Motivation über die Leistungen unserer eigenen Phantasie hoch emporragen und zudem durch die suggestive Kraft künstlerischer Darstellungsmittel sich bei verstehendem Auffassen mit besonderer Leichtigkeit in vollkommen klare Phantasie umsetzen »⁵³.

Exemples de comment Husserl essaye de conduire son interlocuteur aux évidences intellectuelles à l'aide des exposés historiques, il y en a dans plusieurs textes. Voici un passage des leçons d'éthique de Fribourg, où, en essayant de circonscrire l'idée d'une éthique

⁵¹ Dans la mesure où cela se fait à partir de la coïncidence dans laquelle consiste l'intuition essentielle, Ch. Krijnen (« Der 'Formalismus' in der materialen Wertethik Max Schelers », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.), *Person und Wert. Schelers « Formalismus » – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/München : Alber, 2000, pp. 120-138) soutient que par là Husserl et Scheler éliminent la différence d'être entre le fondement et ce qui est fondé (« ...zwischen Bedingung und Bedingtem, zwischen Konstituiertem und Konstituierendem », p. 135), et ils les mettent sur le même niveau. Ainsi, il affirme : « Durch diese Nivellierung wird zugleich das Phänomen des Sinnes und dessen Geltungsdifferenz illegitimerweise auf Sein oder Nichtsein (von Gegebenem) *reduziert* » (p. 136). Cela n'est pas tout à fait vrai, car cette différence d'être entre le fondement et le fondé, c'est une relation d'identité et de différence qui constitue une connaissance phénoménologique à laquelle, dit Husserl, on ne peut pas renoncer. Bernet montre que « la différence ontologique » qui surgit de la réduction chez Husserl est aussi une relation d'identité : « N'étant ni simple conscience constituante ni simple spectateur phénoménologique, le sujet transcendantal est nécessairement l'un et l'autre. Il émerge du monde pour apparaître sous le regard du phénoménologue tout en restant par ailleurs immergé dans ce monde. L'identité de ce sujet est une unité composée. Il n'est lui-même qu'en étant lui-même de diverses manières. Quand il se connaît, il se méconnaît en même temps. Quand il apparaît, il apparaît toujours sous une de ses deux faces seulement. En apparaissant, il disparaît en même temps » (Bernet, R., « Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet », *op. cit.*, p. 22).

⁵² *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 380.

⁵³ *Hua III/1*, § 70, p. 148.

phénoménologique, il se prononce sur l'atout des exposés de l'histoire de la philosophie, lesquels ont toujours pour Husserl un sens critique :

« Wir wenden uns jetzt zu *historisch-kritischen Ausführungen*. Sie werden den pädagogischen Vorteil haben, den Anfänger zunächst auf die Vorstufen der ethischen Ideenentwicklung zu versetzen, die seiner eigenen philosophischen Entwicklungsstufe näher liegen, ihm daher ganz leicht verständlich sind, da sie ferner ein erstes konkreteres Anschauungsmaterial bereitstellen, an dem die Kritik den Weg zu eigenen systematischen Einsichten freilegen kann »⁵⁴.

Le phénoménologue alors n'est pas seulement un exposant des choses mêmes, mais aussi un guide, car en les exhibant, il montre un chemin afin de conduire son interlocuteur aux évidences intellectuelles⁵⁵, sans que cela doive impliquer le caractère définitif de son exhibition ; elle est, plutôt, toujours susceptible de nouvelles corrections⁵⁶.

À ce stade, il est peut-être opportun de présenter la remarque de Scheler au sujet de la critique dirigée contre les *Recherches logiques*, selon laquelle Husserl n'y offrirait que des tautologies, dans la mesure où il se limite à dire ce que les choses examinées ne sont pas, sans dire vraiment de quoi il s'agit⁵⁷. Celui qui soutient cela, affirme Scheler, lit le livre avec une attitude qui ne convient pas. On oublie que ce dire ou, plutôt, ce non-dire, ne cherche qu'à amener le lecteur à sa propre vision des essences. Exprimé autrement : il est évident que, malgré le caractère antéprédicatif de l'intuition essentielle, le phénoménologue se sert du langage, des énoncés, des mots, «...sowohl im heuristischen Sinne als auch im Sinne der Darstellung »⁵⁸. Il n'a pas le choix. Mais ce ne sont que des moyens de montrer ou de nous conduire à l'intuition de l'objet en question, moyens qui, cependant, ne doivent pas intervenir

⁵⁴ Hua XXXVII, § 6, p. 33. Sur l'adoption de ce style historique des leçons, Peucker documente qu'elle était la réponse à une « Hörerflucht » (cf. *ibid.*, p. XX).

⁵⁵ « Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu schreiben, was ich sehe », dit Husserl dans la *Crise. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, t. VI, éd. par Walter Biemel, 2ème. éd., La Haye : M. Nijhoff, 1962, § 7, p. 17 (désormais, Hua VI). On pourrait donc modifier l'impératif du phénoménologue examiné par Benoist, « Dire le vu et rien que ce qui est vu » (cf. « Il n'y a certes pas de phénoménologie, mais il y a bel et bien des problèmes phénoménologiques », in : *Rue Descartes*, n° 29 (2000), pp. 65-78), par « Montrer le vu et rien que ce qui est vu » et préciser celui posé par De Monticelli, « Si tu affirmes quelque chose, montre donc comment n'importe qui pourrait accéder à l'évidence de ce que tu affirmes » (*L'avenir de la phénoménologie. Méditations sur la connaissance personnelle*, Paris : Aubier, 2000, p. 59) en signalant qu'« accéder à une évidence » consiste à la vivre.

⁵⁶ « Unser Verfahren ist das eines Forschungsreisenden in einem unbekannten Weltteile, der sorgsam beschreibt, was sich ihm auf seinen ungebahnten Wegen, die nicht immer die kürzesten sein werden, darbietet. Ihn darf das sichere Bewusstsein erfüllen, zur Aussage zu bringen, was nach Zeit und Umständen ausgesagt werden *musste* und was, weil es treuer Ausdruck von Gesehenem ist, immerfort seinen Wert behält – wenn auch neue Forschungen neue Beschreibungen mit vielfachen Besserungen erfordern werden » (Remarque finale du § 96 de Hua III/1, p. 224).

⁵⁷ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, p. 391sq.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 412.

dans la détermination de l'objet phénoménologique. Lors de sa recherche des évidences antéprédicatives, le phénoménologue, dit Scheler, découvre en même temps « die Macht der Sprache und ihre seligierende, gliedernde Gewalt »⁵⁹.

« Die Bedeutung der Worte, die der Phänomenologe anwendet, und die Bedeutungseinheiten seiner ausgesprochenen oder geschriebenen Sätze 'sagen' nämlich nicht das, was er meint, so dass der Angeredete oder Leser hierdurch einen Gedanken kennenlernt, den er vorher nicht kannte. Sondern Worte und Sätze sind hier nur Aufforderungen und gleichsam zweckmäßig gewählte Anregungen für den Angeredeten, das, was der Phänomenologe als Redender meint, *selbst zu sehen* – wovon der Phänomenologe aber voraussetzt, dass es auch ohne Worte und Mitteilung hätte sehen können »⁶⁰.

Or, il peut arriver, et c'est sûrement souvent le cas, que l'on ne se comprend pas, que l'interlocuteur du phénoménologue, par exemple, ne voie pas ce qui pour celui-ci est une *Einsicht*. Cette situation, que Scheler nomme « dispute phénoménologique »⁶¹, peut s'expliquer, selon lui, par un « se tromper phénoménologiquement » (*sich phänomenologisch täuschen*) tant du phénoménologue, qui croit avoir une *Einsicht* qui ne l'est pas, qui est quelque chose d'« observé », que de la part de son interlocuteur qui ne la saisit pas, parce que, dirions-nous, l'effectuation fait défaut. À ce propos, Fink et Husserl nous rappellent :

« ...les propositions par lesquelles celui qui phénoménologise se prononce au sujet de la réduction phénoménologique ne sont absolument pas compréhensibles si l'on n'accomplit pas soi-même la réduction phénoménologique. Elles ne rendent pas compte de quelque chose qui serait pré-donné et connu quant à sa possibilité, mais ce sont des *indications impératives* portant [sur la réduction]... »⁶².

Mais, il peut y arriver aussi, comme Scheler remarque, que l'on montre mal et de façon insuffisante, ce qui pose immédiatement la question de la responsabilité du phénoménologue pour ce qu'il dit et aussi pour ce qu'il tait lors de la tâche de fondation, par exemple, de la science ou de l'éthique qu'il entame. Comment peut-on alors trancher une « dispute phénoménologique » ? À quel critère faut-il faire appel ? La réponse de Scheler : à aucun, car il n'existe pas de critère universel : il faut décider au cas par cas⁶³, ce qui est tout à fait cohérent avec l'exigence phénoménologique de vivre les essences. En tout cas, nous pouvons comprendre la « dispute phénoménologique », d'abord, comme une sorte de contrôle réciproque du voir phénoménologique et, ensuite, comme une manière d'enrichir nos

⁵⁹ *Ibid.*, p. 413.

⁶⁰ *Lehre von den drei Tatsachen, ibid.*, p. 465.

⁶¹ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie, ibid.*, p. 393sq.

⁶² Fink, E., *op. cit.*, p. 169 ; *Hua Dok II*, 1, p. 124.

⁶³ *Phänomenologie und Erkenntnistheorie, GW 10*, p. 394.

intuitions eidétiques avec les perspectives des autres qui peuvent nous montrer des aspects des choses qu'on n'avait pas vus, ou bien nous montrer qu'on « se trompe phénoménologiquement ».

Avec l'usage que le phénoménologue fait des mots et du langage en général⁶⁴, nous sommes déjà dans le deuxième point à signaler : le retour ou l'insertion de la connaissance phénoménologique dans le monde naturel. Cette idée n'apparaît pas de la même façon dans les phénoménologies de nos auteurs. Chez Husserl, elle se présente dans le concept de mondanéisation (*Verweltlichung*), qui est, selon Luft, le complément indispensable de la réduction phénoménologique, en tant qu'elle est le « mouvement de sens inverse à celui de la réduction »⁶⁵. Que les connaissances et les expériences phénoménologiques se mondanéisent signifie que, comme toute expérience, elles deviennent des composantes du monde à partir de leur expression. Chez Scheler, cette idée se présente dans le concept de fonctionnalisation (*Funktionalisierung*) de la connaissance des essences, par laquelle son contenu devient loi de son application (*Anwendung*) au monde contingent ; il a désormais la fonction de schème pour d'autres actes visant le même objet. Ce que les concepts de mondanéisation et fonctionnalisation ont en commun pourrait être appelé « sédimentation de l'expérience et de la connaissance phénoménologiques », car celles-ci ne flottent pas dans l'air, mais constituent une connaissance acquise qui, dès lors, devient une habitude de notre compréhension du monde et à laquelle le philosophe ne peut pas renoncer.

Si nous suivons ici la piste de *L'origine de la géométrie*, où l'objectif est de montrer, dans le cadre de la phénoménologie génétique, l'*a priori* de l'historicité de toute science, y comprise de la philosophie, en tant que mouvement de sédimentation, transformation et réactivation du sens, cette « habitude » du phénoménologue peut être pensée au niveau de la communauté de philosophes, actuelle et historique. À partir de là, la « dispute phénoménologique » de Scheler est aussi historique au sens où les générations de philosophes y participent ; l'histoire de la philosophie serait cette dispute, ou si l'on veut, une « conversation ». Le langage et l'expression en général sont, encore une fois, indispensables. L'unité et l'historicité de l'idée

⁶⁴ À propos de ce sujet chez Husserl, cf. *Hua* III/1, § 66. Sur la possibilité d'une phénoménologie du mot en tant que fondation des philosophies du langage à partir de Scheler, cf. Good, Paul, « Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis », in : *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, op. cit., notamment pp. 122-125. Sur la complémentarité de la rationalité communicative de Habermas et la rationalité intuitive de Husserl, voir l'article de Lee, Nam-In, « La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales », op. cit.

⁶⁵ Luft, S., « Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique », op. cit., p. 21.

de la philosophie – née avec les Grecs, transformée et « perversie » dans la modernité et réactivée par la phénoménologie – ne sont possibles que par leur enracinement dans le langage naturel.

« Ainsi, l’objectivation de l’activité phénoménologisante qui se produit dans l’attitude naturelle (ce par quoi seulement une communication transcendante [à titre de nouvelle activité phénoménologisante] est possible) est le *moment-charnière* de la formation de la communauté purement transcendante de ceux qui phénoménolisent de manière collective »⁶⁶.

Or, cet enracinement dans le langage dépend, à son tour, de l’activité concrète du phénoménologue : « C’est seulement parce que l’activité phénoménologisante est localisée et temporalisée dans le monde qu’elle peut s’objectiver dans la langue de l’attitude naturelle »⁶⁷. Mais la concrétion de son activité est aussi celle de sa liberté, de son vouloir et sa décision de philosopher⁶⁸. Assumer cette liberté et participer à la dispute phénoménologique implique une prise en responsabilité des « habitudes philosophiques », une prise en charge des « réactivations »⁶⁹ des évidences intellectuelles, tel que, par exemple, Scheler le fait par rapport à ce qu’il reprend à la phénoménologie husserlienne⁷⁰. Husserl signale que cette prise en charge des réactivations appartient à l’activité même du scientifique :

« Conformément à l’essence de la science, il appartient donc au rôle de ses fonctionnaires d’exiger en permanence ou d’avoir la *certitude personnelle* que tout ce qui est porté par eux à l’énonciation scientifique soit dit ‘une fois pour toutes’, que cela soit ‘établi’, indéfiniment reproductible dans l’identité, utilisable dans l’évidence et à des fins théoriques ou pratiques ultérieures – en tant qu’indubitablement réactivable dans l’identité de son sens authentique »⁷¹.

L’exigence que Husserl pose dans le passage précédent, qui peut être comprise comme une responsabilité face à la vérité, c’est aussi celle que le phénoménologue doit respecter dans sa tâche de fondation. Elle implique, comme on l’a vu, l’exigence de montrer dans la dispute phénoménologique comment chacun peut vivre les essences et leurs corrélations comme évidences intellectuelles.

⁶⁶ Fink, E., *op. cit.*, p. 183 ; *Hua Dok II*, 1, p. 139. La phrase entre crochets correspond à une modification de Husserl.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁶⁸ Ce qui motive le vouloir et la décision du philosophe est, comme on le verra, de l’ordre de l’émotionnel.

⁶⁹ Husserl comprend la réactivation comme un faculté « originairement propre à tout homme en tant qu’être parlant » (*L’Origine de la géométrie*, appendice III au § 9a de *La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris : Gallimard, 2004, p. 410 ; *Hua VI*, p. 371).

⁷⁰ Cf. l’Avant-propos de la première édition allemande (1916) du *Formalisme* (GW 2, p. 11).

⁷¹ *Crise*, p. 412 ; *Hua VI*, p. 373. Nous soulignons. Comme on sait, Husserl prenait très au sérieux cette responsabilité : « Ich erhebe keinen anderen Anspruch als den, in erster Linie mir selbst gegenüber und demgemäss auch vor Anderen nach bestem Wissen und Gewissen sprechen zu dürfen als jemand, der das Schicksal eines philosophischen Daseins in seinem ganzen Ernste durchlebte » (*ibid.*, § 7, p. 17).

2. Phénoménologie transcendantale et ontologie phénoménologique. Le rôle de la réduction phénoménologique

Dans la section précédente, nous avons abordé le concept de fondation à partir de l'esprit commun qu'ont l'intuition eidétique et la réduction phénoménologique chez Husserl et chez Scheler. L'objectif de cette section-ci est de présenter les points de désaccord entre les deux philosophes, ceux qui font de la phénoménologie husserlienne une phénoménologie transcendantale et de celle de Scheler une ontologie phénoménologique. Le point central ici, c'est la primauté attribuée soit à la conscience soit à l'être. Cela va nous permettre de préciser le concept phénoménologique de fondation en développant les différences qu'il présente dans ses versions husserlienne et schelerienne. Le concept qui va nous permettre de confronter les conceptions de Husserl et Scheler sur la phénoménologie est celui de la réduction phénoménologique et non plus celui de l'intuition eidétique. Laissons en suspens la raison de cette dernière affirmation et tournons-nous directement vers la réduction phénoménologique.

Sur sa nécessité, il n'y a pas de discussions. La philosophie se caractérise par le fait qu'elle doit s'arracher de la vie quotidienne, si elle veut la comprendre. Du point de vue philosophique, est propre de l'expérience naturelle du monde un certain aveuglement par rapport à l'être ; il y a en elle quelque chose d'oublié ou, mieux, de caché. Pour Husserl, cet aveuglement relève du caractère non problématique des croyances et des convictions de l'attitude naturelle : le sens de l'être et la validité non questionnés du monde. Toujours occupé avec les objets dans des modes différents d'expérience, on vit enfoncé dans le monde : « Das natürliche Leben vollzieht sich als eine ursprüngliche, als eine anfangs durchaus notwendige Welthingabe, Weltverlorenheit »⁷². Pour Scheler, l'aveuglement consiste en la relativité de l'être-là (*Dasein*), car ce qui nous est donné dans l'intuition naturelle (*natürliche Anschauung*) du monde est toujours relatif aux fins de nos tendances et aux buts de notre volonté. Ainsi, par exemple, d'une chose corporelle ne serait donné que ce qui possède une fonction de signe (*Zeichenfunktion*) pour nos états corporels et qui sera le point de départ de nos actions dirigées vers l'objet concerné⁷³. Si on part donc de la conviction philosophique selon laquelle « *Das Seinsall des Weltkindes ist nicht das Seinsall schlechthin* »⁷⁴, il faut ouvrir un chemin qui, en établissant ce que pour le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* constituait la différence

⁷² Husserl, Edmund, *Erste Philosophie. Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, éd. par Rudolf Boehm, *Husserliana*, t. VIII, La Haye : M. Nijhof, 1959, p. 121 (désormais, *Hua* VIII).

⁷³ Cf. GW 10, p. 436.

⁷⁴ *Hua* VIII, p. 166.

entre le « pour nous » et « pour la conscience », nous permet de voir l'être dans sa plénitude. C'est la tâche de la réduction phénoménologique.

Comme on a signalé dans la section précédente, Husserl introduit la réduction phénoménologique afin d'éviter le « solipsisme » des *Recherches logiques*. Mais il faut rappeler aussi que la découverte de la possibilité de la réduction, entre 1905 et 1907, et le tournant transcendantal que sa mise en marche entraîne sont motivés par la lutte contre le scepticisme, qui dissout l'objectivité des idéalités dans la subjectivité qui les appréhende. C'est une forme de l'énigme de la transcendance, c'est-à-dire, du problème de la possibilité de la connaissance. En distinguant l'immanence réelle (*reell*) de l'immanence intentionnelle, Husserl montre, dans *L'idée de la phénoménologie*, que la théorie moderne de la connaissance fait de celle-ci une énigme parce qu'elle réduit le deuxième sens d'immanence, le donné actuellement, l'évident, à l'immanence réelle, celle-ci comprise en tant qu'ingrédient des vécus au sens psychique. De manière que seul peut être donné de façon évidente ce qui est ingrédient psychique du vécu, tandis que tout ce qui ne l'est pas reste problématique ; et, pourtant, on présuppose ce qui est transcendant pour déduire la possibilité de la connaissance, sans en avoir une expérience intuitive. Ainsi, la réduction phénoménologique doit permettre d'éviter tout recours à ce qui est transcendant, non évident, et de ne pas confondre les intuitions phénoménologiques avec les intuitions internes⁷⁵.

Soyons plus précis. L'intention de Husserl est de montrer sur quoi se fonde la possibilité de la connaissance. Cela ne concerne pas seulement les connaissances philosophiques et scientifiques, mais aussi les connaissances prises comme des évidences non questionnées dans l'attitude naturelle. Si « *Vor allem aber gehört notwendig zum Leben, und in jeder Strecke, Positionalität* », et si « *Immerfort ist darin für das Ich Seiendes da, als seiend Geltendes* »⁷⁶, on ne peut pas prendre pour valide dans l'activité de fondation ce qu'on veut valider. Au

⁷⁵ Ce que nous venons de dire correspond au chemin cartésien vers la réduction phénoménologique que Husserl développe dans les cinq leçons sur l'idée de la phénoménologie. Il est aussi le chemin suivi dans les *Ideen I*, qui font de la subjectivité transcendantale un « résidu » de l'*epoché* et de la réduction, et qui exigent pour elle une évidence absolue. Bien que nous pourrions avoir recours aux voies psychologique et ontologique, voire historique (cf. Bernet, Rudolf, Kern, Iso et Eduard Marbach, *Edmund Husserl : Darstellung seines Denkens*, op. cit., p. 63, note 15) vers la phénoménologie transcendantale afin d'être justes avec la position de Husserl dans la confrontation avec Scheler, cela ne serait pas utile, parce que ce que le dernier critique chez le premier est maintenu dans toutes les voies : c'est que tous les chemins conduisent à la subjectivité transcendantale. Nous préférons, donc, pour les fins de l'argumentation, prendre le chemin husserlien que Scheler a connu et duquel il s'est séparé.

⁷⁶ *Hua VIII*, p. 156.

contraire, toute position d'un objet comme réel (*wirklich*), de quelque chose comme existant, et avec tel ou tel sens, doit être suspendu.

Remarquons qu'il ne s'agit pas seulement de suspendre le *jugement* sur l'existence, malgré le fait que dans *Ideen I* Husserl caractérise de cette façon l'*epoché* phénoménologique⁷⁷, raison pour laquelle Scheler lui reproche de faire de la réduction un simple « logisches Absehen »⁷⁸. La « thèse générale de l'attitude naturelle » embrasse toutes les formes d'intentionnalité, non seulement celles qui posent des objets réels (*reale*) et idéaux, mais aussi celles qui ont des valeurs et des buts pratiques en tant que corrélats. Dans les leçons sur la *Philosophie première* de 1923/24, Husserl soutient :

« Wir können dabei unter den Begriff der Seinsgeltung auch alle anderen Geltungen, wie die aus Gemüt und Willen entspringenden, befassen ; nämlich insofern als z.B. einen Wert erfühlen zwar nicht selbst ein Akt tätigen Glaubens, tätigen Erfassens ist, der das Dasein des Wertes als Wertes zur Setzung bringt, aber das wertnehmende Erfühlen trägt den Wert doch bewusstseinsmässig so in sich, dass er jederzeit erfahrungsbereit ist, bereit für das bloß zugreifende Erfassen als daseiend. So gehören Werte und praktische Gestalten selbst mit in die allgemeine Seinssphäre... »⁷⁹.

Si les valeurs et les buts pratiques sont aussi disponibles à l'expérience, s'ils sont là en tant que valides dans leur existence, il ne suffit pas de suspendre le jugement, mais il faut nous abstenir de toute position et de tout intérêt, tant axiologique que pratique. Cela ne fait que souligner le caractère d'horizon de l'intentionnalité, en vertu duquel la réduction ne peut qu'être universelle. Puisque les validités ne sont pas isolées, mais qu'elles renvoient les unes aux autres, de façon que viser un objet implique co-viser d'autres aspects du même objet et à la fois co-viser le monde entier en tant qu'horizon universel de toute expérience, puisque toute prise de position se fait sur le fond du monde, le monde même doit être soumis à la réduction phénoménologique.

Par là, la réduction cherche à assurer un domaine d'expérience pure et autonome, « phénoménologiquement fermé en soi », c'est-à-dire qui n'inclut pas de positions d'être objectif, et à partir duquel on puisse justifier intuitivement lesdites positions en les ramenant à leurs conditions aprioriques de possibilité. La réduction est la *méthode* qui nous délivre du

⁷⁷ *Hua* III/1, § 32, p. 65.

⁷⁸ *Idealismus – Realismus*, in : *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, vol. 9, Bern : Francke, 1976, p. 207 (désormais, GW 9).

⁷⁹ *Hua* VIII, pp. 156-157.

cercle vicieux dans lequel pourrait tomber la fondation de validité (*Getungsfundierung*) en nous montrant un champ de connaissance dont l'évidence ne dépend pas des évidences quotidiennes et scientifiques.

« Gegenüber dem voraussetzungsreichen Denken, das Welt und Wissenschaft und mancherlei methodische, aus der ganzen wissenschaftlichen Tradition stammende Denkgewohnheiten als seine Prämissen hat, wird hier ein Radikalismus der Erkenntnisautonomie betätigt, in dem alles und jedes als selbstverständlich seiend Vorgegebene außer Geltung gestellt und auf das zurückgegangen wird, das allem Voraussetzen, allem Fragen und Antworten schon implizite vorausgesetzt ist und hierbei notwendig immerfort und unmittelbar als An-sich-Erstes schon ist »⁸⁰.

Comme on le sait bien, le domaine de connaissance intuitive, dont l'évidence est première par rapport à toute autre évidence, n'est autre que celui des actes de conscience. En tant qu'intentionnels, ils sont inséparables de leurs corrélats qui, donnés actuellement, font aussi partie de l'immanence intentionnelle que Husserl présente en 1907. Or, de quel type est l'évidence de la conscience, car tout ce qui est actuellement donné se présente entouré d'horizons co-donnés, de manière qu'elle ne peut pas être une évidence absolue et adéquate. Pour cette raison, Husserl élargit le concept d'immanence à un troisième sens incluant les horizons potentiels du donné, toujours co-visés, et qui laisse de la place pour des transcendances dans l'immanence, comme le sens de l'*alter ego*. La vie de la conscience ne peut pas être donnée adéquatement et d'un seul coup, car sa structure n'est pas seulement intentionnelle mais aussi temporelle. C'est en vertu de ce caractère d'horizon que dans les *Méditations cartésiennes* Husserl distingue l'évidence adéquate, qui persiste en tant que *télos*, de l'évidence *apodictique*, distinction qu'il ne fait pas dans *Philosophie première*.

« Nicht die bloße Identität des 'ich bin' ist der absolut zweifellose Bestand der transzendentalen Selbsterfahrung, sondern es erstreckt sich durch alle besonderen Gegebenheit der wirklichen und möglichen Selbsterfahrung hindurch – obschon sie im einzelnen nicht absolut zweifellos sind – eine *universale apodiktische Erfahrungsstruktur* des Ich (z.B. die immanente Zeitform des Erlebnisstromes) »⁸¹.

Décrire cette structure *a priori* intentionnelle et temporelle dans ses actualités et potentialités, c'est la tâche des analyses intentionnelles ou constitutives. Or, malgré le caractère d'horizon du flux des vécus, la subjectivité maintient un caractère absolu dans un certain sens. La

⁸⁰ « Nachwort (1930) », in : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, éd. par Marly Biemel, *Husserliana*, t. V, La Haye : M. Nijhoff, 1971, p. 151 (désormais, *Hua V*). La réduction, ajoutera Husserl, ne veut que faire de cette radicalité un travail conscient.

⁸¹ *Hua I*, § 12, p. 67. Cf. aussi le § 6.

réflexion phénoménologique a perdu les validités acquises en modifiant l'attitude naturelle pour gagner l'évidence apodictique de leur condition. Cette condition n'est pas coupée d'elles. La subjectivité les inclut en tant qu'elles sont données et co-données dans l'expérience. Dit autrement, le caractère que les objectivités, les valeurs, les buts pratiques et le monde en général ont d'être là en tant qu'existants et disponibles à l'expérience tient sa source de la subjectivité qui leur donne ce sens. La réduction nous montre qu'ils sont relatifs à la subjectivité dans la mesure où ils sont toujours expérimentés. C'est le sens de la notion de phénomène chez Husserl, l'être corrélat d'expérience. Le monde est monde de l'expérience de la subjectivité, et elle est transcendantale parce que cette expérience est toujours constitutive du sens. C'est en ce sens que la fondation de validité est une fondation transcendantale et que la subjectivité transcendantale est absolue :

« Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, dass nur die transzendente Subjektivität den Seinsinn des absoluten Seins hat, dass nur sie 'irrelativ' ist (d.i. nur auf sich selbst relativ), während die reale Welt zwar ist, aber eine wesensmäßige Relativität hat auf die transzendente Subjektivität, da sie nämlich ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität »⁸².

La validité d'être du monde naturel présuppose la validité de la subjectivité transcendantale, le monde de la vie présuppose la vie constitutive de la subjectivité. Ne pas en être conscient, croire que le sens objectif du monde est indépendant de la subjectivité, c'est la limite propre à l'attitude naturelle. Le résultat de la réduction est donc la prise de conscience du caractère constamment constituant de notre vie naturelle. Comme on le sait, le sens est compris comme le produit des opérations de synthèse de l'unité dans la multiplicité de modes de conscience et des modes de donation des objets. Ces opérations sont déjà effectuées avant que le phénoménologue se décide à réaliser une réduction afin, justement, de pouvoir les analyser. Si la réduction est une modification radicale de l'attitude naturelle, « eine ganz 'unnatürliche' Einstellung und eine ganz unnatürliche Selbst- und Weltbetrachtung »⁸³, c'est précisément parce qu'on veut éclaircir l'attitude naturelle dans laquelle on constitue le sens. Par rapport à cela, en nous rappelant que la réduction a comme point de départ l'idée d'objet en tant que produit des opérations synthétiques, Lohmar parle de la réduction comme d'une méthode « dé-synthétique »⁸⁴ et, à son tour, Luft soutient que la réduction renverse la relation de

⁸² *Hua V*, p. 153.

⁸³ *Hua VIII*, p. 121.

⁸⁴ Lohmar, Dieter, « L'idée de la réduction. Les réductions de Husserl – et leur sens méthodique commun », in : *Alter*, n° 11, *op. cit.*, pp. 108.

fondation entre le moi mondain et le moi transcendantal, car le moi empirique prend conscience de son être transcendantal en échappant des limites de l'attitude naturelle⁸⁵.

Arrêtons nous ici et examinons le sens de la réduction phénoménologique chez Scheler. On avait dit que la réduction est nécessaire parce que dans l'intuition naturelle du monde l'être n'est pas donné dans sa plénitude. Pour Scheler, ce type d'intuition a en commun avec la science deux caractéristiques. D'abord, il s'agit d'actes qui visent plus que ce qui est actuellement donné en eux. On vise l'objet comme une totalité et avec tout ce qui lui est propre, bien que ses propriétés ne soient pas toutes actuellement données. Et cette transcendance vaut tant pour les objets réels qu'idéaux. Ensuite, le tout de l'objet n'est donné que médiatement, c'est-à-dire à travers ses apparitions (*Erscheinungen*), lesquelles fonctionnent comme des symboles et des signes qui indiquent le tout visé. Et ce qui apparaît dépend de la relativité de son être-là, relatif à l'organisation humaine dans le cas de l'intuition naturelle du monde et relatif à la vie dans le cas de la science.

Or, la transcendance des actes et le caractère médiat de ce qui est donné en eux ne sont compris par Scheler que par rapport à l'expérience phénoménologique. Si les actes de l'intuition naturelle du monde et de la science sont transcendants, c'est parce qu'ils présupposent ce qui n'est pas donné en eux, mais dans l'expérience phénoménologique. Elle est, en revanche, une expérience immanente. Cela signifie qu'il n'y a aucun « plus » visé, mais une coïncidence entre le visé et le donné. Bien que cela pourrait correspondre à l'immanence intentionnelle de Husserl de 1907, ce n'est pas le cas, parce que, comme on le verra, la réduction ne conduit pas chez Scheler à l'immanence de la conscience. Il n'y a plus ici de place pour des transcendances dans l'immanence, car le recouvrement entre l'intuition et le donné est total. En deuxième lieu, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première section, l'expérience phénoménologique est immédiate, c'est-à-dire que les symboles et les signes n'ont ici aucun rôle ; au contraire, ils sont remplis par ce qui est phénoménologiquement donné. Finalement, dans l'expérience phénoménologique, on ne parle pas d'apparitions mais du phénomène en tant que contenu de « faits absolus ». La question est donc : qu'est-ce qu'il faut soumettre à la réduction chez Scheler pour atteindre ces faits absolus.

⁸⁵ Luft, Sebastian, « Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique », *op. cit.*, pp. 16-17.

La première chose à remarquer, c'est que Scheler reprend de Husserl l'idée de la réduction en tant qu'abstention de toute position en suivant la structure de la corrélation intentionnelle. Dans *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, par exemple, il affirme qu'une recherche phénoménologique authentique ne tient pas compte :

« Einmal vom *realen Aktvollzug* und all seinen Begleiterscheinungen, die nicht im Sinne und in der intentionalen Richtung des Aktes selbst liegen, sowie von allen Beschaffenheiten seines *Trägers* (Tier, Mensch, Gott). Sodann von aller *Setzung* (Glaube und Unglaube) *der Besonderheit des Realitätskoeffizienten*, mit dem in der natürlichen Anschauung und in der Wissenschaft sein Gehalt 'gegeben' ist (Wirklichkeit, Schein, Einbildung, Täuschung) »⁸⁶.

La réduction est ici conçue comme un détachement de tout ce qui est de l'ordre de la singularité, tant du côté de l'acte que du côté de l'objet, de manière à ce que l'on trouve comme résultat quelque chose d'indépendant de l'organisation spécifique du porteur des actes et d'invariable par rapport aux variations possibles de leur porteur. Afin de comprendre cette idée d'un écartement de la singularité et, partant, la critique de la réduction husserlienne, il faut considérer la conception de la réduction dans la dernière phase de la philosophie de Scheler, car, bien que dans le texte précédent il est déjà critique vis-à-vis de Husserl, parce que, de son point de vue, il ne met pas complètement en œuvre la réduction phénoménologique, c'est dans sa compréhension tardive de la réduction que Scheler dirige la critique la plus forte envers la réduction husserlienne.

Dans *Idealismus – Realismus* (1928), Scheler soutient que la réduction de Husserl échoue parce qu'elle part d'une compréhension erronée de la réalité qu'il identifie au fait d'avoir une place spatio-temporelle⁸⁷. Bien sûr, être *real*, être-là implique aussi pour Scheler avoir une place dans l'espace et dans le temps ; et à cela Scheler ajoute la possession d'un être-tel (*Sosein*) contingent, c'est-à-dire, la manifestation sous un mode déterminé mais qui essentiellement pourrait être un autre. Or, d'après Scheler, si on suspend les formes de l'espace et le temps, il reste encore une impression de la réalité en général (*Eindruck der Realität überhaupt*)⁸⁸. C'est de l'être réel et non pas de l'espace et du temps que dépend la singularisation d'une essence dans une multiplicité d'objets, qui dans leur être-tel contingent représentent l'essence⁸⁹. Si on est alors en quête de l'être absolu, il ne peut pas rester après la

⁸⁶ GW 10, p. 394. Cf. aussi GW 2, pp. 67-68.

⁸⁷ GW 9, p. 207.

⁸⁸ *Erkenntnis und Arbeit* (1926), in : *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke*, vol. 8, Bern : Francke, 1960, p. 363 (désormais, GW 8).

⁸⁹ GW 9, p. 245.

réduction ce qui dans les expériences non phénoménologiques donne aux objets leur particularité. C'est parce que Scheler a besoin d'identifier ce qui est propre à la réalité afin d'en faire abstraction, qu'il soutient que la transcendance des actes et des objets ne peut pas résoudre le problème de la réalité, car comme on l'a signalé, elle vaut aussi pour les objets idéaux. Alors, il faut comprendre ce qu'est le caractère de réalité pour l'enlever en inhibant les actes qui le donnent. Seul cela permet de séparer la réalité et l'essence ou l'être-là et l'être-tel authentique, ce que Scheler appelle « déréalisation » et « idéation » du monde, c'est-à-dire la vision eidétique propre à la raison⁹⁰.

C'est l'erreur tant de l'idéalisme que du réalisme de prendre comme point de départ de leurs conclusions respectives l'inséparabilité de l'être-là et de l'être-tel par rapport au savoir que l'on peut en avoir. Tant l'être-tel contingent que l'essentiel peut être immanent au savoir et à la conscience, mais jamais l'être-là⁹¹. Ils sont des modes de l'être donnés par des actes d'ordres différents. L'être-tel contingent est donné par les actes intellectuels comme la perception, le souvenir, etc. L'être-là n'est jamais donné par ce type d'actes, mais par le subir ekstatique (*ekstatisches Leiden*) de la résistance du monde. Elle n'est pas une résistance à notre vouloir conscient, mais à un niveau plus fondamental⁹², celui de notre vie impulsive involontaire et spontanée, celui de nos tendances (*Streben*). Elles précèdent en tant que leur condition de possibilité les sensations, perceptions et représentations en général⁹³. S'il y a sensation, c'est que l'on est déjà orienté par une tendance ; s'il y a une image perçue, c'est que l'on a déjà éprouvé le monde qui résiste à notre impulsion vitale. Cela ne signifie pas qu'on soit d'emblée conscient de la tendance et de ce qui l'empêche ; au contraire, pour Scheler, c'est parce que la réalité est vécue en tant que résistance à notre poussée vitale que l'on devient conscient des tendances et conscient du moi propre⁹⁴. La relation première au monde est donc celle d'« *unseres Erleidens des Widerstandes der Welt* » qui est à la base de tout autre acte. Ainsi, la réalité n'est pas pensée ou déduite, mais plutôt ressentie :

« Es ist da – vor allem Denken und Wahrnehmen als in ihrem Intentionssinn 'rezeptiven' Akten ; es ist allem, was wir unser intellektuelles, vorstellendes, denkendes Verhalten nennen, und allen seinen möglichen Inhalten und

⁹⁰ *La situation de l'homme dans le monde*, tr. de Maurice Dupuy, Paris : Aubier, 1979, pp. 71 et 72. Cf. aussi GW 9, p. 245.

⁹¹ Cf. GW 9, pp. 185-186.

⁹² GW 2, p. 52, note 2.

⁹³ Même quand la tendance a une fin, elle n'est conditionnée par aucune représentation. *Ibid.*, p. 55.

⁹⁴ GW 9, p. 214.

Gegebenheiten so unerreichbar wie die Farbe dem Hören, die Zahl 3 dem Schmecken und Riechen »⁹⁵.

La réduction doit donc inhiber le centre vital afin de supprimer le moment de réalité qui donne la particularité aux objets du monde. En ce sens, aux yeux de Scheler, la réduction de Husserl est insuffisante. Suspendre le jugement sur l'existence laisse la condition de possibilité de nos actions intouchée. La réduction n'est pas effective si elle est conçue en tant que procédé de la pensée, comme une simple méthode, car dans ce cas on ne pourrait que suspendre les actes de la pensée et, ainsi, on n'atteindrait que le *Sosein* contingent. Pour cette raison, Scheler conçoit la réduction comme une technique, un « Verfahren *inneren Handelns* »⁹⁶, et un acte ascétique⁹⁷ qui neutralise nos tendances en leur enlevant les images et les représentations dont elles ont besoin pour devenir des actions.

Ainsi, la déréalisation possible par la réduction est une essentialisation. Avec la suppression du moment de réalité, on supprime aussi l'être-tel et la place spatio-temporelle avec lesquels les choses se manifestent dans l'intuition naturelle du monde. De manière à ce que la réduction nous place, d'après Scheler, dans une situation où l'on peut saisir le monde avant de ressentir les choses et les images déjà singularisées. On découvre ainsi les essences et leurs corrélations essentielles. À l'époque de *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, où Scheler est plus strict avec la structure de la corrélation intentionnelle, la réduction découvre la corrélation entre la structure du monde et la structure de l'esprit, sans que cela signifie que la première soit constituée par l'esprit⁹⁸. Dans *Idealismus – Realismus*, Scheler met l'accent sur la structure du monde et il l'appelle « ...der objektive Logos, der in dieser zufälligen Welt sich werdend auswirkt oder in dessen Grenzen die Geschichte verläuft, die wir die 'Welt' nennen »⁹⁹. Mais comme on le voit, dans les deux cas on maintient l'idée centrale des essentialités selon laquelle elles sont la condition qui structure l'expérience, tel que le signale le *Formalisme* :

« In aller nichtphänomenologischen Erfahrung fungieren die puren oder reinen Tatsachen der Intuition und ihre Zusammenhänge allerdings – wie wir sagen können – als 'Strukturen' und als 'Formgesetze' des Erfahrens in *dem* Sinne, dass sie in ihr nie 'gegeben' sind, wohl aber das Erfahren sich *nach* ihnen oder ihnen gemäß vollzieht »¹⁰⁰.

⁹⁵ GW 8, pp. 363-364.

⁹⁶ GW 9, p. 207.

⁹⁷ *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 72.

⁹⁸ GW 10, p. 395.

⁹⁹ GW 9, p. 249.

¹⁰⁰ GW 2, p. 71.

Sur les essences et leurs corrélations en tant que formes et structures invariables dans leur identité, Scheler insiste toujours sur deux points. D'abord, elles ne peuvent pas être « expliquées », « décrites », « déduites » ou « observées ». Les essences sont indéfinissables : parce que toute expérience se réalise selon elles, dans l'essai de les observer ou de les définir, elles sont déjà présumées et on tombe nécessairement dans un cercle *in demonstrando*¹⁰¹. Ensuite, elles ne sont par elles-mêmes ni universelles ni individuelles. Elles précèdent l'opposition universel – particulier. Ces caractères n'acquièrent de sens que par rapport aux objets : l'essentialité sera universelle si elle s'avère être identique dans une multiplicité d'objets qui la portent ; elle sera individuelle si elle constitue l'essence d'un seul individu¹⁰². Ainsi, selon Scheler on peut parler d'une essence individuelle pour chaque moi et aussi de la personnalité en tant qu'essence de la personne individuelle. Avec cette conception, il est possible qu'un seul individu découvre une essentialité ou qu'elle soit découverte à une époque et qu'après on l'oublie, sans que cela ne change en rien son statut et son indépendance par rapport à l'être humain. D'un autre côté, on verra que cela laisse de la place pour des vérités, des valeurs et des obligations qui ne sont telles que pour un seul individu. Et dans ce cas, il ne restera qu'une seule attitude à prendre : la compréhension (*Verständnis*) que la vérité ou la valeur concernée est quelque chose de vrai ou de bon pour celui qui les affirme en tant que telles¹⁰³.

Le résultat de la réduction est donc différent chez Husserl et chez Scheler, car pour celui-ci elle conduit directement au domaine des essences en tant que domaine de l'être. Cela explique la critique suivante à Husserl :

« Man sieht nämlich gar nicht mehr, was denn an dem 'blühendem Apfelbaume' (ein Beispiel E. Husserl) nun *anders* werden soll durch die bloße Zurückhaltung des Daseinsurteils; man sieht gar nicht, wie sich *nur dadurch* eine neue Gegenstandswelt eröffnen soll, die in der natürlichen Weltanschauung noch nicht mitgehalten war. Die Einklammerung der Daseinssetzung hat nichts zur Folge als ein schärferes Heraustreten des *zufälligen Soseins* des Gegenstandes, der dabei seine Raum- und Zeitstelle durchaus behält. Von *Wesen* bleiben wir dabei *völlig* fern – und verwundert muss man sich fragen : wozu denn das Ganze ? »¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 69 ; GW 10, p. 396.

¹⁰² GW 2, p. 68 ; GW 10, p. 396.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 394.

¹⁰⁴ GW 9, p. 207.

Face à cette critique, on doit faire deux remarques. D'abord, il faut se demander ce que Scheler entend ici par objet, car ce qui est en jeu, c'est la notion husserlienne de phénomène. Si la réduction transcendantale trouve un nouveau monde d'objets, cela n'a de sens que dans la mesure où l'on appréhende le même monde à partir d'une attitude nouvelle, le même arbre, mais comme corrélat de l'expérience constitutive de sens qu'en fait la subjectivité et non plus comme quelque chose d'indépendant d'elle. Seul avec ce changement d'attitude, il apparaît quelque chose de nouveau. C'est pour cela que Husserl emploie des guillemets lorsqu'il dit que ce qui apparaît dans l'attitude transcendantale devient un « autre »¹⁰⁵. Il faut donc distinguer l'objet réel de l'objet intentionnel. En deuxième lieu, et c'est là la différence central avec Scheler, on est loin de l'essence parce que la réduction chez Husserl ne nous amène qu'à notre propre vie constitutive de sens, c'est-à-dire que l'on n'a que le flux de vécus qui constamment s'écoulent dans le passé et qui ne nous laissent comme évident et actuel que le fameux présent vivant. Pour avoir accès aux essences, on a besoin, comme on le sait, de la réduction eidétique, qui ne garde en commun avec la première que le sens d'une limitation du regard. Dans ce cas, il s'agit de nous limiter aux possibilités pures en modifiant, avec la liberté infinie que nous donne la fantaisie, les vécus trouvés par la réduction phénoménologique jusqu'au point où, si l'on continue la variation, on ne parlerait pas du même vécu. On trouve ainsi son *eidos* invariable. Il embrasse les possibilités pures du vécu concerné sans prendre, parce que restant dans la fantaisie, rien de l'existence effective. Et cela ne vaut pas seulement pour un vécu en particulier, mais aussi pour l'*eidos ego* qui embrasserait toutes les possibilités de l'ego dans sa facticité, de manière à que celui-ci n'est conçu qu'en tant qu'exemple d'une possibilité. On est donc dans le domaine du « comme-si », où l'on ne prend aucune position.

Cette conception s'enracine dans l'idée qu'au sens de ce qui est contingent appartient une essence et, partant, toute une série de prédicats essentiels que l'on peut lui attribuer. Scheler serait d'accord avec cela et avec la corrélation que Husserl établit entre l'universalité essentielle et la nécessité essentielle en tant que cas particulier de celle-là¹⁰⁶. Et il n'y a pas de doute sur le fait qu'ils partagent la validité *a priori* des essences permettant d'établir les lois de la fondation des actes. Mais Scheler ne serait pas du tout d'accord avec le rôle central que Husserl donne à la fantaisie, car pour lui cela suppose déjà une production de la pensée qui, pour ainsi dire, violente les choses mêmes. « Das Denken 'schüfe' nicht oder 'erzeugte' die

¹⁰⁵ *Hua* III/1, § 97, p. 227.

¹⁰⁶ *Cf. ibid.*, § 6, p. 19.

Tatbestände, sondern *reinigte* sie nur »¹⁰⁷. On reviendra sur cela, retenons maintenant que la réduction phénoménologique d'après Scheler ne fait que dépouiller l'apparition de l'intuition naturelle du monde et de la science de toute fonction de symbole ou de signe, de manière à que le phénomène nous soit donné. L'essentialisation est en ce sens aussi une « désymbolisation du monde »¹⁰⁸.

De son côté, dans le chapitre VI de son exemplaire du *Formalisme*, Husserl signale à différentes reprises son interrogation sur le type de réduction que Scheler y met en œuvre. Là, Scheler pose, pour ainsi dire, une réduction pour le côté subjectif de la corrélation, adjectif qu'il s'empêche d'employer, et une autre pour le côté objectif, afin de poser la question sur l'unité des essences d'actes pour le premier cas et l'unité des objets pour le seconde. Il vise ainsi la corrélation entre la personne et le monde. Quand il s'agit de la première réduction, que Scheler appelle en réalité « abstraction »¹⁰⁹, Husserl l'identifie comme une réduction de la structure organique naturelle en employant les guillemets pour le mot réduction¹¹⁰ ; quand il s'agit de la seconde, Husserl note : « Ceci est une réduction ontologique eidétique »¹¹¹. Cela s'accorde avec l'idée établie selon laquelle Scheler confondrait la réduction phénoménologique et la réduction eidétique¹¹². Mais plutôt que d'une confusion, il faudrait parler d'une appropriation de la réduction qui cherche une fondation différente à celle de Husserl. Il ne s'agit pas d'une fondation transcendantale de validité de nos positions, car l'être est, pour Scheler, un entrelacement de réalité et essence. La découverte des structures à partir desquelles se passe notre expérience naturelle et scientifique n'a donc pas besoin d'aucun sujet transcendantal fondant le sens d'être et de validité du monde.

Pour comprendre le rôle des essentialités en tant que structures de l'expérience, il est important de considérer que Scheler souligne que ce que l'on supprime, ce n'est pas la réalité même, mais le moment ou le caractère de réalité. Dans *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, Scheler remarque que ce ne sont pas les coefficients de réalité que l'on met

¹⁰⁷ GW 10, p. 446.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 384.

¹⁰⁹ GW 2, pp. 376-377.

¹¹⁰ Husserl, Edmund, « Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalismus », *op.cit.*, p. 37.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Cf. Avé-Lallemant, Eberhard, « Die phänomenologische Reduktion in der Philosophie Max Schelers », in : *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, *op. cit.*, p. 164; Hart, James, *The Person and the common life: studies in a Husserlian social ethics*, *Phaenomenologica* 126, Dordrecht : Kluwer, 1992, p. 46, note 18 ; Janssen, Paul, « Die Verwandlung der phänomenologischen Reduktion im Werke Max Schelers und das Realitätsproblem », in : *Phänomenologische Forschungen*, n° 28-29 (1994), p. 240.

hors circuit, « ...sondern nur die Setzung eines besonderen Modus ihrer wird ausgeschaltet »¹¹³. C'est que les essentialités et leurs corrélations ont pour Scheler un sens ontique¹¹⁴, c'est-à-dire qu'elles font parti du monde, mais, comme Scheler dit, elles sont discrètes¹¹⁵ dans leur réalisation (*Verwirklichung*) et leur singularisation, et ne se laissent pas voir dans l'expérience transcendante et symbolique. En ce sens, les essentialités ne sont pas *ante res* ni *in rebus*, mais *cum res*¹¹⁶. Scheler refuse ainsi la conception platonique qui double le monde. Il n'y a pas pour lui un monde d'essences, mais essentialité et réalité constituent deux facteurs de l'être présents dans toute chose réelle. Dans ce sens, il vaudrait mieux, comme remarque Leonardy, parler de différence ou de distinction entre l'être-tel et l'être-là, au lieu de séparation (*Trennung*)¹¹⁷.

Or, malgré leur discrétion, les essentialités fonctionnent dans les expériences non phénoménologiques comme principes de sélection de ce qui advient à la donation ; autrement dit, l'expérience phénoménologique découvre un ordre de la fondation qui conditionne *a priori* l'intuition naturelle du monde et l'expérience scientifique dans leur contenu. À ce sujet, nous nous permettons de citer ici un long passage:

« Das, was Kant als 'Formen der Anschauung und des Verstandes' ansprach, das sind für die phänomenologische Erfahrung noch *aufweisbare Gegebenheiten*. Freilich es sind solche, die in der natürlichen Weltanschauung und in der Wissenschaft nie und nimmer 'gegeben', wohl aber als Selektionsprinzipien und -formen in ihnen wirksam sind.

Was besagt dies? Es besagt, dass es eine feste *Ordnung der Fundierung* gibt, nach der in beiden Arten der Erfahrung die Phänomene zur Gegebenheit kommen, so dass ein Phänomen B nicht gegeben sein kann, wenn nicht ein Phänomen A 'zuvor' – in der Ordnung der Zeit – gegeben ist. Räumlichkeit also, Dinghaftigkeit, Wirksamkeit, Bewegung, Veränderung usw. werden nicht einem Gegebenen durch den sog. 'Verstand' als Formen der Synthesis seiner beziehenden Tätigkeit hinzugefügt, ebensowenig abstrahiert – sondern all das sind *materiale Phänomene* eigener Art : jedes Gegenstand einer sorgfältigen und peinlichen phänomenologischen Untersuchung (...). Aber so ist die natürliche Erfahrung geartet, dass diese Phänomene in ihr jeweilig *schon gegeben* sein müssen, damit andere Phänomene, z.B. Farben, Töne, Geruchs- und Geschmacksqualitäten, gegeben seien. So ist Räumlichkeit gegeben vor und unabhängig von Ort und Lage irgendwelcher Dinge, erst recht vor und unabhängig von Qualitäten (...) ; so wieder anschauliche Relationen, wie 'ähnlich', vor und unabhängig von den Trägern der Relation, wohl aber als

¹¹³ GW 10, p. 394.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 396.

¹¹⁵ GW 9, p. 253.

¹¹⁶ *Cf. ibid.*, pp. 251-252.

¹¹⁷ Leonardy, Heinz, *Liebe und Person : Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, La Haye : M. Nijhof, 1976, p. 58.

Selektionsprinzip für das, was in den Gehalt der Anschauung der Träger eingeht – für das nämlich, was diese geschaute Ähnlichkeit fundieren kann ».

Et Scheler conclut:

« ‘*A priori*’ ist – wäre diese Selektionsordnung festgestellt – einfach jede Erkenntnis, deren Materie *in der Ordnung der Gegebenheit gegeben sein muss*, sofern der Gegenstand gegeben sein soll, in Hinsicht auf den jene Erkenntnis *a priori* ist... »¹¹⁸.

Essayons d’éclaircir ce passage. D’abord Scheler nous dit qu’il y a un mode sur lequel les essentialités sont présentes dans notre expérience naturelle du monde, bien qu’elles ne soient données comme telles que dans l’expérience phénoménologique. Ce mode n’est pas, comme Kant croyait, et par là Scheler vise aussi Husserl, une activité synthétique du sujet qui ajouterait une forme *a priori* à l’expérience. Mais il existe un ordre de la fondation qui se montre après la réduction phénoménologique, dans lequel les phénomènes sont donnés et par lequel ce qui vaut pour l’essence vaut *a priori* pour les objets qui la portent. En ce sens, elle a le rôle d’un principe de sélection de ce qui va être expérimenté dans l’intuition naturelle du monde. Dit autrement, l’expérience non phénoménologique est une sélection de ce qui est donné dans l’intuition phénoménologique. C’est le sens de l’affirmation suivante de Scheler :

« Insofern hat es Erkenntnis – wenn das Wort sinnvoll gebraucht ist – stets mit einer bloßen Nachbildung und *Selektion des Gegebenen* in Gedanken zu tun, niemals mit einem Erzeugen, Gestalten, Konstruieren. Keine Erkenntnis ohne vorhergehende Kenntnis; keine Kenntnis ohne vorhergehendes *Selbstdasein* und *Selbstgegebensein von Sachen* »¹¹⁹.

Il n’y pas pour Scheler une expérience constitutive au sens husserlien, mais une sélection et reconfiguration du donné selon les exigences du milieu et selon les essences concernées. La structure de l’expérience ne dépend donc pas de la structure du sujet. Ainsi, dans son appropriation de la phénoménologie husserlienne, Scheler trouve une justification pour un élargissement de l’*a priori*¹²⁰ opposé à la révolution copernicienne de Kant. Avant d’examiner la position de Husserl sur cet élargissement, il faut dire quelques mots sur l’ordre du temps et l’ordre de la fondation, car Scheler semble se contredire par rapport au long passage de *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* que nous avons cité et qui l’est souvent dans la bibliographie concernant le concept de fondation chez Scheler. Dans *Lehre von den drei*

¹¹⁸ GW 10, pp. 416-417.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 397.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 383.

Tatsachen, en critiquant Husserl parce qu'il interromprait la réduction phénoménologie en posant l'intuition sensible comme fondement de l'intuition catégoriale, il affirme :

« Dies mag auch der Grund dafür sein, dass nun zweitens ein ganzes Heer zweifelloser Tatsachen verborgen bleibt, die für das gerade Gegenteil dieser Ansicht sprechen, dafür nämlich, dass es die Gehalte kategorialer Anschauung seien, welche die Gehalte sinnlicher Anschauung 'fundieren'. Dies wenigstens dann, wenn das Wort 'fundieren' nicht verstanden wird als die Ordnung in der Zeit, mit der uns als leiblich-seelischen Wesen die Teilinhalte eines bestimmten anschaulichen Gegenstandes, der schon real gesetzt ist, zugehen (d.h. bei unvollzogener 'Reduktion') – und dann wird Fundierung mit Kausalität verwechselt –, sondern als die Ordnung, in der sich bestimmte Akte ihrem intentionalen Wesen nach und die sie fassenden Inhalte *ihrem Wesen nach aufeinander aufbauen* – gleichgültig, um welche Träger der Akte und welche realen Sachen, ob um reale oder irrealen Sachen überhaupt es sich handle »¹²¹.

À l'opposé du passage précédant qui lie l'ordre de la fondation avec l'ordre du temps, ici Scheler les délie en rattachant l'ordre du temps à l'expérience naturelle du monde. Cela est indiqué par le fait que Scheler parle de l'ordre dans lequel les choses nous adviennent en tant qu'essences psychiques et de chair, c'est-à-dire en vertu de notre structure organique naturelle, et par le fait que ce sont des choses réellement posées. Scheler ajoutera que cela est un ordre génétique. Il emploie souvent le mot *Zugehen* quand il fait référence à cet ordre temporel qui dépend du porteur des actes. On pourrait donc garder ce mot pour comprendre le long passage qui lie l'ordre du temps avec l'ordre de la fondation, erronément d'après le deuxième passage cité, comme une affirmation dite non pas du point de vue phénoménologique, mais à partir de l'intuition naturelle du monde qui est déjà passée par la vision d'essences possible grâce à la réduction phénoménologique ; de manière que l'on puisse distinguer l'ordre du *Zugehen* de l'ordre de fondation, c'est-à-dire de la donation phénoménologique qui repose sur l'essence des actes et de leur contenus. Dans le premier cas, ce qui advient, en parlant du côté objectif de la corrélation, dépend de la relativité du *Dasein* et des caractéristiques empiriques du porteur des actes. La spatialité, par exemple, est ici relative à la perception externe d'un être vivant. Dans le second, la spatialité est donnée dans son être absolu indépendamment du porteur de l'acte, soit un être vivant ou l'homme en tant qu'esprit fini.

À ce stade, on peut conclure que si la réduction husserlienne part de la conviction que le sens du monde est posé par la subjectivité et ses opérations synthétiques, la réduction schelerienne

¹²¹ *Ibid.*, p. 449.

part d'une conviction contraire, parce qu'opposée à la révolution copernicienne de Kant : le moi n'est pas la condition du monde. C'est par rapport à cette opposition à Kant que Scheler soutient que sa phénoménologie justifie l'élargissement de l'*a priori* à l'aspect objectif de la corrélation intentionnelle, de manière à que les objets ne suivent pas l'*a priori* du sujet. Au lieu d'un moi comme condition du monde et de l'identité des objets tel que Kant le pose, Scheler voit une corrélation, réciproque et non unilatérale, entre les actes et les objets. En vertu de cette corrélation, tout objet est par essence susceptible d'être appréhendé par un acte et, à la fois, à l'essence de l'identité de l'objet appartient la possibilité de l'identification des actes, sans avoir besoin d'un moi qui les réaliserait¹²². Et ceci est fondamental pour Scheler, à savoir le fait que par essence les actes ne sont donnés que dans leur effectuation, et en ce sens ils sont inobjectivables, tandis que le moi est un objet entre autres objets, celui de la perception interne ; ainsi, l'identité du moi n'est qu'une conséquence de l'identité de l'objet.

Là où Scheler critique la révolution copernicienne qui fait dépendre la structure du monde de la structure de moi transcendantal, Husserl note :

« Même si Scheler adopte mon institution de la corrélation eidétique entre 'objet' (l'être réel) et la multiplicité constituante d'actes, il ne comprend pas pour autant le sens authentique de ce renversement copernicien qui, par là, se substitue au renversement kantien et qui fait ressortir celui-là en même temps comme une forme préparatoire au véritable renversement »¹²³.

À ce stade, le dialogue devient presque impossible, car Husserl voit chez Scheler une ontologie naïve qui résulterait du fait de n'avoir pas compris la nécessité du tournant transcendantal des *Ideen I*. Dans la conférence sur *Phénoménologie et anthropologie*, après avoir affirmé, en faisant référence à Heidegger, que toute phénoménologie qui n'atteint pas la dimension transcendantale est une aberration, il soutient :

« Du reste, il en va de même pour tout *objectivisme*, quel qu'il soit, pour tout retour à l'objet substitué au retour à la subjectivité transcendantale. Cela vaut également pour cet *idéalisme ontologique* qui, tel celui de Scheler, voit déjà, dans la justification renouvelée de l'*eidos* et de la connaissance apriorique ou ontologique par mes *Recherches logiques*, une carte blanche pour une métaphysique naïve, au lieu de suivre la tendance interne de recherches constitutives subjectivement orientées. Loin d'être un progrès, le retour à une métaphysique d'ancien style n'est qu'une défaillance à l'égard de la grande et

¹²² GW 2, p. 375.

¹²³ Husserl, Edmund, « Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalismus », *op. cit.*, pp. 35-37.

imprescriptible tâche du présent : conduire définitivement à sa clarté et à sa vérité le sens de la philosophie moderne »¹²⁴.

De son côté, Scheler critique Husserl à cause de son idéalisme. En général, l'erreur de l'idéalisme consiste en conclure – en partant du présupposé partagé, comme on a signalé plus haut, avec le réalisme critique, qui tient l'être-tel et l'être-là pour inséparables par rapport au savoir et à la conscience – qu'ainsi que l'être-tel, l'être-là est « in mente »¹²⁵. Or, la critique de l'idéalisme husserlien ne semble pas s'aligner complètement sur la critique de l'idéalisme en général. Et en fait, Scheler ne mentionne pas Husserl quand il donne des exemples d'auteurs qui tombent dans l'erreur de l'idéalisme. La critique de l'idéalisme phénoménologique possède sa propre place, car dans son appropriation de la réduction, Scheler sait que Husserl ne tient pas l'être-là en tant qu'immanent à la conscience, parce qu'il est mis hors de circuit. La critique de l'idéalisme husserlien vise plutôt la conception de la réduction, plus exactement ce que nous montre la réduction :

« Es kommt nun hinzu, dass Husserl diese seine Lehre von der 'Reduktion' in eine logisch keineswegs geforderte Verbindung mit seinem 'Idealismus des absoluten Bewusstsein' bringt. Die Reduktion ist aber zunächst von dem erkenntnistheoretischen Gegensatz '*Idealismus und Realismus*' völlig *unabhängig*. (...) Residuum ist bei der Entwirklichung der Welt wohl die 'ideale' Wesenswelt, nicht aber etwas, was gleichzeitig auch als nur 'bewusstseinimmanent' anzusprechen wäre »¹²⁶.

Ce passage, c'est une critique du fameux § 49 des *Ideen I* (« Das absolute Bewusstsein als Residuum der Weltvernichtung ») que l'on peut considérer comme le cœur de la voie cartésienne vers la subjectivité transcendantale, voie face à laquelle Husserl développe un regard critique. Mais bien que Husserl ait trouvé d'autres chemins, il reste bien ce que ce passage nous apprend sur la différence fondamentale entre Husserl et Scheler : chez Husserl, on atteint les *eide*, tant des vécus intentionnels que leurs corrélats, en partant de l'expérience transcendantale propre – ce qui revient à dire que la réduction eidétique est précédée par la réduction transcendantale –, tandis que chez Scheler ils sont atteints au moyen de la déréalisation ou essentialisation du monde, sans passer par le sujet qui fait l'expérience du monde ; et des *eide* ainsi trouvés, l'*Ichheit* n'est qu'un entre autres. Voilà pourquoi on a une phénoménologie transcendantale et une phénoménologie ontologique ou, mieux, une ontologie phénoménologique. Et c'est pour la même raison que déjà dans *Phänomenologie*

¹²⁴ Husserl, Edmund, « Phénoménologie et anthropologie », trad. de Didier Frank, in : *Notes sur Heidegger*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1993, p. 72. Le texte original est publié dans *Hua* XXVII, pp. 164-181. Cf. aussi *Hua* V, p. 147.

¹²⁵ GW 9, pp. 185-186.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 208 ; cf. aussi GW 10, p. 388.

und Erkenntnistheorie, Scheler soutient que la phénoménologie ne garde pas une relation privilégiée avec la psychologie¹²⁷, tandis que Husserl considère la psychologie comme une propédeutique à la phénoménologie transcendantale¹²⁸. À ce propos, il faut rappeler que l'un de motifs contre lesquels Scheler insiste dans sa critique de l'idéalisme est celui qui attribue une donation immédiate au psychique et une médiate au physique, le psychique étant la constante présente dans toutes les objectivations. Il s'agit d'un présupposée auquel Scheler s'oppose en soutenant que la possibilité de la *Selbstgegebenheit* appartient à tous les domaines d'objets, possibilité qui donne unité à la phénoménologie¹²⁹. Ce qui est propre au psychique, ce n'est pas le caractère d'immédiat, mais l'orientation de la perception interne comme forme de la « conscience de quelque chose ».

De son côté, Husserl s'est efforcé d'exhiber ce qui oppose son idéalisme à ceux de l'histoire de la philosophie moderne, tant le psychologique que le kantien. Et pourtant il a subi de fortes critiques. Dans l'épilogue aux *Ideen I*, après avoir affirmé que la phénoménologie transcendantale n'a pas pour but de donner une réponse au problème historique de l'idéalisme, Husserl soutient que l'idéalisme phénoménologique transcendantal ne nie pas l'existence du monde réel (*realen Welt*). Il est clair sur le fait qu'il ne s'agit pas de démontrer son existence, mais d'éclaircir son sens. Ainsi, il affirme sur l'idéalisme phénoménologique :

« Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Dass die Welt existiert, dass sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anders ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären »¹³⁰.

La phénoménologie n'est donc pas un idéalisme parce qu'elle essaye de déduire la transcendance à partir de l'immanence, ni parce que le moi serait la condition du monde, mais plutôt parce qu'elle comprend le monde en tant que monde vécu par quelqu'un, un monde dont l'expérience est toujours constitutive de son sens, et non pas à partir de la perspective objectiviste de l'attitude naturelle ou des sciences. L'idéalisme transcendantal n'est que l'explicitation du sens du monde expérimenté, et parce que le sens est le produit synthétique des actes intentionnels, l'idéalisme phénoménologique transcendantal est compris comme

¹²⁷ GW 10, p. 386.

¹²⁸ Cf. *Hua V*, p. 147.

¹²⁹ GW 10, p. 386.

¹³⁰ *Hua V*, pp. 152-153.

l'explicitation de soi même, ce qui revient à dire qu'il est l'élucidation de la vie intentionnelle. Ici, il ne faut pas oublier que ce n'est pas une constitution *ex nihilo*, car, comme on le sait bien, le sens est l'unité synthétique de la multiplicité des modes de conscience et des modes de donation des objets intentionnels. Si Scheler a des problèmes avec cette conception, c'est parce qu'il voit chez Husserl l'idée kantienne selon laquelle ce qui est donné est un « chaos » des données qui n'acquièrent de sens qu'avec l'intervention des catégories de l'entendement.

On pourrait, effectivement, interpréter de cette façon la thèse des *Ideen I* selon laquelle le matériel donné par la *hylé* sensible est informé par la *morphé* intentionnelle. Mais, comme on le sait, Husserl modifie cette conception avec la phénoménologie génétique. Cette modification ne nous met pas en dehors de l'idéalisme phénoménologique ; au contraire, nous croyons que la phénoménologie génétique mène le sens de l'idéalisme husserlien jusqu'au bout. Il existe un accord entre les spécialistes pour placer le « tournant génétique » de la phénoménologie husserlienne entre 1917 et 1921, mais ils sont d'accord aussi, d'abord, lorsqu'ils signalent que la phénoménologie génétique était déjà présente avant 1917 et, ensuite, lorsqu'ils comprennent les analyses génétiques en tant qu'un approfondissement des analyses statiques. C'est précisément dans cette idée d'approfondissement où nous voyons le sens le plus fort de l'idéalisme husserlien. Mais explicitons d'abord brièvement le sens de la phénoménologie statique.

De quoi il y va dans la phénoménologie statique, au fond nous l'avons déjà vu. Elle a comme tâche la fondation de validité de nos prises de position et du monde en général, c'est-à-dire, la justification intuitive de l'évidence du monde, malgré son caractère présomptif. Dans un texte publié dans *Husserliana XV*, Husserl dit :

« Problem der vollkommenen Weltanschauung, des vollkommenen Sichklarmachens der Welt als Welt möglicher Erfahrung ist also äquivalent mit dem Problem der Universalität der Geltungsfundierung. Das ist also statische Phänomenologie. Ich analysiere ontologisch den Seinssinn Welt und korrelativ frage ich nach den Seinsgewissheiten. Die ontologische Analyse ist Leitfaden für die Analyse der korrelativen Seinsgeltungen »¹³¹.

La fondation de validité consiste dans une analyse des possibilités essentielles de la corrélation entre les actes de la conscience et les modes de donation des objets. Pour ce faire, nous sommes reconduits des objets déjà constitués qui fonctionnent en tant que fils

¹³¹ *Hua XV*, p. 616.

conducteurs vers les actes constituants de leur sens, afin d'atteindre l'invariant, l'essence, des actes et des objets, et d'établir ainsi leurs typiques. La fondation de validité ou de l'évidence consiste donc dans l'établissement des possibilités essentielles. Comme Bégout signale, « ...la 'validité' est désormais comprise comme la 'fixation' (*Festlegung*) définitive et claire de l'essence... »¹³². En ce sens, la fondation de validité est une rationalisation.

L'analyse statique peut prendre une direction objective en configurant une ontologie, dont la plus générale est celle du monde de la vie, ou une direction subjective en configurant une phénoménologie constitutive ; et pourtant, elles sont inséparables, car il s'agit de la description des possibilités essentielles de la corrélation intentionnelle :

« Die 'statische' Phänomenologie – die systematische Methode der Herstellung einer vollkommenen Weltanschauung in eins mit der apodiktischen Erkenntnis der Bedingungen ihrer Ermöglichung – die Aufsuchung derjenigen Wesensstruktur der welterfahrenden Subjektivität, welche die Bedingung der Möglichkeit ist für eine Konstruktion einer vollkommenen Anschauung von der Welt als einer überhaupt möglichen – nach ihrer ontologischen Wesensform : das alles gehört zusammen und ist untrennbar »¹³³.

L'ontologie peut être formelle s'il s'agit d'objets de la logique pure et de leurs relations, mais il peut aussi s'agir d'ontologies matérielles selon les régions de l'être concernées. La phénoménologie constitutive s'occupe des structures *a priori* de la subjectivité transcendante en tant qu'*eidōs ego*. Ensemble, elles constituent ce que Husserl appelle « philosophie première ».

Or, la fondation de validité ou d'évidence, qui n'est autre chose que l'expérience constitutive au sens strict, implique une série des couches de sens et une histoire de leur constitution : « Der Sinn 'entspringt' als Sinn in Seinsgeltung in der Fundierung in Stiftung – Genesis. Der voll konstituierte Seinssinn hat seinen Aufbau, er hat Sinnesstufen, Sinnesfundierungen »¹³⁴. Tout sens constitué, toute évidence renvoie à une instauration originaire du sens et implique une histoire sédimentée. Il ne suffit plus d'établir les conditions essentielles du sens, mais il faut assister à son histoire. Pour cette raison, Husserl distingue la constitution statique et la constitution génétique :

« Dann entspricht der 'statischen' auf eine schon 'entwickelte' Subjektivität bezogenen Konstitution von Gegenständen die *apriorische genetische*

¹³² Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, op.cit., p. 50.

¹³³ *Hua XV*, p. 617.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 616.

Konstitution, aufgestuft auf jener notwendig vorangehenden. Erst durch dieses Apriori erweist sich, und in einem tieferen Sinne, was im voraus schon gesagt worden, dass in dem, was die Analyse als intentional Impliziertes der lebendigen Sinnkonstitution enthüllt, eine sedimentierte ‘Geschichte’ liege »¹³⁵.

Cette histoire des couches de sens sédimenté n’est pas seulement celle du sens du monde, mais aussi celle de la subjectivité qui le constitue, car avec chaque sens institué, chaque chose évaluée, chaque action pratiquée, le moi acquiert des convictions et des habitudes particulières qui constituent son identité personnelle. On n’analyse plus l’*eidos ego*, un moi vide, un pôle identique auquel renvoient les vécus et dont la temporalité n’est analysée que dans sa forme abstraite, mais on considère l’autoconstitution de la « monade » concrète, c’est-à-dire le moi personnel et leur monde, « ...in universalen Wesensgesetzmäßigkeiten der egologisch-zeitlichen Koexistenz und Sukzession »¹³⁶. Ces lois de la compossibilité des vécus dans l’unité d’une subjectivité concrète sont des lois de motivation. Celle-ci établit une relation synthétique entre les vécus qui surgissent dans le courant temporel et qui constituent la vie personnelle « ...als ein motivierter Gang besonderer konstituierender Leistungen mit vielfältigen besonderen Motivationen und Motivationssystemen... »¹³⁷ :

« Das Universum der Erlebnisse, die den ‘reellen’ Seinsgehalt des transzendentalen Ego ausmachen, ist ein kompossibles nur in der universalen *Einheitsform des Strömens*, in welche alle Einzelheiten selbst als darin strömende sich einordnen. Also schon diese allgemeinste Form aller Sonderformen von konkreten Erlebnissen und den in ihrem Strömen selbst strömend konstituierten Gebilde ist eine Form allverknüpfender und in jeder Einzelheit insonderheit waltender Motivation, die wir auch mit ansprechen können als eine *formale Gesetzmäßigkeit einer universalen Genesis...* »¹³⁸.

La vie subjective est ici conçue dans les synthèses stratifiées qui constituent les vécus concrets et singuliers de la monade, et qui s’ordonnent dans un ordre temporel de motivation en constituant l’unité d’une histoire personnelle. Husserl distingue deux principes de la structure essentielle de la genèse : la genèse active et la genèse passive. La première est celle de la raison productive. On parle ici des actes du moi qui, dans des synthèses intersubjectives, constituent des unités de sens nouvelles à partir des sens déjà constitués. La constitution ou genèse active embrasse les activités de la raison pratique en sens large, dans laquelle Husserl

¹³⁵ Husserl, E., *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana*, t. XVII, éd. par Paul Janssen, La Haye : M. Nijhoff, 1974, § 98, p. 257 (désormais, *Hua* XVII).

¹³⁶ *Hua* I, § 36, p. 108.

¹³⁷ *Ibid.*, § 37, p. 109.

¹³⁸ *Ibid.*

inclut la raison logique. Mais il faut remarquer que toutes les structures possibles de l'*eidos ego* ne peuvent pas être compossibles dans tous les moi singuliers possibles¹³⁹.

Le deuxième principe est celui de la genèse passive. La passivité donne le « matériel » qui affecte la subjectivité et qui ainsi fonde l'activité productive de sens. Le moi est donc un centre d'activité synthétique qui donne sens au monde, mais il est aussi un centre de réceptivité affecté par le monde. Comme cela vaut aussi pour chaque acte en particulier, ce que l'on trouve, c'est l'histoire sédimentée de chaque acte, dont on ne sait rien dans la phénoménologie statique. Dans celle-ci on ne connaît que l'objet déjà constitué. Dans la phénoménologie génétique, au contraire, il sera mis entre parenthèse pour assister à son instauration originaire (*Urstiftung*) : « Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen ; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form *Gegenstand*, des näheren die Form *Raumding*, *Kulturobjekt*, *Werkzeug* usw. »¹⁴⁰.

Cette expérience passive donnant le matériel à la synthèse active n'est pas chaotique; elle est régie par le principe de l'association. À l'opposé de Hume¹⁴¹, Husserl comprend l'association, en 1929, non pas en tant que loi empirique, mais en tant que légalité essentielle et intentionnelle qui motive le moi à l'activité. Bien que la motivation au sens strict correspond aux prises de position d'un moi actif, dans le cas de l'association Husserl parle, déjà en 1912, d'un type de motivation¹⁴². Elle sera comprise comme une synthèse passive qui lie dans la conscience du présent des éléments qui, en se détachant du champ passif de l'expérience, nous affectent et, ainsi, nous motivent. Dans un champ passif homogène, par exemple, des donnés sensibles de couleur, hétérogènes par rapport aux donnés acoustiques, un élément déterminé se détache et évoque un autre en s'associant avec lui. Cela peut aussi se passer par contraste ou répétition¹⁴³. Cette association peut nous « réveiller » tant au niveau de la passivité originaire ou primaire des donnés sensibles qu'au niveau de la passivité secondaire, constituée par les actes du moi déjà instaurés et sédimentés en tant qu'habitudes.

¹³⁹ *Ibid.*, § 36, p. 108.

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 38, p. 113.

¹⁴¹ Sur ce qui sépare et ce qui ressemble Hume et Husserl à propos de l'association, cf. Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 117-141.

¹⁴² Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana*, t. IV, éd. par Marly Biemel, La Haye : M. Nijhoff, 1952, § 56b, pp. 222sq (désormais, *Hua IV*). Comme nous le verrons, dans les leçons d'éthique de 1920/24, Husserl parle directement de « motivation passive » (cf. *infra*, chapitre II, section 6).

¹⁴³ Cf. Husserl, Edmund, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris : PUF, 1970, p. 87.

La phénoménologie génétique montre, ainsi, que toute activité se déroule sur un fond de passivité qui prend la forme de familiarité, que tout acte objectivant se réalise sur un fond d'intentions non-objectivantes qui ne sont pas chaotiques mais qui peuvent être montrées et décrites à partir du principe de l'association. Rester au niveau de la phénoménologie statique, c'est-à-dire, au niveau des conditions *a priori* du sens, c'est ne voir que le produit final, les actes et les sens déjà constitués, de tout un processus qui s'enracine dans le niveau le plus basique de l'intentionnalité. Dit autrement, c'est rester dans la fondation de validité et ne pas voir que la validité est telle parce que fondée génétiquement. La phénoménologie génétique amène l'idéalisme transcendantal jusqu'au bout parce qu'elle recherche dans l'*a priori* de la passivité les sources ultimes du sens. Dans cette mesure la *Geltungsfundierung* n'est complète qu'avec la *Genesisfundierung*. La première exige la seconde : « Überall führt schließlich diese 'statische' Wesensdeskription zu Problemen der Genesis und zu einer universalen nach eidetischen Gesetzen das ganze Leben und die Entwicklung des personales Ich durchherrschenden Genesis »¹⁴⁴. Plus encore, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl soutient que la phénoménologie de la constitution de la monade coïncide avec la phénoménologie en général¹⁴⁵. Dans ce sens, la fondation de validité, point de départ de la fondation génétique, va être absorbée par celle-ci, sans que cela signifie renoncer à elle.

Reprenons pour conclure la confrontation entre les phénoménologies de Husserl et de Scheler. La comparaison entre leurs conceptions respectives de la réduction phénoménologique nous a permis de montrer comment leurs chemins se séparent avec le tournant transcendantal husserlien. En cherchant l'être absolu non conditionné par aucun intérêt, mais avec l'intérêt de la fondation de validité, la réduction conduit Husserl à la subjectivité transcendantale, l'être originaire constituant le sens du monde. Cela a comme conséquence la compréhension de la phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal. Le sens le plus fort de cet idéalisme est l'enracinement de la *fondation de validité* dans la *fondation génétique* qui prend en charge l'historicité du sens. En comprenant la fondation comme l'*ordre de donation* des faits absolus, distinct de l'ordre génétique du *Zugehens* de la vie naturelle, Scheler est, à son tour, conduit aux essences structurant notre expérience du monde, dont le moi n'est qu'une essence entre autres.

¹⁴⁴ Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Husserliana*, t. IX, éd. par Walter Biemel, La Haye : M. Nijhoff, 1962, p. 286 (désormais, *Hua IX*).

¹⁴⁵ Cf. *Hua I*, § 33, pp. 102-103.

Nous avons signalé comme une différence entre Husserl et Scheler le fait que pour le premier la réduction est une méthode qui, aux yeux de Scheler, ne concerne que la pensée, alors que pour lui, c'est une technique qui concerne aussi l'agir. Cette différence sur la réduction nous révèle une autre différence, sur laquelle, pourtant, Scheler affirme qu'elle n'est qu'une différence terminologique qui ne concerne pas « den Kern der Sache »¹⁴⁶. Mais elle montre une nuance entre les deux versions de la phénoménologie en ce qui concerne son caractère éthique.

La démarche philosophique de Husserl peut être résumée par la prétention de faire de la philosophie une science rigoureuse. Comme on le sait bien, cela exige de briser le préjugé positiviste qui fait de toute science une science de faits, afin de récupérer le sens authentique de la science. Pour ce faire, Husserl reprend de l'histoire de la philosophie l'idée de philosophie née avec les Grecs et qui guide le développement des sciences. Cette idée est celle d'une science d'une justification absolue, c'est-à-dire qu'elle se justifie elle-même. Dans un sens qui rappelle l'*Aufhebung* hégélienne, Husserl cherche à dépasser le sens objectiviste que l'idée de la philosophie prend dans la modernité : « Dépassement authentique, cela veut dire aussi conservation de la vieille idée par clarification de son vrai sens, le sens relatif-transcendantal »¹⁴⁷. Husserl comprend la philosophie en tant que « Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung »¹⁴⁸. D'après lui, elle n'est possible qu'avec la phénoménologie en tant que science eidétique de la subjectivité transcendantale. Et ici on peut apprécier le caractère éthique de la phénoménologie husserlienne. Il est présent non pas seulement dans l'exigence d'autonomie de la philosophie, d'exemption de présupposés accomplie par la réduction, mais aussi dans la conséquence de l'idéalisme phénoménologique, qui ne peut être autre que la responsabilité à l'égard du sens donné au monde dans la vie naturelle : « À titre d'ego transcendantal, je suis donc le sujet absolu responsable de toutes mes validités ontologiques »¹⁴⁹.

Pour Scheler, en revanche, la phénoménologie ne doit pas être comprise comme une science : « An erster Stelle ist Phänomenologie weder der Name für eine neue Wissenschaft noch ein

¹⁴⁶ Scheler, Max, « Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens », in : *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, vol. 5, Bern : Francke, p. 75 (désormais, GW 5).

¹⁴⁷ « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁸ *Hua V*, p. 139.

¹⁴⁹ « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 67.

Ersatzwort für Philosophie, sondern der Name für eine Einstellung des geistigen Schauens, in der man etwas zu er-schauen oder zu er-leben bekommt, was ohne sie verbogen bleibt : nämlich ein Reich von ‘Tatsachen’ eigentümlicher Art »¹⁵⁰. Comme nous l’avons vu dans la section précédente, ce voir de l’esprit est l’intuition eidétique. Elle est la raison pour laquelle la philosophie est, tant pour Husserl que pour Scheler, connaissance absolue des essences. Mais pour Scheler, ni la philosophie ni la phénoménologie ne peuvent être sciences, car c’est propre à la science d’être relative au monde environnant et sa tâche consiste à ordonner ce monde et à le déterminer au moyen des signes, tandis que la philosophie consiste à connaître de manière absolue et asymbolique des « ...*Wesenheiten* der Welt und *Wesensstruktur* des Seins der Welt »¹⁵¹. Comme nous l’avons vu, dans ce sens, la philosophie fondée phénoménologiquement est pour Scheler une ontologie. Pour être « stricte », elle n’a pas besoin d’être comprise comme science, car en tant que philosophie elle possède sa propre rigueur. Scheler reconnaît que Husserl veut reprendre la signification de la philosophie des Grecs, mais, dit-il : « In diesem Falle freilich wäre die Philosophie nicht nur ‘eine’ strenge Wissenschaft, sondern sogar die *einzigste eigentliche Wissenschaft*, und alles andere wäre im Grunde überhaupt gar nicht Wissenschaft im strengsten Sinn »¹⁵². Dans cette différence terminologique sur la philosophie, Scheler croit que Husserl force l’usage linguistique, qui comprend par science le sens des sciences positives, et qu’il effectue un dédoublement du mot « science » dont on n’a pas besoin. Et pourtant, c’est précisément le caractère unique de la philosophie en tant que science que Husserl, en suivant Descartes, veut défendre :

« Die Ursprungsbegründung aller Wissenschaften (...) gibt ihnen allen Einheit als Zweige konstitutiver Leistung aus der einen transzendentalen Subjektivität. Mit anderen Worten, es ist *nur Eine Philosophie, eine wirkliche und echte Wissenschaft*, und in ihr sind echte Sonderwissenschaften eben nur unselbständige Glieder »¹⁵³.

Pour Scheler, en revanche, si la philosophie est une, les sciences se disent toujours en pluriel. Et sa distinction entre les sciences et la philosophie est si claire que chez lui « méthode » et « attitude phénoménologique » s’opposent. Cette opposition est renforcée en 1917, lorsque Scheler signale les conditions éthiques du philosophe. Ces conditions sont des actes de l’esprit qui rendent le philosophe apte à philosopher. Le plus fondamental est l’amour de la personne pour les valeurs et l’être absolus. Cet amour de l’esprit nous met dans la direction de

¹⁵⁰ GW 10, p. 389.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 411.

¹⁵² GW 5, p. 75.

¹⁵³ *Hua* XVII, pp. 278-279.

l'absolu en nous amenant au-delà des objets dont l'existence est relative à l'être de l'homme et à son monde environnant¹⁵⁴. Le deuxième est l'humilité (*Demut*), une attitude qui, pour ainsi dire, neutralise l'activité psycho-physique du moi naturel dirigée vers l'existence contingente de choses et nous met dans un état de réceptivité des essences :

« Denn genau von denjenigen Faktoren in uns selber, denen innerhalb der natürlichen Weltanschauung und ihrer Umweltgebundenheit (desgleichen noch in der 'Wissenschaft') das je *primäre* Haben des je zufälligen Daseins der Dinge (im *Gegensatz* zu ihrem Wesen) entspricht, befreit uns die Demutshaltung. Sie hebt die systematische moralische Hemmung damit auf, welche die betreffenden Faktoren, das Auge unseres Geistes verdunkelnd, der puren Wesenserkenntnis hemmend entgegensetzen »¹⁵⁵.

Finalement, la maîtrise de soi (*Selbstbeherrschung*) rend possible l'objectivation des impulsions qui conditionnent la perception sensible de la vie naturelle et permet ainsi que les objets passent d'une donation symbolique à l'adéquation pleine d'une connaissance intuitive.

Si la philosophie est pour Scheler connaissance absolue, c'est, comme nous l'avons vu, en vertu de la réduction qui nous délivre de la relativité de l'intuition naturelle du monde. Scheler retrouve ainsi l'autonomie que Husserl cherche pour la philosophie, mais en 1917 il va plus loin que Husserl en posant le caractère éthique de la philosophie comme condition et non pas comme conclusion de la phénoménologie. Les trois actes signalés ne vont pas remplacer la réduction phénoménologique, mais ils doivent la précéder pour arracher l'homme de l'égoïsme, du vitalisme et de l'anthropomorphisme propres de l'intuition naturelle du monde, et permettre que la personne du philosophe puisse s'adonner (*sich hingeben*) à l'être absolu.

3. L'expérience de l'autre et la possibilité d'une éthique fondée phénoménologiquement

La première chose à constater lorsqu'on fait face au problème de l'expérience de l'autre, c'est qu'il s'agit d'une expérience multiple. Cela est dû au fait que l'homme même est un être multiple. Tant Husserl que Scheler comprennent l'être humain à partir d'une théorie de strates ou de couches. Tous les deux se sont interrogés, chacun à sa façon, sur l'unité dans la multiplicité de l'être de l'homme. Dans le cas de Husserl, par exemple, on peut se questionner sur la relation et l'unité entre la vie passive et la vie active, ainsi que sur l'entrelacement entre

¹⁵⁴ GW 5, p. 90.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

la raison théorique et la raison axiologico-pratique. À son tour, Scheler distingue chez l'homme une sphère vitale, une sphère psychique et une sphère spirituelle. L'expérience de l'autre est donc multiple et différente selon la couche dans laquelle on se place, et on peut se demander que de l'autre est donné dans chaque strate.

Cette multiplicité des strates dans lesquelles se pose l'expérience de l'autre se croise avec les divers types de questions avec lesquelles on peut s'approcher du problème. C'est un des apports de Scheler au problème de l'expérience de l'autre d'avoir distingué les différentes questions qui s'y rattachent. Dans la troisième partie de *Wesen und Formen der Sympathie*, il distingue six types de problèmes¹⁵⁶. 1) Le premier concerne le type de rapports entre le *moi* et la collectivité. Scheler se demande s'il s'agit des relations d'essence ou simplement de liens contingents, si les rapports entre les hommes sont différents selon qu'ils soient considérés comme des êtres vitaux ou comme des êtres spirituels. 2) Scheler pose aussi des questions logiques et de critique de la connaissance. Elles concernent la justification du jugement de réalité par lequel on affirme l'existence d'une communauté déterminée ou d'un autre moi déterminé. Parmi les questions que Scheler pose ici, la suivante nous intéresse particulièrement : « Wie ist und wodurch ist Realität eines fremden seelisch-gestigen Zentrums überhaupt ursprünglich gegeben – hinaus über bloßes Urteilswissen von einem fremden Bewusstseinsinhalt und seinen Inhalten? »¹⁵⁷. Scheler insiste sur le fait qu'il ne faut pas confondre les questions sur la réalité avec celles qui concernent l'essence. La question concernant le *Sosein* ne répond pas la question concernant la réalité et *vice versa*. 3) On peut aussi poser des questions concernant l'origine de la conscience de la communauté et de l'autre. Il s'agit ici de « ordre de la fondation » tel que nous l'avons posé dans la section précédente, c'est-à-dire, différent de l'ordre génétique du *Zugehen*. Nous pouvons nous demander, par exemple, quel est l'ordre, selon l'essence, de notre savoir sur les modes essentiels des groupes humains. Est-ce que, comme Scheler croit, le savoir sur l'existence et l'être-tel (*Sosein*) de la vie psychique d'autrui au sein d'une « communauté de personnes spirituelles » est précédé par ce même savoir au sein de la « société » ? Et est-ce que le savoir sur l'autre dans la société présuppose le savoir de l'autre dans une « communauté vitale » comme la famille ? 4) Un autre problème est constitué par la prétention de la psychologie empirique de rendre compte des vécus de la personne au moyen de l'observation et de l'expérience inductive. Scheler s'oppose fermement à cette prétention, car cela suppose faire

¹⁵⁶ Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, pp. 209-228.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 212.

de la personne un objet, ce qui est pour lui une impossibilité d'essence. La personne, la mienne et celle d'autrui, s'échappe à chaque fois que l'on essaye de l'objectiver. Cela relève du caractère ontologique de la personne qui seul peut être éclairci par une recherche phénoménologique et nullement par une quelconque méthode scientifique. 5) Scheler soutient que le problème de l'autre est aussi un problème métaphysique. Cela est dû au fait qu'il maintient, comme on le verra, un concept ontologique du « savoir » (*Wissen*), de manière à ce que le savoir d'autrui exige aussi une métaphysique. 6) Finalement, le problème de l'autre est aussi un problème axiologique et éthique. Étant donné que Scheler considère que l'être-valeur (*Wertsein*) est inséparable de l'être-là, les relations qui s'établissent entre les personnes en vertu des rapports de valeur font naître des évidences sur l'être de valeur et l'être-tel des personnes – et d'après Scheler ces évidences sont d'ordre émotionnel. Autrement dit, les actes à caractère éthique qui se rapportent aux valeurs présupposent l'existence d'autres personnes.

L'expérience de l'autre peut être donc abordée comme question des rapports d'essences ou des rapports accidentels entre les êtres humains, comme une question ayant trait à la logique et la critique de la connaissance, comme une question sur l'origine ou l'ordre de la fondation de notre savoir sur autrui, comme question relative à la « méthode » de l'approche de l'autre, comme une question métaphysique et, finalement, en tant que question axiologique et éthique. Et si on considère l'être-avec-autrui en tant qu'un *a priori* de l'être humain, on peut se demander s'il ne s'agit pas aussi d'une question de l'anthropologie philosophique. Eu égard aux différentes questions avec lesquels on peut s'approcher du problème de la rencontre avec l'autre et en tenant compte des degrés de profondeur d'une telle expérience, nous nous demandons avec Bernet :

« Après avoir reconnu que la rencontre avec l'autre est le problème central de notre temps, qu'est-ce qui vient en premier : l'éthique, la métaphysique ou la théorie de la connaissance ? Et quelle est l'attitude la mieux appropriée : le respect, la compréhension de la différence d'un mode de l'être, le regard sur la réalité telle qu'elle est en elle-même ? »¹⁵⁸.

Si on veut rendre compte phénoménologiquement de l'expérience de l'autre sans lui faire violence, sans le réduire à être – reproche adressé à la théorie husserlienne de l'*Einfühlung* – un phénomène *pour moi*, il faut rendre évident ce qui fait de l'autre justement un autre. Cela ne peut être que son individualité. La question est donc : qu'est-ce qui constitue cette individualité et comment peut-elle être amenée à la donation. En considérant que rendre

¹⁵⁸ Bernet, Rudolf, « Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas) », in : *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, n° 3 (août 1997), p. 437.

compte de l'expérience de l'autre est rendre compte de son individualité, nous croyons que la réponse à la question posée par Bernet est l'éthique. Si elle vient en premier, ce n'est pas parce qu'elle serait la philosophie première, mais parce que c'est en elle que le problème de l'autre acquiert vraiment sa relevance. C'est dans le domaine éthique que l'autre se présente comme porteur de valeurs, de valeurs différentes des miennes et ordonnées dans une hiérarchie différente à partir de laquelle on peut rendre compte de son individualité. C'est dans l'échange avec d'autres individualités que l'on découvre de nouvelles valeurs qui enrichissent notre expérience du monde. La question qui guide notre recherche pourrait être formulée de la façon suivante : quelle sorte de rapport à l'autre exige l'essence d'une vie éthique ou quelles corrélations essentielles sont impliquées entre l'essence de la vie éthique et l'expérience de l'autre ? La question qui nous guide est donc celle d'où et comment se croisent l'intersubjectivité et l'éthique. Qu'est-ce que donc une éthique fondée phénoménologiquement et comment amène-t-elle à la donation l'individualité de l'autre ?

Les traits caractéristiques de l'éthique phénoménologique sont de deux ordres. En premier lieu, son domaine d'étude est la vie émotionnelle. L'éthique phénoménologique suppose un dépassement du dualisme kantien qui oppose la raison à la sensibilité, laquelle inclurait les sentiments, qui ne seraient qu'un ensemble de données chaotiques. Bien au contraire, Husserl et Scheler, suivant en ceci Brentano qui voyait dans la vie émotionnelle la source de notre connaissance morale¹⁵⁹, développent leurs éthiques en procédant à une analyse phénoménologique des sentiments. Se passer des sentiments en éthique, c'est se rendre aveugle au monde, car ils sont la source de notre échange avec le monde, un échange où les qualités axiologiques du monde nous sont données. Plus encore, notre relation primaire avec le monde est de caractère émotionnel. Husserl et Scheler vont voir dans la vie émotionnelle un *a priori* intentionnel, c'est-à-dire que les sentiments ont une structure essentielle constituée par leur caractère intentionnel. Ils sont donc soumis à des lois et des corrélations essentielles qu'on peut décrire phénoménologiquement. Ainsi, ils ont un corrélat objectif, la valeur qui se présente dans l'appréhension de la chose de valeur. Le domaine de la vie émotionnelle est, ainsi, compris comme le domaine de l'expérience évaluative. À partir de la structure essentielle des sentiments, Husserl et Scheler vont défendre la thèse de l'objectivité des valeurs en s'opposant à tout relativisme et subjectivisme en éthique, et en soutenant une

¹⁵⁹ « Wir nennen etwas gut – disait Brentano –, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes ». *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hambourg : Felix Meiner, 1955, p. 19.

« rationalité » de la vie émotionnelle. Pour Husserl, c'est le « ...*Problem einer Vernunft im Medium des Gefühl, einer spezifisch axiologischen Vernunft (...) in eins mit dem Problem der praktischen Vernunft...* »¹⁶⁰. Scheler soutient la même idée en reprenant de Pascal l'expression de l'« ordre du cœur » ou de la « logique du cœur »¹⁶¹. Mais il existe une grande différence dans la façon d'approcher la vie émotionnelle entre Husserl et Scheler. L'ordre du cœur implique pour Scheler une autonomie des actes émotionnels vis-à-vis des actes intellectuels¹⁶², plus encore, c'est une autonomie fondatrice des actes de la pensée, tandis que d'après Husserl cela se passe de manière inverse : l'activité émotionnelle est entrelacée avec l'activité de la vie théorique ; et ce mode d'entrelacement est celui de la fondation. Pour Husserl, les actes du *Gemüt* et les actes de la volonté sont fondés sur les actes de la représentation ou de la vie théorique en général.

La relation entre les différents types d'actes nous conduit au deuxième trait caractéristique de l'éthique phénoménologique. Elle suppose un concept déterminé de la personne. Trois points nous intéressent pour l'instant. D'abord, dans la détermination de l'essence de la personne, tant Husserl que Scheler excluent toute considération objectiviste et naturaliste. Pour Husserl, la détermination phénoménologique de la personne passe par l'opposition des lois de la causalité applicables à la nature et les lois de motivation qui valent pour le règne de l'esprit. La question de la motivation est fondamentale en éthique parce qu'elle est la question de la rationalité qui justifie nos évaluations et nos actions. Une évaluation, un vouloir et un agir ne seront valides que s'ils sont motivés de façon évidente. Pour sa part, Scheler insiste sur l'impossibilité d'objectiver, d'observer ou d'appréhender la personne par induction. Elle n'advient à la donation que via l'accomplissement de ses actes. Ce deuxième point est en rapport avec la personne en tant qu'être de raison. L'une des critiques les plus fortes de Scheler à l'égard de l'éthique kantienne consiste en ceci que son formalisme conduit à une dépersonnalisation de la personne¹⁶³, car si la raison appartient dans la même mesure à tous les hommes, ils deviennent indiscernables. Ainsi, on réduit l'être de la personne à l'X d'une activité rationnelle. Dit autrement, on perd l'individualité de la personne. À la différence de Scheler, Husserl maintiendra la rationalité comme trait propre de la personne. Est propre de la personne la capacité de configurer sa vie à partir de prises de position libres et rationnellement

¹⁶⁰ *Hua XXXVII*, § 19, p. 92.

¹⁶¹ Cf. *GW 2*, p. 82 et p. 260.

¹⁶² « Auch das *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das *Wollen* hat einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt, den es nicht vom 'Denken' erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat » (*ibid.*, p. 82).

¹⁶³ *Ibid.*, p. 371.

motivées. Pourtant, Husserl ne veut pas réduire la raison au domaine théorique, mais justifier un concept large de raison permettant de parler de la raison axiologique et pratique. Ce sont à vrai dire des sphères d'une seule raison et Husserl voit l'unicité de cette raison dans la possibilité d'expérimenter l'évidence dans chaque sphère. Le thème de l'unicité nous conduit au troisième point qui caractérise la détermination phénoménologique de la personne. Elle consiste en ceci que tant chez Husserl que chez Scheler, la personne constitue une unité dans la multiplicité de ses actes. Il s'agit chez Husserl de la constitution d'une identité personnelle à travers d'une histoire d'actes et de convictions personnelles. De façon semblable, la personne est, pour Scheler, l'unité à laquelle appartiennent des actes d'essence différente dans la mesure où ces actes exigent un effectuant.

Étant donnés ces deux traits de l'éthique, comment devons nous comprendre la tâche de sa fondation phénoménologique ? Car le fait que le problème de l'autre acquière de la relevance dans les corrélations éthiques ne signifie pas que les six problèmes posés concernant l'expérience de l'autre soient indépendants les uns des autres. Dit de façon plus spécifique : que l'éthique vienne en premier ne signifie pas que les problèmes axiologiques et éthiques que pose la rencontre avec l'autre peuvent être abordés sans tenir compte d'une anthropologie qui nous offre un concept de l'être humain ou sans tenir compte d'une réflexion sur la condition ontologique de la personne. C'est en ce sens que nous affirmions au début du chapitre que l'éthique est un carrefour où se croisent plusieurs disciplines. Comprise en termes husserliens, l'éthique est une discipline philosophique fondée, c'est-à-dire que son domaine d'étude présuppose d'autres disciplines. Afin de nous orienter dans ce carrefour, nous proposons de suivre le chemin typique du phénoménologue, celui qui part du corrélat objectif de la corrélation intentionnelle pour se diriger vers le corrélat subjectif. De telle manière que notre recherche aura, pour ainsi dire trois axes : la théorie de valeurs, l'anthropologie phénoménologique et l'ontologie de la personne. Dans le premier axe, il y sera question en particulier de l'objectivité des valeurs, les rapports essentiels entre elles et la relation entre la valeur et le devoir. En tenant ce premier axe comme fil conducteur vers l'aspect subjectif de la corrélation intentionnelle, dans l'anthropologie phénoménologie on abordera l'*a priori* de la vie émotionnelle et ses différents strates. Et dès que l'on va s'interroger sur l'unité dans la multiplicité des strates de la vie émotionnelle, nous serons amenées au troisième axe : la condition ontologique de la personne. Il y sera question de voir dans la vie émotionnelle, en particulier dans l'amour, un principe d'individuation.

Avec ces trois axes, nous voudrions soutenir la thèse que l'éthique phénoménologique peut rendre compte de l'individualité de l'autre, parce que celle-ci est à trouver dans la vie émotionnelle qui est, de surcroît, ce sur quoi se fonde cette éthique. La vie émotionnelle serait le domaine du croisement de l'éthique et la théorie de l'intersubjectivité, dans la mesure où l'on peut dégager d'elle l'amour en tant que principe d'individuation et fondement des valeurs et d'obligations individuelles ou personnelles. Or, l'idée des valeurs et d'obligations personnelles pose immédiatement la question de la conciliation possible entre ces valeurs et les valeurs communes, conciliation que nous chercherons dans le concept de « communauté de l'amour » chez Husserl et dans celui de « communauté des personnes spirituelles » chez Scheler, concepts dont la clef de voûte est la notion de responsabilité.

Afin de préciser notre thèse, nous allons prendre en considération les deux phases de l'éthique husserlienne et l'influence possible qu'aurait eu l'éthique de Scheler dans le passage de la première éthique à l'éthique tardive de Husserl. La première phase est constituée surtout par les leçons d'éthique de Göttingen de 1908/9, 1911 et 1914. Sous une forte influence de Brentano, Husserl a pour objectif de fonder scientifiquement une éthique formelle afin de réfuter le scepticisme et le relativisme éthiques. Cette fondation consiste à montrer la corrélation essentielle entre l'objectivité des valeurs et les actes du sentir et du vouloir. Ainsi, Husserl expose, dans le cadre d'une phénoménologie statique et en ayant comme fil conducteur l'analogie entre la logique et l'éthique, une axiologie et une pratique formelles. La première s'occupe des lois des valeurs, tandis que la seconde a comme concepts centraux l'impératif catégorique et la justesse de la volonté (*die Willensrichtigkeit*).

La deuxième phase de l'éthique husserlienne est souvent présentée comme influencée surtout par Fichte, dont l'idéal d'humanité était le sujet des leçons de 1917 et 1918. Outre les articles pour la revue *Kaizo* sur l'*Erneuerung*, cette phase est constituée par les leçons d'introduction à l'éthique de 1920 que Husserl répète en 1924 à Fribourg. Dans cette période, Husserl prend distance vis-à-vis de son éthique première sans que cela signifie une perte de continuité. Ce qui est intéressant dans cette deuxième phase, c'est que la fondation de l'éthique va suivre le même déplacement qui suit l'idée de fondation que l'on a présenté dans la section précédente, celui du passage de la phénoménologie statique à la phénoménologie génétique ; c'est-à-dire, que l'on va passer d'une fondation de validité de nos prises de positions éthiques à une fondation génétique de la personne, d'une fondation de l'objectivité des valeurs à la fondation des motivations qui conduisent à la constitution d'une personne éthique. Nous croyons que ce

passage d'une éthique statique à une éthique génétique est important pour lire l'éthique husserlienne dans la mesure où il est le cadre d'une nouvelle compréhension de l'individualité personnelle. On verra surgir, surtout dans les manuscrits de recherche¹⁶⁴, une relation plus étroite entre le concept de personne et celui de l'amour, et c'est là où l'on pourrait détecter, en suivant Melle, une influence de l'éthique de Scheler sur Husserl, qui n'aurait lu le *Formalisme* qu'en 1921 et relu quelques passages en 1929¹⁶⁵. Comme nous le verrons, dans les leçons de Fribourg, cette relation entre le concept de personne et celui de l'amour n'apparaît que de façon timide et presque à la fin. En tant que les réflexions sur cette relation appartiennent encore au champ de la recherche, Husserl ne les développe pas assez dans ses leçons. Nous voudrions donc essayer l'interprétation suivante : il y aurait dans les leçons de Fribourg une position explicite constituée par un rationalisme éthique consistant dans la lutte contre la motivation aveugle des impulsions au moyen de l'institution d'un moi éthique, mais il y aurait aussi une position implicite, développée surtout dans les manuscrits de recherche sous l'influence des concepts de personne et d'amour de Scheler, qui consiste dans l'idée d'une vie éthique orientée par les valeurs personnelles fondées sur l'amour qui nous appelle à une vie de vocation.

¹⁶⁴ En particulier dans les Ms. A V 21, A V 22, B I 21, F I 24, datés à partir des années vingt jusqu'à la première moitié des années trente.

¹⁶⁵ Selon les remarques introductoires de Heinz Leonardy dans son édition et traduction de « Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalismus », *op. cit.*, pp. 3-4.