

Conclusions

La question qui a guidé notre recherche a été celle du croisement de la théorie de l'intersubjectivité et de l'éthique dans les phénoménologies de Husserl et de Scheler. Notre intention générale a été de montrer que la fondation phénoménologique de l'éthique est une analyse de l'individualité personnelle au sein du rapport entre l'altérité et l'objectivité des valeurs. Nous avons soutenu la thèse suivant laquelle l'éthique phénoménologique rend compte de l'individualité d'autrui parce que fondée sur une phénoménologie de la vie émotionnelle, une phénoménologie du *Gemüt*, dont la structure et la dynamique constituent l'identité personnelle. En examinant l'expérience émotionnelle d'autrui, nous avons trouvé un principe d'individuation qui donne du sens à la vie éthique. Pour justifier cette thèse, nous avons essayé de faire dialoguer Husserl et Scheler, de comprendre et de développer les références de l'un à l'autre. Ainsi, on a cherché à les mettre dans une « dispute phénoménologique » afin de contraster leurs intuitions concernant l'intersubjectivité et l'éthique. Parfois, les phénomènes analysés nous ont fait marcher tout droit et, d'autres fois, ils nous ont fait sauter, comme en zigzag, d'une version de la phénoménologie à l'autre. Dans ce chemin, nous avons eu à justifier une autre thèse, celle-ci plus spécifique : en tenant pour arrière-fond le passage de la phénoménologie statique à la génétique, la réflexion de Husserl autour de l'éthique débouche sur une idée qu'il partage avec Scheler, celle d'une vie éthique dont le *télos* est la réalisation effective des valeurs personnelles qui, fondées sur l'amour, nous appellent à une vie de vocation. Sur l'arrière-fond du conflit des valeurs, nous avons essayé de montrer la corrélation essentielle entre la vocation individuelle et ce que nous avons identifié, chez Husserl, comme la *vocation universelle d'être un homme plein* ; en termes de Scheler, la corrélation essentielle entre la détermination individuelle de chacun et la détermination universelle de l'être humain en général.

Notre première démarche, consistant à éclaircir un concept général de fondation, nous a permis d'explicitier le sens de la dispute phénoménologique. À partir de ce que l'intuition eidétique et la réduction phénoménologique ont de commun chez nos auteurs, nous avons compris la dite dispute comme celle où les participants suivent la règle de toujours montrer à leurs interlocuteurs comment ils peuvent eux-mêmes vivre les corrélations entre les essences décrites. Fonder phénoménologiquement, c'est alors s'engager à guider autrui vers le vécu des

Einsichten, vers l'expérience de la donation du rapport *a priori* entre le fondement et le fondé. Et si fonder c'est montrer, pour participer librement à la dispute phénoménologique, on doit assumer une responsabilité. Les participants à la dispute, qui justifient leurs *Einsichten* en cherchant les moyens d'amener autrui à leur vision, sont responsables de ces moyens, de ce qu'ils disent et le mode dont ils le disent ainsi que de ce qu'ils taisent lors de l'exhibition des choses mêmes.

Dans un deuxième moment, nous avons montré comment le concept précédent de fondation bifurque dans une phénoménologie transcendantale et une ontologie phénoménologique. Cet écart a son origine sur deux compréhensions distinctes de la réduction phénoménologique. Ce qu'on met hors jeu et ce qui en résulte n'est pas le même pour nos auteurs. Chez Husserl, l'abstention de toute position d'existence, ainsi que les positions axiologiques et pratiques, nous reconduit à l'expérience pure et autonome du domaine de l'immanence embrassant les actualités et potentialités de la corrélation intentionnelle. L'expérience de l'*a priori* de la corrélation, c'est l'expérience de la subjectivité transcendantale, dont l'évidence est apodictique et non pas adéquate. Chez Scheler, l'abstention de l'effectuation des actes et la déconnexion des singularités propres à l'organisation spécifique du porteur des actes ont pour résultat une expérience dont le caractère immanent consiste dans la coïncidence entre la visée et le donné. En conséquence, pour lui, il n'y a pas de sens à parler des « transcendances dans l'immanence », car l'expérience phénoménologique n'est pas celle d'une subjectivité, mais d'un aspect de l'être, celui des essences auto-données. Cette différence entre les conceptions husserlienne et schelerienne de la réduction est devenue plus claire lorsque nous avons exposé la critique que, en 1928, Scheler adresse à Husserl concernant le concept de réalité. D'après Scheler, il ne suffit pas de suspendre le jugement d'existence, mais il faut surtout déconnecter les vécus donnant le caractère de réalité, ceux où l'on éprouve la résistance du monde. Parce que cette expérience est celle des impulsions vitales et des actes du vouloir, la réduction phénoménologique est, pour Scheler, un acte ascétique, une technique destinée à amener les essentialités à la donation. Ainsi, idéation et déréalisation désignent toutes deux la réduction, dont le résultat est alors la distinction entre les deux aspects de l'être : réalité et essence, être-là et être-tel.

Puisque, chez Husserl, ce qui est anonyme mais bien à l'œuvre dans l'attitude naturelle est la subjectivité transcendantale, tandis que, chez Scheler, ce sont d'emblée les essentialités et leurs corrélations, le point que la dispute phénoménologique n'arrive pas à dépasser concerne

« la révolution copernicienne ». Le tournant transcendantal *des Ideen I* est au sein de l'accusation que Husserl dirige à Scheler en 1931 lui reprochant d'avoir versé dans une « métaphysique naïve » que Husserl comprend comme un « idéalisme ontologique » parce que faisant du moi un objet. Pour sa part, en identifiant l'intuition naturelle du monde et l'acte scientifique avec l'expérience transcendante d'un côté et l'intuition d'essence avec l'expérience immanente, de l'autre, Scheler accuse Husserl de ne pas voir que la réduction doit distinguer l'être-tel et l'être-là. À cause de sa révolution copernicienne, Husserl aurait violenté, avec la méthode intellectuelle des variations dans la fantaisie, les faits phénoménologiques. Au lieu d'élargir le domaine de l'*a priori* à l'aspect objectif de la corrélation intentionnelle, de développer une ontologie fondée sur la « connaissance absolue » rendue possible grâce à l'intuition d'essences qui, en elles-mêmes ne sont ni universelles ni particulières, Husserl aurait opté pour un « idéalisme de la conscience absolue ». De son côté, dans l'épilogue de 1930 aux *Ideen I*, Husserl se doit d'éclaircir le sens de cet idéalisme. Dans la mesure où son thème est le sens du monde, un monde vécu, son idéalisme phénoménologique est l'explicitation de l'expérience transcendante. Ainsi, la fondation de validité est fondation transcendante ; et parce que le sens a une *historicité*, parce que, en termes de Scheler, il se fonctionnalise ou devient habitude, nous avons soutenu que la phénoménologie génétique montre le sens fort de l'idéalisme de Husserl. Elle cherche les sources ultimes du sens dans l'*a priori* de la passivité, de manière que la *Geltungsfundierung*, consistant en l'établissement des possibilités essentielles, n'est que le point de départ de la *Genesisfundierung*. Scheler, en revanche, identifie l'ordre génétique du *Zugehen* avec l'expérience empirique, c'est-à-dire transcendante, et la fondation phénoménologique avec l'ordre de donation des phénomènes.

Une fois distingués les concepts husserlien et schelerien de fondation, nous avons tourné le regard vers le caractère multiple de l'expérience de l'autre et le type de questions avec lesquelles on peut l'approcher. Après avoir justifié l'importance éthique de la rencontre avec autrui, nous avons fait une caractérisation de l'éthique phénoménologique en montrant deux points d'accord entre Husserl et Scheler. D'abord, en opposition au dualisme raison – sensibilité, elle s'occupe de la corrélation entre l'intentionnalité de la vie émotionnelle et l'objectivité des valeurs. Ensuite, elle définit la personne par opposition au naturalisme et à l'objectivisme, et, partant, revendique un principe d'individuation distinct pour le domaine de l'esprit. À partir de ces deux caractéristiques et afin de montrer la corrélation essentielle entre la vie éthique et l'expérience de l'autre, nous avons continué la dispute phénoménologique en

suivant le chemin que prend le côté objectif de la corrélation intentionnelle comme fil conducteur vers le côté subjectif. Ainsi, nous avons parcouru un chemin à trois stations : la théorie des valeurs, l'anthropologie phénoménologique et l'ontologie de la personne. La description phénoménologique de l'objectivité axiologique et des relations entre les valeurs nous aura donc guidé vers l'*a priori* de la vie émotionnelle, ses couches et leurs rapports, ce qui, finalement, nous aura conduit à examiner le concept de personne et son principe d'individuation.

Avant de contraster les positions de Husserl et de Scheler sur les trois thématiques annoncées, nous avons dédié le deuxième chapitre à la détermination husserlienne de l'éthique. À cause de l'absence d'une éthique systématique chez Husserl, ce chapitre a été un réquisit pour continuer la dispute phénoménologique. L'objectif : montrer que le passage de l'éthique de Göttingen à celle de Fribourg consiste dans l'approfondissement d'une fondation statique de l'éthique, mettant l'accent sur l'objectivité des valeurs, et le glissement vers une fondation génétique de l'éthique sur la personne. Pour ce faire, nous avons examiné l'évolution de la conception husserlienne de la vie émotionnelle, le rôle qu'y joue l'analogie entre l'éthique et la logique, et la détermination husserlienne de l'éthique en tant que théorie des règles d'une vie éthique. Pour la compréhension husserlienne de la vie émotionnelle, les *Recherches logiques* et les *Ideen I* ont été les points de repère. Nous avons montré comment, vis-à-vis de ce que Scheler appelle le « rationalisme ordinaire », dans le texte de 1913, Husserl défend un concept large de raison qui, ayant son unité dans l'expérience qu'est l'évidence, constitue une imbrication de rationalité théorique, axiologique et pratique. Intéressé aux sens axiologique et pratique de la rationalité, Husserl passe, des *Recherches* aux *Ideen I*, d'une vision si étroite de l'émotionnel – celle des sentiments sensibles – qu'elle exclut la possibilité de parler des actes émotionnels et des valeurs objectives, à une universalisation du concept d'acte objectivant. Ce sont les leçons de Göttingen de 1908/09 qui nous ont montré sur quoi Husserl fait reposer cette universalisation. Sans renoncer à la distinction entre acte objectivant et non-objectivant, il reconnaît que, par essence, les vécus émotionnels incluent la possibilité d'un remplissement intuitif. Donc, ils possèdent bien le caractère d'acte, la différence étant que leur intentionnalité non-objectivante est une intentionnalité fondée. Si on peut parler de « correction » et d'« incorrection » dans la vie émotionnelle, de légitimité et d'illégitimité, c'est parce que, fondés sur les actes intellectuels donnant les objets, les actes émotionnels visent la donation pleine de la valeur. Ainsi, Husserl trouve la possibilité de parler de sentiment, d'évaluation, de souhait et de vouloir justifiés et injustifiés dans la distinction qu'il fait, déjà à cette époque,

entre l'intention et le remplissement émotionnels. Avec cette fondation de la validité ou de l'évidence des actes émotionnels dans leur sens téléologique normatif, la condition pour l'élargissement du concept d'acte objectivant des *Ideen I* était dès lors remplie.

Dans un deuxième moment, l'évolution de la conception husserlienne de la vie émotionnelle nous a permis de comprendre pourquoi ce n'est que dans les leçons de 1914 que l'analogie entre la logique et l'éthique prend toute son ampleur. Nous avons identifié dans ces leçons deux motifs qui justifient de suivre la méthode de l'analogie avec la logique pour fonder l'éthique : l'un d'ordre historique, l'autre d'ordre phénoménologique. Quant au premier, Husserl trouve que la discipline éthique est plongée dans une situation semblable à celle de la logique avant les *Recherches*. De même que les concepts logiques ont été « subjectivisés » par le psychologisme, conduisant ainsi au scepticisme, les concepts éthiques renvoyés aux « faits psychiques » ont fait également de l'éthique un scepticisme, car de cette manière la validité des normes éthiques n'est que factuelle. Dépasser le scepticisme éthique exige de suivre le sens de l'analogie qui se fonde sur la chose même, c'est-à-dire les espèces de raison. Si on n'a pas su amener le parallèle traditionnel entre la logique et l'éthique à la fondation d'une éthique scientifique, c'est parce qu'on n'a pas vu que les espèces de raison s'enracinent dans des types d'actes différents. Les vécus émotionnels et pratiques étant aussi des prises de positions, la méthode de l'analogie doit permettre d'établir des lois et des normes axiologiques et pratiques. Or, les lois et les normes de l'axiologique et de la pratique formelles se situent au niveau des conditions de possibilité de la légitimité. Bien que leurs contreparties matérielles ne soient jamais développées de manière systématique par Husserl, l'axiologie et la pratique constituent, par rapport à l'ontologie formelle, des disciplines matérielles, non pas seulement parce que, comme nous l'avons vu, les valeurs sont des qualités matérielles, mais aussi parce que toute discipline formelle *présuppose* une discipline matérielle correspondante. Ainsi, dans les leçons de Fribourg, plutôt que de distinguer l'éthique formelle de l'éthique matérielle, Husserl parle tout simplement d'*éthique pure* ; et puisqu'il cherche à la fonder sur le concept d'*a priori* matériel, son sens est celui d'une ontologie régionale.

Or, quoique Husserl insiste sur l'irréductibilité des types d'actes, les leçons de 1914 se tiennent sous le signe de la prédominance de la logique. Bien que sans les régions axiologique et pratique de la raison, la région logique n'aurait rien à dire ni à mettre sous sa lumière, il reste, soutient Husserl, que l'éthique a besoin de celle-ci pour être science, car c'est la région

logique de la raison qui formule les lois et les normes axiologiques et pratiques. Cette prédominance demeure dans les leçons de 1920/24 et les actes intellectuels ne laissent pas d'être les premiers dans l'ordre de la fondation au sens husserlien signalé plus haut. Pourtant, les leçons de Fribourg soulignent un autre aspect du rapport entre l'éthique et la logique. Notre troisième pas a été alors de montrer comment cet aspect modifie la détermination du concept d'éthique dans les années vingt et d'en signaler l'importance. Pour ce faire, notre point de départ a été une constatation : comme en 1914, Husserl ouvre ses leçons de 1920 en reprenant le parallèle traditionnel entre la logique et l'éthique en tant que *Kunstlehre*, l'une de la pensée et le jugement visant la vérité et l'autre du vouloir et de l'agir, un parallèle qu'il soutenait déjà en 1897 à Halle. Pourtant, dans les *Prolégomènes*, Husserl refuse la détermination de la logique en tant que discipline pratique ou *Kunstlehre* et il oppose ce concept à celui de science théorique. La question a été alors précisée de la manière suivante : pourquoi en 1920 le but des leçons est de déterminer l'éthique en tant que *Kunstlehre* et, en même temps, de la fonder comme science ?

L'examen du premier chapitre de ces leçons a donné deux résultats qui nous ont permis d'éclaircir cette question. Tout d'abord, ce qui est en jeu, c'est l'extension de l'éthique. Les *Kunstlehren* particulières ont leur unité de sens dans les buts supérieurs du domaine pratique dont chacune est doctrine des règles. Mais elles ne questionnent pas la valeur et la non-valeur sur lesquelles se fonde le droit des buts respectifs. L'éthique, au contraire, est *Kunstlehre* universelle : ce qu'elle règle, ce sont le vouloir et l'agir en général. Ainsi, Husserl reprend l'idée brentanienne d'une éthique dont la normativité est universelle et la comprend comme doctrine des normes, au sens de prescriptions *pratiques*, permettant de nous approcher du *télos* d'une vie éthique bonne ; et cela selon les possibilités d'essence, car il fait reposer la supériorité de l'éthique sur le rapport entre visée et remplissement dans les domaines axiologique et pratique, c'est-à-dire sur la question de l'évidence axiologique, de la *Wertnehmung* en tant que fondement du vouloir évident. Pour cette raison, à l'encontre de Brentano, Husserl ne croit pas que les *Kunstlehren* soient toujours déterminées par un intérêt pratique et les sciences par un intérêt théorique. Au contraire, c'est la possibilité de passer d'une attitude à l'autre que *Kunstlehre* et scientificité ne s'excluent pas. Comme toute *Kunstlehre*, les prescriptions pratiques de l'éthique contiennent des fondements théoriques. Ceux-ci étant une affaire des sciences, s'interroger sur eux revient à faire théorie sur la praxis. Déterminée théoriquement, la *Kunstlehre* éthique se fonde sur de possibilités essentielles et a pour domaine l'univers de toute praxis possible. Le jugement logique étant une *praxis*

particulière, celle de la théorie, l'éthique embrasse la logique, science qui doit aussi satisfaire les normes éthiques. Pour désigner ce sens de la *Kunstlehre* éthique, Husserl parle d'une « rein wissenschaftliche Technologie », une théorie scientifique des règles. D'après lui, si dans l'histoire de la philosophie, la logique et l'éthique ont eu du mal à devenir des disciplines philosophiques pures, c'est parce que la distinction entre *Kunstlehre* et *Technologie* faisait défaut, ce qui nous a conduit à la conclusion que la vraie cible de Husserl est l'éthique pure. Opposée à tout psychologisme, la technologie éthique fondée de manière pure et scientifiquement n'est autre que l'éthique pure à la base de l'éthique en tant que *Kunstlehre* pratique, une éthique empirique. Sa pureté réside dans la distinction entre la conscience empirique et la conscience transcendantale. Ainsi, en tant que technologie scientifique, l'éthique pure est une science doublement fondée. Dans la mesure où toute action et tout vouloir sont fondés sur une valeur, l'éthique est la technologie scientifique fondée de manière pure sur la théorie de valeurs qui, à son tour, est fondée sur une théorie *a priori* de la raison théorique, axiologique et pratique.

Le deuxième résultat à signaler consiste en ceci que cette théorie de la raison prend la forme d'une ontologie personnelle. Puisque l'éthique s'occupe de la légitimité et du devoir-être de nos évaluations, volitions, décisions et actions dans l'unité d'une vie, le concept d'esprit et, plus spécifiquement, celui de personne déterminent, dès le début des leçons de Fribourg, la conception husserlienne de l'éthique, ce qui n'était pas le cas des leçons de Göttingen. C'est la personne qui effectue ces actes et c'est donc elle qui est la cible des évaluations éthiques. La critique que Husserl adresse à la théorie de l'État de Hobbes nous a montré qu'il est en quête d'un concept d'être humain qui ne le réduit pas à sa « nature égoïste », mais qui permet d'appréhender le phénomène de la socialité. Il ne vise donc plus le moi pur, mais, en se plaçant dans une perspective génétique, il recherche les traits essentiels de l'homme en tant que personne. L'exkurs aux leçons, dédié à la nature et à l'esprit ainsi qu'à leurs sciences respectives, et le sixième chapitre, ayant pour thème les légalités propres de l'être spirituel, c'est-à-dire la motivation active et passive, rendent manifeste l'insuffisance de la fondation statique des évidences éthiques et le besoin d'une fondation génétique. Vu que le sens du monde implique un devenir spirituel des couches multiples des valeurs, des buts et des moyens sédimentés, susceptibles d'être repris et renouvelés, qui renvoient la rationalité des nos prises de position axiologiques et pratiques à leurs motifs passifs, nous avons soutenu que l'objectif de la mise en œuvre de la méthode de l'*Abbau*, du démontage des couches du sens du monde, n'est pas seulement de montrer la différence entre les domaines d'étude des

sciences de l'esprit et de la nature, celui-ci n'étant qu'un monde artificiellement dépourvu de tout contenu normatif, mais avant tout de mettre en évidence le rôle de la *passivité émotionnelle*, primaire et secondaire, dans le problème de la justification de nos évaluations, décisions, actions, etc. Dit autrement, bien que le domaine de la motivation active soit le seul pouvant être concerné par des questions éthiques, c'est-à-dire de droit, l'analyse génétique montre bien qu'il n'y a pas de *Wertnehmung* sans *Für-wert-Halten*, ce dernier n'étant possible que sur le sol passif de l'être spirituel.

Le dernier pas avant de reprendre la dispute phénoménologique a consisté à mettre en rapport le concept de motivation avec celui de téléologie. Arrière-fond du dernier chapitre des leçons de Fribourg, intitulé « Ausblick auf eine Ethik des willensgestifteten bestmöglichen Lebens », ces deux concepts jettent une nouvelle lumière génétique ou dynamique sur la détermination de l'éthique en tant que technologie scientifique. La vie éthique est ici comprise comme celle qui, fondée sur la volonté instituée et faite habitude de vivre et d'agir à partir de motifs évidents, vise le *télos* de la meilleure vie possible pour moi ; cette vie est mon devoir. En tant que technologie supérieure, l'éthique se définit comme la théorie pure des règles de la volonté et de l'action rationnelles visant la réalisation effective de ce *télos* appartenant à l'essence de la personne elle-même et, partant, inséparable de la possibilité d'autodétermination ; autrement dit, c'est la théorie des règles de l'art de vivre de manière pleinement humaine. En ce sens, la vie professionnelle constitue, pour Husserl, un exemple de vie éthique. Certes, dans les articles pour la revue *The Kaizo*, la vie professionnelle est qualifiée de « pré-éthique », mais sa description permet à Husserl de montrer quelques traits essentiels qu'elle a en commun avec la *genèse* de la vie éthique. En effet, il y voit une régulation de la vie, dans la mesure où celle-ci est configurée par une volonté visant le meilleur dans la sphère respective de valeur : la vérité et le meilleur système théorique possible guident la vie du scientifique ; le beau et la meilleure des beautés qu'il peut atteindre régissent la vie de l'artiste. Dans le dernier chapitre de leçons de Fribourg et dans le manuscrit de recherche A V 21, en partant de l'idée de profession, Husserl propose la profession universelle d'être pleinement humain. Tandis que, dans une vie professionnelle, on ne met pas en question la légitimité de la volonté qui la dirige vers un type particulier des valeurs, ce par quoi elle reste naïve, dans cette profession universelle on n'est pas seulement appelé par une région axiologique spéciale, mais chacun éprouve la vocation d'être un homme plein. Être pleinement humain, c'est vivre selon la volonté ferme de mener la vie la meilleure possible. Relevant de la sphère de mon pouvoir, ma meilleure vie possible est donc *das für mich gesollte und absolut gesollte Leben*.

L'analyse des leçons de Fribourg nous a permis ainsi de conclure que, sans renoncer à l'*idée* des lois et des normes axiologiques et pratiques explicitées par les analyses statiques de 1914, Husserl procède à une *Genesisfundierung* de la technologie de la vie éthique.

Dans le troisième chapitre, nous avons repris la dispute entre Husserl et Scheler en essayant à chaque fois de mettre l'accent sur ces points d'accord nous permettant de préciser la conclusion précédente et de justifier notre thèse principale sur l'éthique phénoménologie. On les a interrogés plus particulièrement sur trois thèmes de la théorie des valeurs : l'objectivité axiologique, le rapport entre les valeurs et leur relation avec le devoir. En premier lieu, il s'agissait d'explicitier le sens de l'objectivité des valeurs et de le mettre en rapport avec le phénomène de la diversité culturelle et avec autrui en tant que porteur de valeurs étrangères. Pour ce faire, nous avons repris le concept d'*a priori* matériel. Ensemble de composantes essentielles conditionnant l'appartenance d'un objet à une région ontologique déterminée, le concept d'*a priori* matériel nous a permis de montrer l'accord de nos auteurs à l'égard du formalisme de l'éthique kantienne. Le dualisme raison - sensibilité et son identification avec la distinction entre l'*a priori* formel de la pensée et la matière sensorielle empêchent Kant de reconnaître le rôle fondateur que l'*a priori* matériel remplit dans le domaine émotionnel par rapport à l'éthique. La présentation des corrélations essentielles que Scheler trouve entre la valeur d'un côté et, de l'autre côté, les biens et les buts, corrélations à partir desquelles il refuse la conception kantienne, nous a permis d'atteindre trois objectifs : éclaircir l'origine du désaccord de nos auteurs concernant la question de l'ordre de la fondation, rendre compte de leur coïncidence quant à l'objectivité des valeurs et « fixer » leurs traits essentiels. Il convient ici de reprendre les deux premiers.

Quant au désaccord autour de l'ordre de la fondation, il peut être considéré d'un point de vue objectif, là où il concerne le caractère fondé ou fondateur des valeurs, ou d'un point de vue subjectif, et ici on examine lequel des actes possède le primat, les intellectuels ou les émotionnels. Son origine se trouve dans la distinction chez Scheler, ou dans son absence chez Husserl, entre l'ordre ontique et l'ordre de la donation. Dans le premier, un ordre en-soi, l'être-là précède l'être-valeur, tandis que, dans l'ordre de la donation, c'est-à-dire dans celui de la fondation, la valeur et sa connaissance précèdent l'objet des actes intellectuels. Du point de vue schelerien, Husserl confond l'ordre de la donation avec l'ordre ontique, car il pose comme fondateur dans le premier ordre ce qui ne l'est que pour le second. Ce désaccord s'intensifie si on prend en compte que Husserl vise la fondation en tant qu'entrelacement des

types d'actes, tandis que Scheler est davantage intéressé à souligner le caractère fondateur et *a priori* de l'émotionnel par rapport à l'intellectuel. Chez ce dernier, la question de l'entrelacement ne se présente que lorsqu'il s'agit des buts de la volonté ayant besoin de contenus imaginatifs et de la représentation ; chez Husserl, au contraire, la question de l'entrelacement conditionne la possibilité même de fonder l'éthique. Dans la perspective schelerienne, le problème consiste à aborder la fondation des actes à partir de l'ordre ontique, au lieu de le faire au niveau de l'ordre de la donation, mais aussi à identifier l'entrelacement ou l'interpénétration des actes avec la fondation de l'émotionnel sur l'intellectuel. Or, Husserl n'a pas cru devoir distinguer l'ordre ontique de l'ordre de la donation, parce que son problème est celui de la donation des valeurs à partir de leur existence effective, c'est-à-dire au sein de l'attitude naturelle, où l'on saisit les valeurs à même leurs porteurs. Il s'agit d'un problème qui peut être analysé seulement au niveau transcendantal. C'est aussi la raison qui fait que, vis-à-vis de la question du caractère constitué ou découvert des valeurs, on trouve un autre désaccord. Si Husserl parle des opérations synthétiques du sentir ou d'activité intentionnelle axiologique imprégnée de la matière passive toujours pré-donnée, c'est parce qu'il cherche à rendre compte de la valeur portée, effectivement existante, tel qu'il le fait avec le sens constitué. De ce point de vue ontique, Scheler n'est pas si loin de Husserl lorsqu'il affirme que, vis-à-vis de l'être subsistant, la valeur n'a qu'un sens attributif et que, dans l'attitude naturelle, d'abord sont donnés les biens et, après-coup, les valeurs.

Si, malgré le désaccord précédent, nos auteurs convergent sur l'objectivité des valeurs, c'est parce qu'elle relève, pour tous les deux, de leur être idéal. Tout le sens de l'objectivité axiologique repose sur la distinction entre le caractère idéal ou essentiel des valeurs et leur existence effective. Ainsi, Husserl traite les valeurs comme des idéalités et Scheler comme des essences, et en aucun cas l'objectivité n'est affectée par le caractère empirique de la réalité des valeurs incarnées. Elle est indépendante tant des porteurs contingents des valeurs que de leur appréhension passagère et historique. En paraphrasant Husserl, l'objet axiologique n'est pas l'objet empirique. Pourtant, n'étant valeur ni « dans » la conscience ni en « dehors » d'elle, son idéalité ou son irréalité ne constitue pas un monde des valeurs indépendant des actes qui le saisissent. Fait et essence, réalité et essentialité, ne sont distinguables que par le phénoménologue ; en termes de Scheler, ce sont deux facteurs de l'être. S'il n'y a pas d'ontologisme absolu, c'est parce qu'il appartient aux valeurs d'être données dans l'effectuation des actes émotionnels ; autrement dit, de même que l'évidence phénoménologique, les valeurs sont vécues ; elles n'ont pas de poids ontologique en dehors

des vécus émotionnels. Cette compréhension de l'objectivité des valeurs n'exclut pas le phénomène de la diversité culturelle. Tout au contraire, deux idées nous ont montré que l'éthique phénoménologique en a besoin. D'abord, le concept d'*éthos*, c'est-à-dire le système des préférences et des évaluations factuelles, y comprises celles devenues des exemples à suivre, souligne le caractère perspectiviste et l'historicité de l'expérience des valeurs. Parce que la relativité et les variations des *éthè* conditionnent l'existence effective des valeurs et notre intuition naturelle du monde, l'oubli ou la « réactivation » d'une valeur est inséparable de l'expérience de l'autre en tant que porteur de valeurs. L'élargissement de la connaissance axiologique exige une coopération, une expérience commune, des *éthè* divers, même là où il s'agit de la découverte d'une valeur négative. La rencontre avec autrui est toujours une expérience de valeurs. Cette question est inséparable d'un autre concept à souligner : les valeurs individuelles. Pour l'éthique phénoménologique que Husserl et Scheler représentent, le concept d'« un bon en soi pour moi », de « valeurs individuelles objectives », est fondamental. Fondant des devoirs individuels et instituant des responsabilités nouvelles, elles sont vécues comme l'appel à une personne en particulier et leur objectivité n'exclut pas l'expérience du *kairos* ou de l'exigence de l'heure, c'est-à-dire leur caractère situationnel. Ainsi, la valeur de personne, la valeur supérieure, ne consiste pas en sa capacité à amener l'être essentiel des valeurs positives à l'existence effective, car la personne n'est pas une machine de production de valeurs. Ce ne sont pas les valeurs universellement valables qui nous approchent de la compréhension de la personne, mais bien les valeurs individuelles, dont le caractère individuel n'exclut pas, par ailleurs, qu'elles fassent appel à quelqu'un d'autre. La valeur de personne dépend du fait qu'elle réalise ses valeurs individuelles.

En deuxième lieu, nous avons posé la question des rapports entre les valeurs. Les réponses de nos auteurs coïncident de manière générale dans la distinction entre relations formelles et matérielles. Les premières constituent les lois axiologiques, les secondes renvoient à la question des critères de hiérarchisation des valeurs. Nous n'allons pas ici passer en revue tous les lois et critères exposés, mais nous limiter aux retombées déterminantes pour la compréhension de l'éthique phénoménologique. La première concerne les lois axiologiques formelles analogues à celles de la logique. Nous avons constaté qu'à leur propos, Scheler suit implicitement l'analogie tout en signalant leur indépendance vis-à-vis de la logique. Husserl, pour qui l'analogie est une méthode explicite, souligne ce qu'elles ont de particulier. Ainsi, il avertit que, pour le principe *axiologique* de non-contradiction, on doit prendre en compte la situation et la matière de la motivation ; pour celui du quatrième exclu, est possible le cas de

l'adiaphore, une indifférence axiologique qui, dans la perspective schelerienne, ne peut être rien d'autre qu'un artifice intellectuel. Pourtant, il ne faut pas oublier que la neutralité dans une région implique la positivité ou la négativité dans une autre. En deuxième lieu, il faut signaler que la description offerte par l'éthique phénoménologique de l'amour juste et l'amour faux, de la joie justifiée et injustifiée, en un mot, de l'ordre et du désordre du cœur, n'est possible qu'à partir de l'idée de la hiérarchie objective des valeurs et des lois et des illusions de la préférence. Ayant comme interlocuteur commun Brentano, nos auteurs voient de la perversion et de l'irrationnel chez celui qui préfère la *valeur* du désagréable à celle de l'agréable, chez celui qui, ayant l'intuition évidente de l'inexistence de quelque chose de joyeux, au lieu d'éprouver une tristesse justement motivée, continue à avoir de la joie ; chez celui qui prend pour supérieur un bien inférieur ou pour absolu quelque chose de relatif. À ce propos, la différence la plus importante entre nos auteurs concerne les valeurs éthiques. En les plaçant en dehors de la hiérarchie axiologique, Scheler veut éviter le pharisaïsme qu'il trouve dans la volonté explicitement dirigée vers la réalisation du bien et dans l'éthique impérative kantienne. Pour Husserl, au contraire, le danger constant de l'égoïsme n'exclut pas la possibilité essentielle d'une aspiration authentique au bien. Conditionnée par une réflexion éthique, la décision qui met cette aspiration en œuvre peut être formulée dans un impératif catégorique, ce qui nous a conduit à comparer les positions de nos auteurs sur le rapport entre la valeur et le devoir.

L'examen de la relation entre la valeur et le devoir a été très important pour notre recherche, car il nous a permis d'éclaircir tant notre thèse générale sur l'éthique phénoménologique et l'intersubjectivité que celle concernant l'évolution de la réflexion husserlienne sur l'éthique et sa coïncidence avec l'éthique schelerienne. Pour répondre à la question si l'éthique fondée phénoménologiquement doit nécessairement être une éthique impérative, nous avons fait quatre pas. En premier lieu, nous avons présenté le concept de volonté et ses lois dans l'éthique de Göttingen. Ainsi, nous avons constaté que, quant à la structure essentielle de la volonté, il n'y a pas vraiment de désaccord entre nos auteurs. Distincte du souhait, la volonté est toujours fondée sur la représentation et son corrélat, l'objet pratique d'un « je peux », est donné en tant que devoir-être (ou non-devoir-être), c'est-à-dire comme quelque chose à réaliser. La différence surgit lorsque l'on s'interroge sur la tâche de l'éthique : que doit-elle faire avec le résultat de son analyse de la volonté. Soutenant que la question de l'impératif catégorique est son problème central, Husserl reprend de Brentano l'impératif catégorique consistant à faire le meilleur parmi l'atteignable dans un domaine pratique. Pour sa part,

Scheler croit qu'elle doit donner du sens éthique aux actions à partir de la hiérarchie des valeurs extra-éthiques. Ainsi, il reprend les « axiomes » de Brentano concernant l'existence et l'inexistence des valeurs et les complète avec les *corrélations essentielles* entre les valeurs et le devoir, ce qui lui permet de déterminer quand la volonté est bonne et quand elle est méchante. Malgré ce désaccord majeur, le deuxième pas nous a montré que Husserl et Scheler se rejoignent dans une même critique de l'éthique impérative kantienne. En ne voyant pas que la connexion entre le vouloir et le sentir est celle de la motivation, Kant exclut du domaine pratique tout objet axiologique et, pour ainsi dire, arrache de la fondation de l'éthique tout ce qui peut motiver la volonté à accomplir un devoir.

Malgré cette critique commune, nous avons vu le désaccord s'établir dans la dispute phénoménologique. Notre troisième pas a consisté à montrer comment, en partant tous les deux de la fondation du devoir sur la valeur, Husserl et Scheler arrivent à des résultats distincts. D'abord, le « rationalisme éthique » de l'impératif catégorique à l'époque de Göttingen est déterminé par l'inclusion, dans le domaine pratique, de la distinction entre le vouloir correct et le vouloir évident fondé sur une valeur saisie. Ensuite, l'examen des corrélations essentielles que Scheler décèle entre la valeur et le devoir nous a conduit aux considérations suivantes. (1) Pour savoir pourquoi on passe d'une valeur sentie au devoir de la réaliser, Scheler met en avant la corrélation essentielle entre la valeur et le devoir en soutenant que la motivation de celui-ci se base sur l'appréhension des valeurs de l'existence et de l'inexistence effectives des valeurs. (2) La distinction schelerienne entre devoir et obligation nous a montré que nos auteurs ne comprennent pas la même chose par impératif catégorique. D'après Husserl, celui-ci est une loi issue de l'imagination pure, c'est-à-dire qu'il est invariant, tandis que, pour Scheler, tout impératif étant la formulation d'une obligation dirigée vers quelqu'un en particulier, quelqu'un dont la vie tendancielle s'oppose au devoir, c'est-à-dire, étant une spécification d'un devoir idéal qui, à son tour, renvoie à une valeur, les impératifs éthiques sont toujours relatifs. (3) Parce que le sentir évident de quelque chose de bon n'a pas besoin d'un impératif – car s'il a une relation essentielle et immédiate avec le devoir, il serait donné comme quelque chose à réaliser – et que la volonté mauvaise est illusion et erreur, Scheler trouve que toute éthique faisant du devoir et de l'impératif un phénomène originaire est restrictive, négative, répressive. Elle se méfie de l'être humain et méconnaît la valeur de personne. Cette critique semble concorder avec l'éthique de Husserl et son refus d'une raison paresseuse, bien que, pour lui non plus, l'impératif catégorique ne remplace pas l'expérience de la valeur vécue.

En effet, dans un quatrième pas nous avons vu que, quelques années après les leçons de Göttingen, Husserl trouve que la loi d'absorption et l'impératif catégorique sont insuffisants pour fonder l'éthique, car ils ne reconnaissent pas la valeur ni l'individualité de la personne. Bien qu'il ait déjà émis ses doutes en 1909, ce n'est qu'en 1916-17 et dans les manuscrits de recherche qu'il prend distance vis-à-vis de l'impératif brentanien, la raison n'étant autre que le besoin de rendre justice à la « profession » et à l'« appel intérieur » des valeurs d'amour. Ainsi, dans un manuscrit de 1924-27, Husserl reformule l'impératif catégorique en comprenant « le meilleur » à la lumière de ces valeurs individuelles. Dès lors, le caractère d'absoluité du devoir impératif se fonde sur les valeurs qui, n'étant pas susceptibles d'être absorbées, ne peuvent être que sacrifiées, d'où le caractère tragique du conflit entre les valeurs personnelles. Dans la mesure où ces valeurs déterminent notre profession et vocation, la « profession universelle d'être pleinement humain », dont s'occupe la technologie éthique des leçons de Fribourg, n'est possible qu'en suivant leur appel.

Nous avons terminé le troisième chapitre de notre recherche en essayant de montrer que, dans ces leçons de 1920/24, Husserl soutient une position intermédiaire entre le rationalisme de Göttingen et les réflexions éthiques qu'il développe dans les manuscrits de recherche à partir des années vingt, où nous avons trouvé un impératif catégorique individuel fondé sur l'amour. Le rationalisme des leçons de Fribourg s'exprime dans l'idée principale du dernier chapitre : le *télos* de la vie la meilleure possible. Par opposition à la motivation aveugle de la vie passive, la vie éthique au sens strict est celle fondée sur des expériences axiologiques et pratiques évidentes à partir desquelles on prend librement position à l'égard des sensations, des sentiments sensibles et des impulsions. La volonté de mener une telle vie, une « vie apodictique », est le résultat d'une réflexion sur les actions issues de prises des positions naïves. Néanmoins et bien que Husserl ne développe pas le concept de valeurs d'amour dans ce texte, il définit, en même temps, le sens téléologique de la vie éthique à partir de ce qui est au sein de ces valeurs : l'individualité personnelle. Nous l'avons montré en trois temps. D'abord, on a vu qu'à la différence des leçons de Göttingen, dans celles de Fribourg, Husserl distingue l'attitude axiologique, où la valeur de la personne ne consiste qu'en son efficence pour réaliser des valeurs positives, pour améliorer le monde, de l'attitude éthique, où, au lieu de prendre les personnes pour des biens ou des objets dans le monde, on les considère en tant que sujets pour le monde. Ensuite, Husserl aborde l'attitude éthique dans une perspective génétique, de manière à ce que le meilleur ne soit plus celui d'un domaine pratique délimité,

tel que c'était le cas dans les leçons de Göttingen, mais celui de l'unité d'une vie entière. Dépendant de mon pouvoir, mon devoir relève de l'historicité de mon devenir spirituel. Finalement, étant donné que chacun a son idée de sa personnalité éthique, son idée du « moi vrai et authentique » qu'il veut devenir, la réflexion éthique dont on parle est une délibération qui, pour ainsi dire, particularise l'impératif catégorique formel. Ainsi, la volonté visant ma meilleure vie possible équivaut à l'institution et sédimentation d'un impératif catégorique individuel déterminé par l'amour : « Sei rein, handle aus reinem Gewissen, gib deine praktische Zustimmung ein für alle Mal nur der reinen Liebe in dir und in anderen, entschieße dich, nur das Reine zu lieben und nur dem reinen Willen deine Zustimmung zu geben, nur das rein Gewollte als von dir Gewolltes anzuerkennen »¹. Pourquoi suivre cet impératif ? Parce qu'une vie qui n'est pas examinée à la lumière de l'amour ne vaut pas la peine d'être vécue.

Le troisième chapitre de notre recherche a donc débouché sur l'accord du « dernier Husserl » avec les implications les plus importantes de la théorie schelerienne des valeurs concernant l'objectivité axiologique et la reconnaissance de l'individualité. En partant de cet accord, nous avons dirigé l'attention au côté subjectif des « corrélations éthiques ». Ainsi, dans notre quatrième chapitre, nous avons questionné nos phénoménologues sur la structure essentielle de la vie émotionnelle. C'est dans la vision commune à Husserl et à Scheler d'une vie émotionnelle multiple, dont chaque couche correspond à une expérience distincte de la hiérarchie des valeurs, que nous avons cherché à répondre aux questions : « qu'est-ce que l'homme ? » et « qui est la personne ? ». Dans la mesure où l'éthique phénoménologique ne suppose pas seulement un concept d'être humain mais aussi un concept de personne, dans le dernier chapitre, nous avons visé ce phénomène où l'« anthropologie phénoménologique » et l'ontologie de la personne se superposent. Les deux questions se sont avérées nécessaires : la seconde répond au besoin de l'éthique phénoménologique de rendre compte de l'individualité spirituelle ; la première délimite le domaine où il faut chercher le phénomène.

Après avoir montré, sur base du rapport d'identité et de différence entre la subjectivité transcendantale et l'être humain, que la phénoménologie transcendantale et l'anthropologie ne s'excluent pas mais qu'elles gardent une « affinité intime », nous avons compris l'anthropologie phénoménologique comme cadre de la théorie des strates de l'être humain. En

¹ *Hua* XXXVII, annexe XII, p. 341.

prenant appui sur la formule schelerienne d'un *sinnlich-leiblich-geistiges Wesen*, nous avons trouvé dans la structure de la multiplicité des couches l'unité du concept d'homme. Dans ce cadre général, deux tâches se sont posées : d'abord, contraster les descriptions que Husserl et Scheler font de la stratification de la vie émotionnelle et, à partir de là, suivre la multiplicité des phénomènes impliqués dans le trait essentiel de l'homme en tant qu'être-avec (*Mitsein*).

La conclusion peut-être la plus importante qu'il faut extraire de la comparaison des visions que nos auteurs ont de la stratification de la vie émotionnelle sinon de l'être humain en général, concerne la question du rapport entre les couches « supérieures » et « inférieures ». Pour Husserl, sans le domaine de la passivité, embrassant non pas seulement les sensations, les sentiments sensibles et les impulsions mais aussi les sentiments vitaux – qui, chez Scheler, constituent une couche propre –, aucune prise de position n'est possible. Bien que la passivité primaire ne soit pas liée directement à des questions éthiques, elle fait partie de la spiritualité comprise au sens large. Ce que Scheler nie aux sentiments sensibles, la « continuité de sens », n'est autre chose que le jeu constant entre la motivation passive et l'active, jeu où les sentiments sensibles, affectant le moi, remplissent une « fonction transcendantale ». D'après Scheler, les couches supérieures ne sont pas seulement irréductibles aux inférieures mais aussi indépendantes d'elles. Si, par exemple, les sentiments psychiques n'ont pas besoin des vitaux pour se manifester et ceux-ci indépendants des sentiments sensibles, c'est parce que Scheler nous parle du point de vue de l'ordre de la donation. Certes, il admet que les sentiments spirituels peuvent être conditionnés dans leur manifestation par toute une série d'autres vécus, mais il insiste sur l'autonomie du remplissement de ces sentiments par rapport à leur motivation. L'origine de ce désaccord autour des rapports entre les strates de la vie émotionnelle réside sur un désaccord antérieur, celui du concept de fondation. Mais, cette fois, il s'exprime autrement. La description schelerienne de la stratification émotionnelle suppose la distinction, absente chez Husserl, entre les actes et les fonctions, distinction qui, à son tour, renvoie à celle du moi et de la personne. Le moi n'étant, d'après Scheler, que l'objectivation du psychique au moyen de l'acte de la perception interne, ce qui implique, quoiqu'indirectement, que tout rapport avec le psychique tombe dans le domaine des fonctions, alors que l'effectuation des actes est réservée à la personne. Ainsi, le sentir sensible non intentionnel et le sentir vital intentionnel sont des fonctions, tandis que la préférence, l'amour et la haine sont des actes. Mais nous avons vu que lorsqu'on compare le rang des valeurs avec les couches émotionnelles, il n'est pas clair si le sentir qui saisit les valeurs spirituelles est une fonction ou un acte, car Scheler parle de « sentiments psychiques ». En

prenant appui sur la ressemblance générale que nous trouvons entre la motivation passive de Husserl et les fonctions du sentir sensible et vital de Scheler, nous avons rangé le concept de sentir spirituel de ce dernier du côté des actes, car ne pas le faire le déconnecterait de la personne.

Quant à la deuxième tâche de l'anthropologie phénoménologique, l'analyse des vécus impliquant autrui, nous l'avons réalisée en deux étapes. En premier lieu, nous avons contrasté la conception husserlienne de l'*Einfühlung* avec la théorie schelerienne de la perception d'autrui. Au-delà des détails de chaque position, il faut ici signaler l'insuffisance de la présentification qu'est l'*Einfühlung* pour rendre compte de l'individualité de l'autre, car elle est un acte intellectuel à partir duquel on saisit le caractère transcendantal d'autrui. Bien que Husserl attribue à cet acte, parmi d'autres fonctions, la saisie de la personnalité étrangère, il signale lui-même, dans ses leçons de Fribourg, qu'à l'opposé de la sympathie, l'*Einfühlung* n'est pas une participation aux vécus d'autrui, car elle reste au niveau de la représentation du sentiment de l'autre. Pourtant, cela ne signifie pas que l'on puisse s'en passer. Quand Husserl accuse Scheler de n'être pas un vrai phénoménologue parce qu'il a recours aux « preuves non phénoménologiques » pour justifier comment le courant universel de la vie se particularise, ou bien comment le psychique propre se constitue par différenciation du psychique étranger, il pose une double exigence méthodique. D'abord, il faut commencer par l'analyse de l'« intersubjectivité humaine normale » parce que le phénoménologue doit décrire ce qu'il vit sans faire appel à des théories comme celles portant sur les primitifs et sur le développement infantile. Ensuite, il faut commencer par l'*Einfühlung* et par la perception de la corporalité étrangère parce que l'ordre de la fondation est, pour lui, l'ordre ontique. Ainsi, l'analyse de l'*Einfühlung* en tant qu'acte intellectuel est le premier pas à faire pour rendre compte de la constitution d'un monde commun. Pourtant, l'examen de cet acte est une condition insuffisante en vue de la fondation phénoménologique de l'éthique : elle présuppose non pas seulement les actes sociaux, mais aussi l'approche émotionnelle d'autrui. En revanche, chez Scheler, aucun acte intellectuel ne peut venir en premier, car l'ordre de la fondation est celui de la donation. Or, la théorie schelerienne de la perception de l'autre n'est pas non plus suffisante. Toujours du point de vue de l'ordre de la donation et dans le cadre de la théorie des sphères d'être, cette théorie répond à la question de l'origine de notre *connaissance* de la communauté et d'autrui en général d'un côté, et de l'autre de l'existence contingente d'un membre particulier d'une communauté déterminée. L'hypothèse de Robinson et le rôle du sens interne se limitent au phénomène de la vie psychique étrangère au sein de la communauté

vitale, ce qui signifie pour Scheler, qu'ils ne rendent pas compte des rapports éthiques entre personnes.

Ceci nous a obligé de chercher, en deuxième lieu, du côté de la sympathie. Après avoir exposé la contagion et l'unification émotionnelles, nous avons abordé le co-sentir en essayant de montrer que, malgré les différences – par exemple, le fait qu'il ne s'agit pas pour Husserl d'un acte social –, nos auteurs coïncident sur sa structure essentielle. Au sens strict, dans ses formes du *Mitfreuen* et du *Mitleiden*, le co-sentir est une participation aux vécus étrangers. Mais celle-ci n'est possible que sur base d'autres vécus : l'*Einfühlung* d'après Husserl, le *Nacherleben* ou le *Nachfühlen* d'après Scheler (selon Husserl, ce dernier s'effectue, avec le *Nachwerten*, dans l'*Einfühlung*). Ces vécus intellectuels ont la fonction d'amener à la donation ce qui va être co-senti. Une fois cette condition remplie, on peut partager la joie ou la tristesse d'autrui, ou bien se réjouir de sa souffrance, ce qui, bien sûr, n'est pas un co-sentir authentique et ne peut porter une valeur éthique positive. La donation de l'étrangeté du vécu co-senti est un autre trait essentiel. Afin de montrer l'accord de nos auteurs à ce sujet, nous avons abordé l'opposition de nos phénoménologues à l'éthique de la sympathie proposée par Hume. L'objectivité de l'être essentiel des valeurs étant la raison principale pour laquelle l'éthique ne se fonde pas sur la sympathie, Scheler soutient que si c'était le cas, on ne pourrait pas émettre de jugement éthique sur soi-même, tandis que Husserl soutient que parce qu'on peut le faire, on peut sympathiser avec soi-même et, partant, ne pas avoir besoin de la sympathie, c'est-à-dire de l'approbation ou de la censure d'autrui, pour s'évaluer soi-même. Parce que cet essai husserlien de variation essentielle égalant la structure du co-sentir à celle du souvenir et de la reproduction s'avère impossible, Husserl fait marche arrière. S'il s'agissait de se mettre à la place d'autrui, *comme si* on était lui, on enlèverait au co-sentir l'intentionnalité dirigée au vécu d'autrui, alors que, dans le co-sentir, on éprouve effectivement de la joie ou de la tristesse, sentiments motivés par ceux d'autrui et non pas par la situation axiologique dont on a l'expérience immédiate. L'altérité du vécu co-senti s'exprime dans le caractère réactif ou de réponse du co-sentir ainsi que dans la donation d'une distance entre les sujets. Dans cette distance vécue appartenant à l'essence du co-sentir, nous avons trouvé deux modes de donation d'autrui : l'un « abstrait » et l'autre « concret ». Le premier, qui permet le dépassement de l'égoïsme axiologique, consiste en ceci que le co-sentir inclut l'intuition de l'égalité de valeur et de la réalité d'autrui en tant qu'être humain et même en tant qu'être vital : les valeurs de son être-tel et de son être-là sont égales aux miens. Mais, dans la mesure où il s'agit de la valeur d'autrui en général, l'altérité n'est ici qu'un

exemplaire. Ce n'est pas seulement l'essence axiologique de l'*alter ego* en général qu'on saisit, mais aussi un certain aspect de l'individualité concrète d'autrui : ce qui fait que cet homme-ci souffre ou qu'il soit joyeux de la manière dont il le fait. Si l'individualité de sa tristesse et de sa joie fait partie essentielle du corrélat du co-sentir, c'est parce que ce mode de sentir présuppose la différence de l'être-tel des personnes.

Or, bien que dans le co-sentir on puisse se transcender soi-même et prendre part à la vie émotionnelle d'autrui – qu'il s'agisse d'une fonction vitale ou d'un sentiment spirituel – et à sa manière propre de la vivre, il possède, nous l'avons vu, une double limite : le noyau spirituel et la sphère intime de la personne. Maintenant, il faut dire que l'impossibilité de franchir ces limites – et la conscience fait partie du phénomène – réside en ceci que, dans le co-sentir, on n'atteint pas la place ni, partant, la valeur du sentiment étranger dans la hiérarchie axiologique d'autrui, c'est-à-dire le rang de son vécu dans son *ordo amoris*. On a donc interrogé nos auteurs sur la structure essentielle des actes supérieurs : l'amour et la haine. De la réflexion husserlienne, orientée d'un point de vue génétique et téléologique, à éclaircir ce à quoi s'engage celui qui aime, et de la description systématique des traits essentiels de l'amour chez Scheler, nous avons fait ressortir ce qui fait de l'amour entre personnes le lien entre l'éthique et l'intersubjectivité : l'amour est le mode fondamental et originaire de participation à l'individualité d'autrui. De façon plus spécifique, chez Husserl, aimer est prendre part à l'être et à la vie d'autrui en co-effectuant ses actes. En vertu de la corrélation que Husserl trouve entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, l'appel de l'amour ne touche pas seulement ce que l'aimant a d'individuel mais aussi la valeur de la personne aimée. L'amour, fondement de la fermeté de la décision de dévouer sa vie à amener à l'existence effective les valeurs avec lesquelles on s'identifie tout personnellement, fait que la réalisation de la vocation d'autrui et de son idée de personnalité éthique soit aussi *télos* de celui qui aime. Autrui devient porteur d'une valeur individuelle pour moi, de manière à ce que, fondé sur l'amour, le devoir de mener ma meilleure vie possible est entrelacée au devoir individuel de l'aimé, et que ses satisfactions et ses besoins sont aussi les miens ; c'est pourquoi Husserl inclut autrui dans sa reformulation de l'impératif catégorique. Chez Scheler, l'amour est le mode le plus originaire de prendre part à l'individualité de l'autre, parce que, partant des valeurs effectivement portées par l'aimé, l'aimant co-voit l'être essentiel des valeurs supérieures qu'il découvre dans l'esquisse de l'essence axiologique idéale et individuelle de l'autre qui s'ouvre à lui. La compréhension de celle-ci est une participation à son être-tel ; la co-effectuation de son amour est une participation à son être-là. Ainsi, sur

base de la distinction entre l'être essentiel et l'existence effective, nos auteurs coïncident en ceci qu'en aimant ce qu'autrui aime, mais surtout à la manière dont il aime, on participe à l'individualité d'autrui.

Cette compréhension de l'amour éthique nous a conduit à reprendre la question : qui est la personne ? De l'exposé des traits essentiels de la personne indiqués par nos auteurs, il faut conclure qu'ils coïncident dans un concept dynamique de la personne et de son identité. Certes, là où l'unité de la multiplicité des actes est en question, Husserl introduit le concept de moi pur, tandis que Scheler fait appel à la personne en tant qu'effectuant des actes d'essences distinctes. Pourtant, l'insuffisance du moi pur pour fonder la technologie éthique fait que la balance se penche du côté de l'identité et non pas de la différence entre le moi pur et la personne. Quand Husserl met l'accent sur le caractère transcendantal de la personne et non plus sur son « statut » d'être un noème parmi d'autres, on voit la phénoménologie transcendantale et l'ontologie phénoménologique se rejoindre sur la détermination de la personne en tant qu'effectuant des actes. De manière plus spécifique, pour Husserl, il appartient à l'essence même de la personne d'avoir un style d'être motivée à effectuer librement des actes intellectuels, émotionnels et pratiques à partir de tel ou de tel ensemble de valeurs. La possibilité de s'autodéterminer est condition de la vie éthique. Fondée sur la reconnaissance de l'idée tout à fait individuelle de la personne « vraie et authentique » qu'on veut devenir, l'autodétermination doit être précédée par une délibération sur la vie menée et instituée par la décision de se renouveler suivant le meilleur pour la personne concernée, ce qui implique, pour Husserl, faire du dévouement à la réalisation de la tâche infinie personnelle une habitude. Chez Scheler, l'unité que constitue le moi n'est que l'objectivation mise en œuvre par la perception interne ; son corrélat est le mode individuel de vivre la diversité psychique. Nous avons vu que, en s'opposant tant au substantialisme qu'à l'actualisme, Scheler comprend la personne comme l'ordre structurel des actes, dont la variation co-détermine chaque acte. Parce que la personne s'exprime et se vit dans l'effectuation de ses actes, le mode individuel de vivre la diversité psychique est le sceau personnel dans la perception interne, ce qui constitue l'essence individuelle de chaque moi. Le caractère dynamique de cette conception qui, chez Husserl s'exprime par la perspective génétique et téléologique, se manifeste, chez Scheler, dans le concept de « devenir autre ». L'identité personnelle est constituée par la direction prise par l'enrichissement, ou bien l'appauvrissement de l'être et de la valeur de la personne suite à l'effectuation d'actes. Ainsi, la personne fonde l'être des actes d'essences distinctes et son identité est le mode unique de

vivre et d'orienter ce devenir autre permanent qui ne laisse pas inchangée la valeur, positive ou négative, portée par les actes effectués.

L'accord général autour du concept de personne est une des raisons justifiant notre thèse. Mais, pour montrer que la question de l'altérité prend toute sa place dans l'éthique phénoménologique parce que fondée sur l'amour en tant que principe d'individuation, il fallait préciser dans quel sens Husserl rejoint Scheler dans son ontologie de l'*ens amans*. Pour ce faire, on a dû dépasser un obstacle : le désaccord concernant le rôle de la corporalité et des « contenus de conscience » dans la constitution de l'identité personnelle. Nous avons trouvé son origine dans le rapport des couches de l'être humain. Par sa conception de la phénoménologie génétique et la perspective téléologique prise, Husserl ne peut y voir qu'un entrelacement de motivation passive et active ; tandis que Scheler pose comme évidence eidétique l'indépendance de la donation des couches supérieures par rapport aux inférieures, de manière à ce que la singularité de l'homme en tant qu'être vivant éprouvant son corps-propre ainsi que son individualité psychique relèvent de l'expérience de leur appartenance à la personne, c'est-à-dire à la couche spirituelle de l'être humain qui, d'après Scheler, est essentiellement individuelle. Ainsi, les hommes sont distincts dans leur être-là parce qu'ils sont individuels dans leur l'être-tel en tant que personnes. L'inséparabilité de ces aspects de l'être personnel avec l'être-valeur nous a renvoyé à l'amour, plus précisément au concept d'*ordo amoris*. Déterminant l'*éthos* et, partant, le monde environnant et le destin de chaque individu, le sens descriptif de l'*ordo amoris* est constitué par la structure des actes et des vécus de la vie effective de l'être humain. Comme nous l'avons vu, cette structure, qui peut porter une valeur éthique positive ou négative (étant, dans ce cas, un désordre du cœur), se constitue par fonctionnalisation ; de manière à ce que l'*ordo amoris* descriptif prend la forme d'une « sélection automatique » des choses et des événements dont les valeurs portées correspondent à la couche psycho-vitale de l'être humain. Le caractère involontaire que Scheler attribue à l'*ordo amoris* de fait souligne le besoin de comprendre l'identité personnelle comme la dynamique entre les deux sens de l'*ordo amoris*, car l'élargissement de l'*éthos* se joue, pour ainsi dire, au niveau de la force normative de l'amour. Correspondant au concept de détermination individuelle, l'*ordo amoris* est normatif en ce sens qu'une fois découvert le « bon en soi pour moi », le salut personnel est vécu comme une exigence pour la personne concernée de vivre en accord avec la vocation qu'elle désigne. Parce que la découverte de notre détermination individuelle est vécue comme un appel individuel à mener notre essence axiologique à l'existence effective, nous avons compris l'identité personnelle

comme la structure constituée par le jeu entre les sens normatif et descriptif de l'*ordo amoris*, par la dynamique entre l'essence axiologique et l'existence effective de la personne.

Ces traits essentiels de l'identité personnelle, nous les avons aussi trouvés chez Husserl. Les manuscrits de recherche nous ont montré que, inséparable du moi, l'amour s'avère être la source de la personnalité comprise comme style de motivation active. D'abord, il est vécu comme un appel de certaines valeurs à une personne déterminée et ne pas y répondre équivaut manquer à sa vocation et, partant, à s'abandonner soi-même. Je suis celui qui aime de cette manière-ci. La détermination individuelle qui, chez Scheler, donne le sens normatif à l'*ordo amoris*, se présente, chez Husserl, dans l'expérience du caractère absolu d'un devoir fondé sur les valeurs d'amour. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Husserl lorsqu'il affirme qu'une vie dans l'amour est une vie dans le devoir. Ensuite, l'idée de la personne qu'on veut devenir est fondée sur l'amour parce qu'elle est motivée par ces valeurs individuelles ; parallèle au concept schelerien d'essence axiologique individuelle, cette idée est une tâche infinie dont la réalisation effective sera toujours inachevée. En troisième lieu, le tragique est l'expérience du décalage entre la vocation et la vie effective de la personne : conflit et sacrifice des valeurs d'amour chez Husserl, désharmonie entre l'*ordo amoris* descriptif et l'*ordo amoris* normatif chez Scheler. Finalement, la donation de l'identité personnelle et son renouveau dépendent de l'amour éthique, car par la corrélation entre l'amour de soi et d'autrui, jamais la vocation ne se découvre ni se fait effective en solitaire. Le rapport positivement éthique entre les êtres humains est celui fondé sur la conscience morale, comprise, par Husserl, en tant qu'appel d'amour et, par Scheler, en tant qu'évidence éthique de notre détermination individuelle ; de cette manière la communauté éthique est une communauté d'amour et une communauté d'hommes en tant que personnes. Parce que le rôle éthique que nos auteurs attribuent à l'amour relève de son rôle ontologique, le conflit des valeurs est une affaire de toutes les personnes singulières constituant la communauté. *Télos* des rapports effectifs entre personnes, celle-ci est une communauté de responsabilité ; autrement dit, dénouer les conflits empêchant quelqu'un de « devenir celui qu'il est » est une question de solidarité vécue.