

Chapitre III

L'éthique phénoménologique : la théorie des valeurs

Scheler n'aurait pas été d'accord avec la détermination de l'éthique en tant que *Technologie* comprise comme théorie des règles ou des normes visant la possibilité d'accomplir la vocation d'être pleinement humain en menant une vie éthique, car il s'oppose à toute éthique qui cherche à donner des normes. Ce sur quoi, en revanche, Husserl et Scheler sont d'accord est la nécessité d'une théorie des valeurs, malgré la différence déjà signalée que pour l'un l'éthique se fonde, mais ne s'épuise pas, sur l'axiologie, tandis que pour l'autre elle est une éthique matérielle des valeurs. Ils soutiennent tous les deux l'objectivité des valeurs contre le relativisme, le subjectivisme et le scepticisme éthiques. Plus encore, la tâche que les deux auteurs s'imposent, celle de la fondation phénoménologique de l'éthique, consiste à montrer le caractère objectif des valeurs. Cette question est fortement liée à celle de l'altérité, car affirmer que les valeurs sont objectives nous oblige à nous interroger sur l'autre en tant que porteur de valeurs étrangères. Comment soutenir l'objectivité des valeurs étant donné la diversité culturelle et le « conflit des valeurs » qu'elle entraîne ? Comment respecter, en même temps, l'identité de l'autre forgée par son appartenance à une communauté de valeurs ? D'un côté, la diversité culturelle semble s'opposer à l'objectivité des valeurs et, d'un autre, celle-ci semble nier celle-là. Comment, finalement, pouvons-nous prétendre de soutenir que la question de l'expérience de l'autre, c'est-à-dire l'expérience de son individualité, trouve sa place dans l'éthique phénoménologique si elle se fonde sur l'objectivité des valeurs ?

Afin de poser les bases nécessaires pour répondre à ces questions, nous essayerons, en premier lieu, d'éclaircir de quoi on parle lorsqu'on soutient que les valeurs sont « objectives » et de montrer que leur objectivité n'empêche ni de considérer l'historicité et la relativité des formes de l'*éthos* – tout au contraire – ni de poser l'idée de valeurs individuelles. En deuxième lieu, nous présenterons les rapports formels et matériels entre les valeurs. En troisième lieu, nous aborderons le rapport entre la valeur et le devoir, et nous contrasterons les positions de nos auteurs sur l'éthique impérative, ce qui nous amènera à montrer comment et pourquoi, dans son éthique tardive, Husserl modifie sa conception de l'impératif catégorique.

7. Les valeurs et leur objectivité

L'approche phénoménologique des valeurs se fonde sur le concept d'*a priori* matériel. Ce concept permet de parler des types d'objets. S'il est matériel, c'est parce qu'à l'opposé de l'essence formelle et vide « quelque chose en général », il est constitué par les aspects ou les caractéristiques essentielles à un objet qui le rendent spécifique. Il s'obtient au moyen de l'intuition eidétique et, selon Husserl, de la variation dans la fantaisie, opérations que nous avons abordées dans la deuxième section du premier chapitre. Si les composantes variées dans la fantaisie peuvent être éliminées sans que cela suppose que l'on ne parle plus du même objet, ce sont des traits non-essentiels. Les composantes essentielles sont celles dont la variation est impossible. Elles constituent les conditions nécessaires qui déterminent la subordination d'un objet à telle ou telle essence matérielle. Déterminations impossibles d'éliminer de l'essence matérielle « chose » (*Ding*) sont, par exemple, la *res temporalis*, la *res extensa*, la *res materialis*, mais aussi qu'elle n'est jamais donnée de manière adéquate. L'*a priori* matériel inclut aussi les modes dans lesquels les objets des essences sont donnés à la conscience ; par exemple, les choses nous sont données dans le percevoir et les valeurs dans le sentir. Ainsi, le concept d'*a priori matériel* soutient celui d'ontologie matérielle ou régionale. C'est le présupposé du deuxième livre des *Ideen*, dont la structure distingue la région de la nature matérielle, la nature animale et la région de l'esprit. Mais c'est aussi celui de l'éthique, non pas seulement parce qu'elle se place dans le domaine de l'esprit, mais aussi parce que l'essence des valeurs est matérielle, non formelle comme les concepts logiques. L'éthique est donc, pour Husserl, une ontologie régionale et ne laisse pas d'être telle¹.

Scheler défend, avec Husserl et contre Kant, l'idée d'un *a priori* matériel. Ce concept est, probablement, pour Scheler, l'apport le plus décisif de la phénoménologie husserlienne ; car toute la théorie schelerienne des valeurs a ce concept comme soubassement. Dans la section « Apriori und Formal überhaupt » du *Formalisme*, Scheler soumet le concept d'*a priori* à un examen qui cherche à le détacher de certains concepts avec lesquels Kant l'a erronément identifié, et à partir de là, comme dans tout le *Formalisme*, Scheler élabore sa propre conception. Les deux premiers points de cet examen établissent que l'*a priori* ne s'oppose pas à l'expérience. Au contraire, il est donné dans un type particulier d'expérience que Kant ignorait, celui de la phénoménologie. L'*a priori* que Scheler soutient est celui de l'expérience phénoménologique, c'est-à-dire, celle des essences et des corrélations essentielles que nous

¹ Sepp, Hans Rainer, *Praxis und Theoria*, op. cit., p. 130. Du même auteur, cf. « Mundo de la vida y ética en Husserl », op. cit., note 11, p. 79.

avons abordé dans la toute première section de notre recherche. Rappelons que l'expérience des essences et de leurs corrélations est pure et immédiate, car elles adviennent à l'autodonation dans l'intuition : l'*a priori*, c'est donc un donné intuitif². En conséquence des points précédents, le troisième point de l'examen établit que l'*a priori* ne s'identifie pas avec le formel, comme Kant le croyait, et que l'opposition *a priori* - *a posteriori* ne s'identifie pas avec l'opposition forme - matière³. Ces oppositions s'entrecroisent, mais ne se confondent pas. La première opposition, dit Scheler, est absolue, en ce sens qu'elle se fonde sur la différence des contenus que remplissent les concepts et les énoncés. Dans un cas, ces contenus sont les faits phénoménologiques ; dans l'autre, ce sont les faits observés dépendants de la structure organique du sujet. L'opposition forme - matière est, au contraire, relative, dans la mesure où sa référence aux concepts et aux énoncés dépend de leur universalité et de leur extension. L'exemple de Scheler où il oppose l'*a priori* de la logique pure à l'*a priori* de l'arithmétique – où le premier est formel par rapport au second et celui-ci est matériel par rapport au premier, car il exige des contenus intuitifs – recouvre le même sens que l'exemple que propose Husserl sur la géométrie en tant qu'ontologie matérielle ; son *a priori* est matériel, car elle s'occupe de l'un des facteurs essentiels de la chose (*Ding*), la spatialité⁴. De manière semblable, en considérant la relativité de l'extension et de l'application de l'*a priori* matériel, Scheler affirme : « A priori 'material' ist der Inbegriff aller Sätze, die in Beziehung auf andere apriorische Sätze, z.B. jene reiner Logik, für ein spezielleres Gegenstandsgebiet Geltung haben »⁵. L'*a priori* matériel est donc celui d'une région homogène d'objets et, partant, son essence ne peut être que matérielle. Plus encore, en raison de l'insistance de Scheler sur l'*a priori* en tant que donné intuitif et sur la nécessité d'un contenu de l'intuition phénoménologique, nous croyons qu'il serait d'accord avec Husserl pour dire que, par rapport à la forme vide de l'essence de l'ontologie formelle, les essences authentiques sont les essences matérielles⁶.

Étant donné cette idée d'*a priori* matériel, le quatrième point de l'examen auquel Scheler soumet le concept d'*a priori* kantien va presque sans dire. Kant identifie le matériel avec le sensoriel et l'*a priori* avec la pensée. Cette fausse identification est le présupposé qui est à la base de la conception kantienne qui tient le matériel pour un chaos de contenus sensoriels qui,

² GW 2, p. 67 et p. 81.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Hua* III/1, § 9, p. 24.

⁵ GW 2, p. 73.

⁶ *Hua* III/1, § 10, p. 26.

une fois filtrés par l'espace et le temps, sont informés et synthétisés par les catégories *a priori* de l'entendement. Bien que le refus schelerien de cette conception soit aussi un refus du sujet transcendantal husserlien, cela n'empêche pas que Husserl et Scheler sont d'accord pour rejeter le dualisme moderne qui oppose la raison à la sensibilité⁷ et réduit celle-ci à quelque chose d'empirique et de contingent. À ce propos, Husserl trouve deux erreurs dans la conception kantienne de la vie émotionnelle :

« 1) das Verkennen der Wesensnotwendigkeiten, die in der Sinnlichkeit durchaus walten, in allen möglichen Seinssphären überhaupt und die Vermengung von empirischer Faktizität und Sinnlichkeit ; 2) das Verkennen des Unterschiedes von passiven und aktiven Gefühlserlebnissen und in eins damit das Verkennen aller den Gefühlsakten, wie allen Akten, eigenwesentlich zugehörigen normativen Unterschiede »⁸.

À son tour, Scheler s'oppose à la transposition du schème de la philosophie théorique kantienne à sa philosophie pratique, c'est-à-dire à l'idée que les « inclinations » sont un chaos indifférent vis-à-vis de la valeur morale, auquel seule la volonté pure peut donner un sens. Kant réduit ainsi le bon à l'ordre introduit par la volonté à partir de la conformité formelle à l'impératif catégorique⁹. C'est donc une priorité de l'éthique phénoménologique, tant husserlienne que schelerienne, de montrer que ce que Kant appelle « sensibilité » est un domaine de l'esprit qui peut être soumis à une analyse phénoménologique, qu'il est possible d'explicitier son *a priori* et ses corrélations essentielles.

« Das Fühlen, das Vorziehen und Nachsetzen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen *apriorischen* Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort *gibt es eine Wesensschau* der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es 'Evidenz' und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung »¹⁰.

Comme nous l'avons annoncé, nous aborderons l'*a priori* de ce qu'il y a d'émotionnel dans l'esprit en suivant le chemin du phénoménologue qui va du côté objectif de la corrélation intentionnelle vers le côté subjectif. Ainsi, en suivant Husserl et Scheler, nous allons nous occuper d'abord de la valeur et, pour autant que la « chose même » le permette, nous laisserons le thème des actes émotionnels pour le chapitre sur l'anthropologie phénoménologique.

⁷ *Hua* XXXVII, § 44b, p. 220 ; *GW* 2, p. 83.

⁸ *Ibid.*, § 44c, p. 220.

⁹ *Cf.* *GW* 2, p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

À première vue, le concept de l'*a priori matériel* devrait nous aider à répondre à la question « qu'est-ce que sont les valeurs ? ». Mais avec cette question, il semble se passer la même chose que ce qui se passe, selon Saint Augustin, avec l'interrogation sur le temps : *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*. Dans notre vie quotidienne, nous présumons notre savoir des valeurs. On en parle et on exige qu'elles soient respectées. Pourtant, si l'on demande ce qu'elles sont, ce savoir quotidien ne semble pas suffire. C'est que ledit « savoir » est celui d'une *expérience vécue* et non quelque chose qui répond aux caractéristiques d'une explication. Ainsi posée, la question sur les valeurs vise une définition, ce qui, selon Scheler, est impossible, car il vaut pour elles ce qui vaut pour les essences. Elles peuvent être montrées, mais non pas définies. Comme nous l'avons vu, les essences sont indéfinissables parce que toute tentative de définition les présuppose déjà. Elles doivent donc être données dans l'intuition phénoménologique. Il y va de même avec les valeurs. En parlant des valeurs éthiques du bon et du mal, Scheler dit : « Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen »¹¹. Comme les essences, les valeurs doivent donc être vécues et données dans un type particulier d'expérience : « ...er [der Wert] muss immer selbst *anschaulich gegeben* sein oder auf eine solche Art der Gegebenheit zurückgehen »¹². Husserl est d'accord sur l'impossibilité d'avoir accès aux valeurs *elles-mêmes* à partir d'explications théoriques. En 1908/09, il affirme : « Theorie führt auf keine Werte »¹³. Et il ajoute : « Dass irgendetwas wert ist, das kann keine theoretische Forschung, auch keine Axiologie lehren ; sie kann nur lehren, was zum Wesen von Wert überhaupt und zum Wesen der verschiedenen Wertkategorien theoretisch gehört »¹⁴. Il faut donc comprendre la question sur les valeurs selon les possibilités que nous donne le concept d'*a priori matériel*. Avec Husserl, la question serait : quels sont les traits essentiels et nécessaires aux valeurs que l'on ne peut pas varier ou supprimer au moyen de la fantaisie ? Ou, de manière plus positive, avec Scheler : quelles sont les conditions essentielles de leur manifestation, c'est-à-dire, de leur caractère d'être quelque chose de vécu et de donné ?

Le trait fondamental des valeurs et la première condition de leur manifestation est qu'elles sont les corrélats des actes émotionnels¹⁵. C'est en partant de l'*a priori* de la corrélation

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Hua XXVIII*, § 5, p. 268.

¹⁴ *Ibid.*, p. 269.

¹⁵ Spécifiquement, elles sont le corrélat du sentir : « Werte müssen ihrem Wesen nach in einem fühlenden Bewusstsein erscheinbar sein » (GW 2, p. 270). En considérant que dans tout sentir réside une évaluation, Husserl soutient : « ...ohne Wertung kein Wert » (*Hua XXVIII*, § 7a, 277). Sans le sentir donc on n'a pas

intentionnelle, qualifiée par Scheler comme le « principe supérieur de la phénoménologie »¹⁶, que Husserl et Scheler s'approchent des valeurs et montrent leur objectivité. Nous croyons que la clé de cette approche est la distinction de deux plans, celui de l'existence effective des valeurs et celui de leur être idéal ou essentiel, et nous voudrions montrer que leur objectivité relève du deuxième plan. Or, malgré le fait que Husserl et Scheler tiennent l'*a priori* de la corrélation intentionnelle entre les valeurs et le sentir pour acquis, ils suivent des chemins différents vu que le premier considère les actes théoriques en tant que fondateurs et le deuxième donne ce privilège aux actes émotionnels. Étant donné que nous avons déjà examiné en quel sens, chez Husserl, les valeurs sont, du point de vue de la théorie, des objets fondés sur des noèmes théoriques¹⁷, nous allons nous occuper maintenant de la relation des valeurs avec les biens ainsi qu'avec les buts chez Scheler. Avec l'exposé de ces deux relations, nous avons trois objectifs : d'abord, mettre en dialogue nos auteurs en ce qui concerne le caractère fondé ou fondateur des valeurs par rapport aux corrélats des actes intellectuels ; ensuite, montrer que, malgré leur approche différente, ils sont d'accord sur l'objectivité des valeurs parce qu'ils distinguent tous les deux l'être idéal de l'existence effective des valeurs ; et, finalement, essayer de dégager les traits essentiels des valeurs.

Scheler aborde les rapports entre les valeurs et les biens, d'une part, et les buts, d'autre part, afin de montrer que, quoique Kant ait bien raison de rejeter toute éthique de biens et de buts, parce qu'empirique et contingente, il a tort de refuser en même temps et par le même argument l'éthique matérielle des valeurs. Pour justifier la possibilité d'une éthique *a priori* fondée sur les valeurs, Scheler commence par le rapport entre les valeurs et les biens, qu'il désigne comme « choses de valeur » (*Wertdinge*). À cette fin, Scheler se livre, à titre d'exemple, à de brèves descriptions phénoménologiques – bien qu'il n'aime pas, comme nous l'avons vu, le terme de « description » – où on peut distinguer deux groupes. Le premier groupe cherche à montrer que les valeurs ne sont pas de termes désignant ce que l'on appelle des « propriétés » communes aux choses – ni aux êtres humains. Soutenir cela serait

d'accès à la valeur. Nous insistons sur l'accord de nos auteurs sur l'insuffisance qu'à ce sujet présentent les actes théoriques. Connue est l'affirmation suivante de Scheler : « Ein auf Wahrnehmung und Denken beschränkter Geist wäre zugleich absolut wertblind... » (GW 2, p. 87). Frappant est la ressemblance de cette affirmation avec un passage de Husserl qui date de 1902 et que nous avons déjà cité : « Fingieren wir ein wahrnehmendes und denkendes Wesen, das aller Fähigkeit des Fühlen, Begehrens, Wollens unfähig ist, so verliert für ein solches Wesen die Rede von 'gut' und 'schlecht', von Wert und Unwert, also auch von Tugend und Laster jeden Sinn » (*Hua* XXVIII, texte complémentaire n° 2, p. 391).

¹⁶ « Es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gegenstandes und dem Wesen des intentionalen Erlebnisses » (GW 2, p. 270).

¹⁷ Cf. *supra*, section 4.

déterminer les valeurs à partir des éléments extérieurs à elles-mêmes, dont la conséquence serait de confondre les valeurs avec leurs porteurs. Afin d'illustrer cette possible confusion, Scheler examine, en un premier temps, le cas de l'agréable sensible, dont il estime qu'il est le plus difficile à examiner, car, à ce niveau, la liaison des valeurs à leurs porteurs est sans doute la plus intime. Mais laissons la parole à Scheler :

« Eine jede wohlschmeckende Frucht hat auch ihre besondere *Art* des Wohlgeschmackes. Es verhält sich also durchaus nicht so, dass ein und derselbe Wohlgeschmack nur mit den mannigfachen Empfindungen verschmolze, die z.B. die Kirsche, die Aprikose, der Pfirsich beim Schmecken oder beim Sehen oder beim Tasten bereitet. Der Wohlgeschmack ist in jedem dieser Fälle von dem anderen *qualitativ* verschieden ; und weder die mit ihm jeweilig verbundenen Komplexe von Geschmacks-, Tast- und Gesichtsempfindungen, noch auch die mannigfachen in der Wahrnehmung jener Früchte zur Erscheinung kommenden Eigenschaften derselben sind es, die jene qualitative Verschiedenheit des Wohlgeschmackes erst zur Differenzierung bringen »¹⁸.

Scheler veut faire ressortir que, vu que chaque fruit a son mode particulier d'être agréable au goût – ce que nous savons par expérience vécue –, on ne peut pas dire que *la* valeur de l'agréable au goût est constituée par les sensations que les fruits nous fournissent ou par les propriétés des fruits que nous appréhendons en les percevant. Or, malgré la différenciation qualitative de la valeur, « Die Wertqualitäten, die das 'sinnlich Angenehme' in diesen Fällen besitzt, sind *echte* Qualitäten des Wertes *selbst* »¹⁹. Remarquons que Scheler ne nous dit pas d'où viennent les spécifications qualitatives de l'agréable au goût ; il se limite à affirmer qu'elles ne proviennent pas des sensations ni des propriétés et que l'on peut les distinguer sans faire appel à des images (*Bilder*) provenant des fonctions sensibles autres que le goût²⁰. Le fait que, dans la plupart des cas, le langage ne nous offre pas de noms pour l'agréable au goût de chaque fruit et que l'on les désigne par référence aux porteurs et aux sensations fait qu'on a tendance à confondre les valeurs avec les biens.

Que les valeurs ne se réduisent pas à des mots désignant des propriétés communes aux choses qui les portent, cela devient clair, selon Scheler, lorsqu'en essayant de déterminer ces propriétés en se référant à des valeurs, on n'obtient rien. Il faut chercher hors de valeurs pour

¹⁸ GW 2, p. 35.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cela implique que, bien que la valeur ne se réduise pas aux propriétés du fruit, celles correspondantes au goût sont, comme Scheler le reconnaît, nécessaires. C'est la critique de Fernández Beites qui, contre Scheler, esquisse une défense de la thèse husserlienne du primat des actes théoriques. Cf. Fernández Beites, Pilar, « Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler », in : *Escritos de filosofía*, n° 44 (2004), pp. 163-190.

les déterminer. D'un autre côté, ce n'est pas nécessaire que dans tout les cas on soit en présence de plusieurs actions ou d'êtres humains bons ou méchants pour appréhender l'essence de la valeur respective. Il peut bien suffire un seul geste. Déjà dans ces « faits », Scheler voit la possibilité d'une éthique fondée sur les valeurs et leurs relations hiérarchiques indépendamment des biens qui les portent et de leurs changements historiques²¹.

Le deuxième groupe de descriptions cherche à montrer « ...wie *unabhängig im Sein* die Werte von ihren Trägern sind »²². Pour ce faire, Scheler donne des exemples où la valeur d'une chose (*Sache*), d'une situation ou d'une personne nous est donnée, sans que son porteur soit clairement identifié ou que nous sachions exactement pourquoi nous saisissons en lui cette valeur :

« So ist uns z.B. ein Mensch peinlich und abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne dass wir noch anzugeben vermögen, *woran* dies liegt ; so erfassen wir ein Gedicht oder ein anderes Kunstwerk längst als 'schön', als 'hässlich', als 'vornehm' oder 'gemein', ohne im entferntesten zu wissen, an welchen Eigenschaften des betreffenden Bildinhaltes dies liegt ; so ist auch eine Gegend, ein Zimmer 'freundlich' und 'peinlich', desgleichen der Aufenthalt in einem Raume, ohne dass uns die *Träger* dieser Werte bekannt sind »²³.

Il peut même arriver, selon Scheler, que la valeur soit donnée clairement tandis que l'on doute sur la signification de l'objet : on n'est pas sûr *qu'est-ce* que l'objet, mais on reconnaît en lui la valeur de la beauté. Pour le dire en termes de Husserl, les actes de la représentation peuvent être des simples visées non accomplies sans que cela empêche que la plénitude de la valeur soit saisie dans les actes émotionnels. Mais Scheler n'établit pas seulement l'indépendance de l'appréhension des valeurs par rapport à leurs porteurs, il va plus loin en suggérant que l'on atteint la signification des objets à partir de leurs valeurs, comme si la sphère axiologique était la porte d'entrée à la sphère de la signification :

²¹ « Aus dem Gesagten geht hervor, dass es *echte* und *wahre* Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenständen* darstellen, die ihre *besonderen* Verhältnisse und Zusammenhänge haben, und schon als *Wertqualitäten* z.B. höher und niedriger usw. sein können. Ist aber dies der Fall, so kann zwischen ihnen auch eine *Ordnung* und eine *Rangordnung* obwalten, die vom Dasein einer *Güterwelt*, in der sie zur Erscheinung kommt, desgleichen von der Bewegung und Veränderung dieser Güterwelt in der Geschichte ganz unabhängig und für deren Erfahrung '*a priori*' ist » (GW 2, pp. 37-38).

²² *Ibid.*, p. 40.

²³ *Ibid.* Il est, pourtant, clair dans ces cas que, bien qu'indéterminé, le porteur est donné. Malgré l'indétermination des facteurs spécifiques qui, par exemple, font que quelqu'un nous semble antipathique, l'homme est donné comme porteur de la valeur. Ce point est développé par Fernández Beites (*op. cit.*, pp. 178-182) et signalé par Serrano (*cf. op. cit.*, p. 80). *Cf.* aussi Drummond, John J., « Complicar las emociones », in : *Areté*, vol. XIV, n° 2 (2002), pp. 180-181. Drummond présente le même argument dans « Aristotelianism and Phenomenology », *op. cit.*, pp. 28-29, note 27.

« Ja es ist uns, als sei sogar die *Wertnuance* eines Gegenstandes (sei es, dass er erinnert, erwartet, vorgestellt oder wahrgenommen ist) sowohl das *Primärste*, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das '*Medium*', in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine (begriffliche) Bedeutung voll entwickelt. Sein Wert schreitet ihm gleichsam voran ; er ist der erste 'Bote' seiner besonderen Natur »²⁴.

Ce passage exige cependant quelques précisions, car Scheler ne parle pas ici d'une chose (*Ding*) ni d'un bien, mais d'un objet en général (*Gegenstand*) qui serait le porteur de la valeur. D'ailleurs, la désignation du bien comme « chose de valeur » fait penser que les objets sont des choses qui deviennent des biens une fois qu'elles ont « reçu » les valeurs. Il faut donc distinguer le concept de chose de celui de bien. En même temps, cela nous permettra de montrer comment Scheler aborde d'une façon plus positive le rapport entre les valeurs et les biens, car les deux groupes de descriptions phénoménologiques que nous avons présentés traitent cette relation d'une façon plutôt négative en nous disant que les valeurs ne sont pas de biens.

Scheler distingue entre chose (*Ding*), bien (*Gut*) et *res* (*Sache*)²⁵, et afin de comprendre l'essence des biens, il soutient que le bien est à la qualité de valeur ce que la chose est aux qualités qu'accomplissent ses « propriétés »²⁶. Les choses sont des unités de configurations particulières, dont l'essence, la forme des unités, est la choséité (*Dinghaftigkeit*). La *res*, c'est une chose précieuse (*wertvolles Ding*), c'est-à-dire une chose naturelle susceptible d'être perçue et de porter n'importe quelle valeur, mais dont l'unité ne dépend pas de l'unité de la qualité de valeur ; ainsi, chez elle, la valeur n'est que fortuite. Au contraire, « ...stellt das Gut eine 'dinghafte' Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist » et, pour nous prévenir contre la possibilité de croire que le bien est le résultat de poser sur la chose une valeur, Scheler ajoute: « Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber 'das' Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein 'materielles' Gut, in ihm wohl das Phänomen der *Materialität*, nicht aber die Materie, gegenwärtig.) »²⁷. Il ne faut pas

²⁴ GW 2, p. 40.

²⁵ Ce dernier terme, pour lequel nous prenons la traduction de M. de Gandillac, est défini comme « ...ein Wort, mit dem wir Dinge bezeichnen, sofern sie Gegenstände einer in einem Werte fundierten erlebten Beziehung auf ein Verfügenkönnen durch eine Willensmacht sind » (*ibid.*, p. 43).

²⁶ En sens strict, selon Scheler, à la chose correspondent des qualités ; au bien, des qualités de valeur ; à la *res*, des propriétés : « So setzt der Begriff des Eigentums weder bloße Dinge noch schon Güter, sondern 'Sachen' voraus » (*ibid.*).

²⁷ *Ibid.*

qu'une chose soit donnée pour qu'un bien puisse arriver à la donation, mais plutôt : « Güter und Dinge sind von *gleicher Ursprünglichkeit* der Gegebenheit »²⁸.

Or, du point de vue de la genèse – ce que l'on a appelé « l'ordre du *Zugehen* »²⁹ –, les objets réels (*reale Gegenstände*), dans l'intuition naturelle du monde, ne nous sont pas donnés tout d'abord, dit Scheler, ni en tant que choses ni en tant que biens, mais en tant que *res*. À partir de là commence l'appréhension de la chose et du bien, en faisant expressément abstraction des valeurs dans le premier cas et de choses naturelles dans le second. Nous reprendrons plus tard ce sujet afin de contraster la position de Scheler avec celle de Husserl. Disons pour l'instant que, de ce point de vue, s'il ne faut pas être une chose pour être un bien, il faut être une *res*.

Maintenant on peut comprendre en quel sens la valeur est une sorte de messenger de l'objet et pourquoi le rapport des biens aux qualités de valeurs est tel que celui des choses aux qualités. C'est que la valeur, en prenant la place de la choséité, dirige non pas seulement l'appréhension unitaire des qualités axiologiques, mais aussi des autres qualités de la chose, c'est-à-dire que notre appréhension des biens dépend de notre appréhension de la valeur :

« ...dies ist für Güter wesentlich, dass hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern dass sie gleichsam völlig *durchdrungen* sind von Wert, und dass die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefasstheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten – sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen, z.B., wo es sich um materielle Güter handelt – *leitet* »³⁰.

Tout l'objectif de Scheler avec la caractérisation des biens est de montrer que, dans la mesure où ce sont eux qui se fondent sur les valeurs, on peut refuser une éthique matérielle des biens, parce que contingente, sans que cela implique de mettre en question une éthique matérielle des valeurs. La même chose vaut, selon Scheler, pour l'éthique matérielle des buts, celle qui prescrit en tant que bon le contenu d'image – ou bien sa réalisation – d'une représentation³¹, car, loin de devoir extraire les valeurs des buts, ceux-ci les présupposent. Pour montrer comment cela se passe, on a besoin de présenter d'abord le phénomène de la tendance ou l'aspiration (*Streben*), parce que, d'après Scheler, le but (*Zweck*) du vouloir se fonde sur la fin (*Ziel*) de l'aspiration.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Cf. supra*, chapitre I, section 2.

³⁰ GW 2, p. 44.

³¹ *Ibid.*, p. 61.

« ‘Streben’ bezeichne hier die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich einmal von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühlen usw.) scheiden »³². Déjà ces quelques mots montrent la différence entre la compréhension schelerienne du *Streben* et celle de Husserl. D’après ce dernier, le *Streben* se range parmi les actes émotionnels (*Gemütsakte*) et, partant, il appartient à son essence un accomplissement éventuel de sa visée, c’est-à-dire d’avoir « l’objet », la valeur³³. Scheler, au contraire, ne comprend pas ce phénomène en termes d’intentionnalité³⁴, ce qui ne signifie pas qu’il faille lui nier une orientation. En général, il s’agit d’un mouvement dans lequel « etwas in uns aufstrebt »³⁵, mais, à vrai dire, des quatre types différents d’aspirations ou de tendances que Scheler distingue, seul le dernier type décrit est orienté vers une fin³⁶. En ce qui concerne le concept de but, on va se limiter ici à ce dernier type.

Comme nous le disions, cette sorte d’aspiration a de particulier son orientation vers une fin. Celle-ci appartient au cours même de l’aspiration, ce qui implique qu’elle n’est pas imposée du dehors par un acte représentatif. D’après Scheler, on n’a pas besoin de se représenter ce à quoi on aspire. On aspire de choses et on a de la répulsion pour d’autres sans en avoir eu une expérience objective : « Fülle, Weite, Differenzierung unseres Strebenslebens ist nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unseres intellektuellen Vorstellens- und Gedankenlebens. Es hat seinen eigenen Ursprung und seine eigene Bedeutungshöhe »³⁷. L’aspiration à une fin n’est donc pas déterminée par des représentations, mais il y a bien chez elle quelque chose comme une signification. Pour être plus précis, il s’agit des composantes imaginatives (*Bildkomponente*) qui constituent, avec les composantes de valeur (*Wertkomponente*), la fin de l’aspiration. Or, c’est fondamental pour la conception de Scheler de montrer le caractère secondaire des composantes imaginatives de la fin. Elles sont secondaires, en premier lieu, parce qu’elles peuvent être absentes ou ne se donner que

³² *Ibid.*, p. 52, note 2.

³³ « Weiter gehört notwendig zum Wesen des Strebens eine ideelle Beziehung auf eine entsprechende *Streben*serfüllung, in der sich das bloße Werthalten des Strebens in das aktuelle *Werthaben* verwandelt hat, in die aktuelle Freude, die den Wert nicht nur von ferne vorstellt und für wert hält, sondern im Gefühl aktuell empfängt und genießt » (*Hua* XXXVII, § 18, pp. 85-86).

³⁴ Selon Gurvitsch, les tendances n’ont qu’un caractère intentionnel indirect relevant des fins (Gurvitsch, Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris : Vrin, 1930, p. 87).

³⁵ GW 2, p. 53.

³⁶ Pour cette raison, il vaudrait peut-être mieux d’employer le terme d’aspiration pour ce type de *Streben* et de garder le terme de « tendance » pour les autres types qui semblent correspondre, malgré le fait que Scheler ne les décrit pas en termes d’intentionnalité instinctive, aux impulsions husserliennes.

³⁷ GW 2, p. 60.

faiblement, tandis que les composantes de valeur sont parfaitement présentes, c'est-à-dire que l'aspiration suit son cours sans avoir besoin du développement complet des représentations. Il peut arriver qu'une aspiration plus forte empêche ce développement, comme quand on ne se laisse pas entraîner par quelque chose qui attire notre attention, ou que la valeur à laquelle on aspire se présente comme quelque chose de négatif, de manière que l'aspiration n'atteint pas la donation parfaite des composantes imaginatives, ou que la valeur de la fin de notre aspiration, par exemple aider nos prochains, soit approuvée sans que l'image d'eux soit claire. Plus encore, les représentations de la fin ne se développent que si elles peuvent servir à la réalisation des composantes de valeur, c'est-à-dire, pourvu qu'elles puissent être porteurs des facteurs axiologiques.

Or, que les valeurs soient les composantes primaires des fins ne signifie pas que la donation de la valeur dépend de l'aspiration. Scheler s'oppose tant à la conception qui fait de la valeur positive l'objet d'une aspiration et de la valeur négative celui d'une répulsion qu'à l'idée que la valeur n'est donnée que dans l'aspiration. Nous pouvons bien sentir la valeur que quelqu'un réalise sans aspirer nous-mêmes à cette valeur. Scheler est clair : « Werte sind *klare fühlbare Phänomene* [sic]... »³⁸ et les sentiments intentionnels sont les organes de l'appréhension des valeurs³⁹. Pourtant, cela ne signifie pas que toute aspiration soit fondée sur le sentir des composants axiologiques de la fin correspondante, mais plutôt que, si une valeur est donnée dans l'aspiration, il est alors possible de sentir cette même valeur. Bien qu'il puisse arriver que l'on sent la valeur et qu'après on y aspire, tout comme le sentir de la valeur peut être simultané à l'aspiration : « Häufig erfassen wir Werte erst im Erstreben derselben, und wir hätten sie niemals erlebt, wenn wir nicht nach ihnen gestrebt hätten. So wird uns häufig erst an der Größe der Befriedigung eines Strebens klar bewusst, wie hoch für uns der Wert war, den wir erstrebten »⁴⁰. Dit brièvement, l'aspiration met à découvert notre sentir. En ce sens, Scheler affirme : « In jegliches Streben nach etwas geht (...) ein Fühlen irgendeines Wertes, die Bild- oder Bedeutungskomponente des Strebens fundierend, ein »⁴¹.

Que les valeurs soient senties de manière préalable ou simultanée aux fins de l'aspiration⁴² est décisif pour le rejet de l'éthique matérielle des buts, parce que ceux-ci tiennent les fins

³⁸ *Ibid.*, p. 39.

³⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴¹ *Ibid.*, p. 346.

⁴² « Sie [les fins] sind gegeben im Streben selbst, resp. im gleichzeitigen oder vorangängigen Fühlen der in es eingehenden Wertkomponente » (*ibid.*, p. 59).

comme condition. C'est le premier trait qu'il faut considérer si l'on veut comprendre l'essence des buts de la volonté. Ici intervient, pour ainsi dire, une nouvelle strate de l'esprit, en ce sens que le but ne surgit qu'une fois que la fin est représentée et qu'elle entre dans la sphère des contenus d'image (*Bildinhalte*)⁴³. C'est donc au moyen de la conscience de la représentation que la volonté se pose des buts fondés sur les fins :

« Alles, was Willenszweck heißt, setzt also bereits die *Vorstellung* eines *Zieles* voraus ! Nichts kann zu einem Zwecke werden, was nicht vorher Ziel war ! Der Zweck ist fundiert auf das Ziel ! Ziele können *ohne* Zwecke, niemals aber Zwecke ohne vorangängige Ziele gegeben sein. Wir können einem Zwecke nicht aus nichts erschaffen oder ihn ohne vorgängiges 'Streben nach etwas' 'setzen' »⁴⁴.

On peut donc distinguer dans la volonté la représentation de ce qui est voulu et le vouloir lui-même. D'ailleurs, ce n'est qu'à cette condition que Scheler accepte la thèse brentanienne et husserlienne du caractère fondateur des actes de la représentation⁴⁵.

Le deuxième trait dont il faut tenir compte pour que l'on puisse parler d'un but du vouloir et non pas d'un souhait ou d'un désir est que le *contenu imagitatif* de la fin représentée est donné à la volonté en tant que quelque chose à réaliser (*zu realisierender*), c'est-à-dire, qui doit devenir réel (*realseinsollender*). Or, s'il est donné comme tel, c'est parce qu'idéalement donné en tant que devant être, sans que cela n'empêche qu'en même temps il soit réel : « Auch ein reales Gebilde kann diesen und jeden Zweck 'haben' (der wieder in ihm selbst oder außer ihm gelegen sein kann). Aber gleichwohl muss jener Inhalt in der *Gegebenheitsweise* eines Ideal-sein-sollenden vor Augen stehen, sofern er Inhalt eines 'Zweckes' sein soll »⁴⁶. Pour cette raison, il ne faut pas opposer quelque chose à réaliser à ce qui est déjà réalisé, mais à ce qui est, c'est-à-dire que l'opposition est entre ce qui doit être ou qui ne doit pas être et ce qui est ou n'est pas.

De ces deux traits essentiels des buts, il en résulte qu'il faut bien distinguer le but du vouloir, la fin de l'aspiration et la valeur qui les fonde :

« Quand, par exemple, on se propose pour *but* de fonder une institution charitable, cette image représentative de l'institution à fonder se distingue nettement de la fin vers laquelle on est attiré, et à laquelle on aspire, à savoir : aider son prochain ; cette fin aspirée se distingue à son tour de la valeur de la

⁴³ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

bonté morale (peut-être aussi des valeurs du beau et du sacré) qui fonde cette fin, comme elle fonde le but »⁴⁷.

Il y a encore un troisième trait essentiel des buts. Scheler s'appuie sur lui pour réfuter l'idée kantienne selon laquelle c'est la volonté qui introduit la valeur morale dans les « inclinations » qui, en elles-mêmes, seraient moralement neutres. Il consiste en ceci que les buts de la volonté ne surgissent qu'à partir du choix entre les fins données dans les aspirations, choix qui, à son tour, se fonde sur l'acte de la préférence par lequel on connaît la supériorité d'une des valeurs données. En conséquence, la valeur éthique de la volonté ne dépend pas de ce qu'elle se pose comme but lorsqu'elle choisit de se conformer à la loi formelle kantienne ou de ne pas le faire. Sa valeur éthique – ici, son caractère d'être bonne – dépend plutôt du fait que, parmi les fins des aspirations actuelles, elle choisit, en faisant d'elle un but, celle dont la valeur fondatrice est donnée en tant que hiérarchiquement supérieure.

Les trois traits de l'essence de buts montrent que, comme dans le cas des biens, ce sont les valeurs qui ont le rôle de fondement. D'abord, les contenus d'image des fins aspirées sont orientés selon leurs matières axiologiques, de manière que leur développement en dépend. Ensuite, la représentation de ces contenus n'est nécessaire que dans les buts de la volonté. Finalement, seules les valeurs et leurs rapports peuvent déterminer le domaine où l'on peut choisir et se poser des buts. Sans préjudice de son caractère matériel, l'éthique des valeurs est donc indépendante de la sphère de la représentation et *a priori* vis-à-vis de l'expérience empirique des contenus imaginatifs.

Une fois montré comment Scheler établit l'indépendance et le caractère fondateur des valeurs par rapport aux biens et aux buts, nous voudrions rendre évident qu'en ce faisant Scheler conçoit les valeurs sur deux plans distincts – mais, comme nous le verrons, *inséparables* – qu'il n'explicite pas toujours. On peut les désigner comme l'être et l'existence, ou bien comme l'essentialité et la réalité ; ou encore, pour souligner la distinction, comme le plan de l'être essentiel ou idéal et celui de l'existence effective. Quand on parle de l'existence effective de valeurs, on les considère, pour ainsi dire, en tant que « portées », c'est-à-dire que l'on parle nécessairement aussi des biens, des situations et des personnes où les valeurs s'incarnent, se rendent « réelles », se réalisent. Quand on parle de l'être des valeurs, on parle d'elles en tant qu'indépendantes, en leur essence, de leur manifestation empirique fortuite. Le

⁴⁷ Gurvitsch, Georges, *op. cit.*, p. 86.

terme de « qualité » correspond aussi à ce dernier point de vue⁴⁸. Voici un passage où l'on peut apprécier ces deux plans :

« Erst in den Güter werden Werte 'wirklich'. Sie sind es noch nicht in wertvollen Dingen. Im Gute aber ist der Wert *objektiv* (was er immer ist) *und wirklich* zugleich. Mit jeden neuen Gut erfolgt ein *wahres* Wertwachstum der wirklichen Welt. Wertqualitäten sind hiergegen '*ideale Objekte*', wie auch die Farben- und Tonqualitäten solche sind »⁴⁹.

La distinction de ces deux plans se trouve aussi chez Husserl, bien qu'avec une terminologie moins précise. Husserl distingue les valeurs réelles, c'est-à-dire les biens de Scheler, et les valeurs idéales, c'est-à-dire les simples valeurs en tant que qualités : « Es gibt zwar Werte, die *realen Werte*, reale Güter jeder Art, die zeitliche Ereignisse sind und die im Wertnehmen sich aufbrauchen, mit ihm vorübergehen wie das Konzert mit dem Genießen des Konzerts, aber es gibt auch *ideale Werte*, nämlich überzeitliche »⁵⁰. Husserl et Scheler sont d'accord sur la nécessité d'un support empirique pour que la valeur accède à l'*existence effective*, bien que probablement Scheler n'accepterait pas la manière dont Husserl exprime cette nécessité : « Eigentlich ist jedes Kunstwerk seinem eigenen Sinn nach ein idealer Wert, wenn es auch empirisch in die Erscheinung tritt und sozusagen seinen empirischen realen Leib hat, mit dem es eben erscheint und ohne den es nicht erscheinen kann »⁵¹. Mais cela n'implique pas, s'accordent les deux philosophes, que les valeurs aient besoin de porteurs empiriques pour *être* : « Der Wert braucht aber nicht ein Zeitliches zu sein »⁵².

La distinction entre l'être essentiel et l'existence effective des valeurs permet de montrer comment, malgré le désaccord concernant le caractère fondé ou fondateur des valeurs ou, du point de vue noétique, le désaccord autour du primat soit des actes théoriques soit des actes

⁴⁸ Bien que le terme de « qualité », compris en son sens traditionnel, est justifié parce que, comme on le verra dans un instant, les valeurs ont besoin de porteurs pour devenir effectivement existantes, Scheler l'emploie aussi pour désigner les phénomènes irréductibles exigeant une expérience intuitive. Cf. à ce propos Dupuy, Maurice, *La philosophie de Max Scheler : son évolution et son unité*, tome II : *De l'éthique à la dernière philosophie*, Paris : PUF, 1959, pp. 583-584.

⁴⁹ GW 2, p. 43.

⁵⁰ *Hua* XXXVII, § 16, p. 72. Cf. aussi Ms. A V 21, 115a. Husserl emploie l'expression « valeur concrète » pour désigner « l'objet dans sa valeur » (*Hua* XXXVII, p. 75 et § 17, p. 79) ou bien la valeur en tant qu'incarnée ou portée (*Hua* VIII, p. 104).

⁵¹ *Hua* XXXVII, § 16, p. 72.

⁵² *Ibid.* Bien qu'avec « ein Zeitliches » Husserl vise le sentir, car dans ce contexte spécifique son propos est de montrer que l'hédoniste confond le sentir avec la valeur, en déduisant que toute action se dirige vers le plaisir (critique que, d'ailleurs, Scheler dirige aussi contre cette conception), nous croyons que l'on ne trahit pas la pensée de Husserl en affirmant que l'expression peut bien désigner les porteurs des valeurs, en ce sens qu'ils changent dans le temps, tandis que les valeurs en elles-mêmes, c'est-à-dire sans la considération de leur incarnation, ne le font pas.

émotionnels, Husserl et Scheler convergent sur la fondation de l'éthique sur la thèse de l'objectivité des valeurs. Essayons d'abord d'éclaircir le désaccord et son origine.

Pour ce faire, il faut considérer une nouvelle distinction qui ne concerne que Scheler, celle de l'ordre de donation et l'ordre ontique. Pour Scheler la donation et la connaissance des valeurs précède la donation et la connaissance de l'être. Il fait même une loi qui dit :

« ...dass in der Ordnung möglicher Gegebenheit der *objektiven Sphäre überhaupt* die dieser Ordnung angehörigen Wertqualitäten und Werteinheiten allem *vorhergegeben sind*, was der *wertfreien* Schicht des Sein angehört : so dass überhaupt nichts ganz und gar wertfrei Seiendes zum Gegenstand einer Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, in zweiter Linie des Denkens und Urteils '*ursprünglich* werden' kann, dessen Wertqualität oder dessen Wertrelation zu einem anderen (Gleichheit, Verschiedenheit usw.) uns nicht schon zuvor irgendwie gegeben gewesen wäre (wobei das '*zuvor*' nicht notwendig Zeitfolge und Dauer, sondern nur die *Ordnung* der Folge der Gegebenheit resp. der Dauer in sich schließt) »⁵³.

Cet ordre de la donation est, comme on l'a vu, celui de la fondation phénoménologique. En tant que principe de sélection, il est différent de l'ordre du *Zugehen* associé au temps, c'est-à-dire l'ordre de l'advenir, relatif à notre structure organique, des données dans l'intuition naturelle du monde – le point de vue de la genèse, dit Scheler –, où c'est d'abord la *res* qui est donnée. Tout ce que nous avons dit sur l'indépendance des valeurs par rapport aux biens et aux buts correspond à cette loi de l'ordre de la donation. Or, un primat dans cet ordre n'implique pas un primat dans l'ordre ontique, l'ordre de l'en-soi :

« Auch hier *kann* ja dasjenige, was 'an sich das Spätere' ist, 'das für uns Frühere' sein, wie es Aristoteles als allgemeine Regel über das Verhältnis von Erkennen und Sein behauptete. Ja, da es ein einsichtiger Satz ist, dass zu allen Qualitäten – wie immer sie auch gesondert von ihren Trägern *gegeben* sein können und wie immer sie einer in ihrem Gehalt gegründeten, ihnen wesenhaft eigenen Ordnung unterliegen – ein subsistierendes Sein '*gehört*', dem sie inhärieren, so kann das aristotelische Wort hier nicht nur zutreffen – sondern es *muss* es auch »⁵⁴.

Dans l'ordre ontique donc l'être précède la valeur, ou bien « l'être-là fonde l'être-valeur »⁵⁵. Avec la distinction de ces deux ordres, on peut mieux comprendre le désaccord entre Husserl et Scheler. Du point de vue de celui-ci, il faudrait dire que si Husserl affirme : « Wo nicht eine ursprünglich sinnliche Vorgegebenheit ist, kann Gefühl und Streben nicht sprechen, da kann

⁵³ GW 5, p. 80. Dans *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler soutient « ...dass die Wertnehmung der Wahrnehmung im Sinne der Fundierungsordnung des Gegebenen *vorhergeht*... » (GW 7, p. 41).

⁵⁴ GW 5, p. 82. Cf. aussi GW 7, p. 224.

⁵⁵ Leonardy, Heinz, « La dernière métaphysique de Max Scheler », in : *RPL*, 78 (1980), p. 557.

auch nicht gewertet und praktisch gestaltet werden »⁵⁶, c'est parce qu'il confond l'ordre de la donation avec l'ordre ontique, en posant comme fondateur dans celui-là ce qui ne l'est que dans celui-ci. Pour Scheler, l'être-libre-de-valeur (*Wertfrei*) est le produit d'une opération intellectuelle, d'une abstraction. Considérer cette « neutralité » comme originairement étant et donnée, c'est déformer la chose même :

« Alles wertfreie oder wertindifferente Sein ist solches Sein also immer erst auf Grund einer mehr oder weniger künstlichen *Abstraktion*, durch die wir von seinem nicht nur immer *mitgegebenen*, sondern auch stets *vorgegebenen* Werte absehen – eine Abstraktionsweise, die freilich beim 'Gelehrten' so gewohnheitsmäßig und zur 'zweiten Natur' werden kann, dass er umgekehrt geneigt ist, das wertfreie Sein der Dinge (der Natur und der Seele) für ursprünglicher nicht nur *seiend*, sondern auch *gegeben* zu halten als die Wertqualitäten der Sachen ; und dass er sich auf Grund dieser seiner falschen Voraussetzung nach irgendwelchen 'Maßstäben', 'Normen' etc. umsieht, durch die sein wertfreies Sein wieder Wertunterschiede zurückerhielte »⁵⁷.

La critique avancée par Scheler rappelle clairement la méthode de déconstruction (*Abbau*) que, comme nous l'avons vu vers la fin du chapitre précédant, Husserl met en œuvre dans l'« Excursus » à ses leçons de Fribourg. Mais il faut préciser que le sens de ce défaire n'est pas de soutenir que *dans l'attitude naturelle* on a affaire à des êtres indifférents axiologiquement, qu'ils soient ainsi donnés et qu'après coup on leur attribue des valeurs. « Alles, was schon ist – dit Husserl –, berührt das Gefühl, alles Seiende wird in Wertapperzeption apperzipiert und weckt damit begehrende Stellungnahmen, unerfüllte oder erfüllte »⁵⁸. L'être ou le monde libre de valeur est bien pour Husserl une abstraction⁵⁹. Elle permet précisément de montrer, du point de vue de la phénoménologie génétique, que dans l'attitude naturelle notre expérience *du monde* est d'emblée et immédiatement émotionnelle, évaluative et pratique, ce que Husserl soutient aussi dans *Ideen I* :

« Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße *Sachenwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertewelt*, *Güterwelt*, *praktische Welt*. Ohne weiteres finde ich die Dinge vor mir ausgestattet, wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertcharakteren, als schön und häßlich, als gefällig und mißfällig, als angenehm und unangenehm u. dgl. Unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da, der 'Tisch' mit seinen 'Büchern', das 'Trinkglas', die 'Vase', das 'Klavier' usw. Auch diese Wertcharaktere und praktischen Charaktere gehören *konstitutiv zu den 'vorhandenen' Objekten als*

⁵⁶ *Hua* XXXVII, § 31, p. 146.

⁵⁷ *GW* 5, p. 80.

⁵⁸ *Hua* XV, pp. 404-405.

⁵⁹ « ...wir erkennen, dass es sich um eine *Abstraktion* handelt, um eine Welt, die so mir nicht denkbar ist, da es undenkbar ist, dass für ein Ich Gegenstände da sind, die für es schlechterdings nichts bedeuten, in keiner Weise sein Gefühl berühren, seine Strebungen in Bewegung setzen... » (*Hua* XXXVII, Exkurs, § 9, p. 295). Cf. aussi *Ms. A VI* 26, 42a.

solchen, ob ich mich ihnen und den Objekten überhaupt zuwende oder nicht. Dasselbe gilt natürlich ebensowohl wie für die ‘bloßen Dinge’ auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine ‘Freunde’ oder ‘Feinde’, meine ‘Diener’ oder ‘Vorgesetzte’, ‘Fremde’ oder ‘Verwandte’ usw. »⁶⁰.

Le caractère immédiat de la donation des valeurs *effectivement existantes* n’est donc pas en question. Il n’explique pas entièrement le désaccord. À l’absence de la distinction entre l’ordre de la donation et l’ordre ontique chez Husserl s’ajoute que pour lui il est bien possible de viser l’objet en tant que libre de valeur, de le viser sans l’évaluer et dans un acte purement théorique⁶¹, tandis que pour Scheler la valeur de l’objet est de toute manière donnée. Mais le désaccord va plus loin.

En premier lieu, en regardant les choses du point de vue noétique, on peut affirmer que tandis que Husserl insiste sur l’entrelacement des types d’actes, tant dans les leçons de Göttingen que dans celles de Fribourg⁶², Scheler est plutôt préoccupé par l’apriorité et l’indépendance des actes émotionnels par rapport aux actes théoriques. Malgré le fait que Scheler tient compte de l’entrelacement des domaines doxique et émotionnel, par exemple, lorsqu’il dit que l’on saisit une rose belle dans un même acte, le privilège qu’il octroie aux actes émotionnels lui vaut d’être la cible de Strasser, qui lui fait le reproche d’artificialité. D’après lui, la distinction schelerienne entre, d’une part, des choses et des propriétés qui ne sont données que dans la perception et l’entendement et, d’autre part, des valeurs données seulement dans le sentir est insoutenable parce qu’artificielle⁶³. Et il est plutôt d’accord avec Husserl en ceci que le problème est l’entrelacement d’actes : « Die Phänomenologie des praktischen und theoretischen Verhaltens weist demnach keine Spur von zwei parallelen, streng geschiedenen Aktreihen auf : eine erkennende und eine wertende. Sie ist vielmehr durch eine Verflechtung von gnoseologischen und axiologischen Tendenzen gekennzeichnet »⁶⁴.

⁶⁰ *Hua* III/1, § 27, p. 58.

⁶¹ *Hua* XXVIII, *Grundprobleme der Ethik* 1908/9, § 3, p. 249.

⁶² Parmi d’autres passages, on peut citer le passage suivant des leçons de 1914 : « Wir sehen die Grundschwierigkeit, die hier besteht, die Verflechtung zwischen der logischen Vernunft mit der präbendierten praktischen und axiologischen. Und das Grundproblem ist, in dieser Verflechtung die Komponenten zu scheiden » (*ibid.*, § 7, p. 65). Dans les leçons de 1920/24, on peut aussi lire : « Es bedurfte erst, wie in dem Reich der Erkenntnisintentionalität so in dem des Gemüts und Willens, des wirklichen Studiums der überaus verwickelten und schwierigen Verflechtungen der Akte aller Grundarten und ihrer eigenwesentlichen Typik, um für eine Theorie der wertenden und dann auch der praktischen Vernunft die Grundlagen zu schaffen und sie wirklich durchzuführen » (*Hua* XXXVII, § 45, p. 229).

⁶³ Strasser, S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlsleben*, Utrecht/Anvers/Fribourg : Herder, 1956, p. 19.

⁶⁴ *Ibid.*

Certes, Husserl n'a d'autre façon d'éclaircir cet entrelacement d'actes qu'au moyen de la fondation du vouloir sur le sentir et de celui-ci sur les actes intellectuels. Mais quand cela se passe, quand sur une perception se fonde une intention axiologique, c'est-à-dire, quand l'intérêt est axiologique et non pas théorique⁶⁵, la perception n'est qu'un acte partiel subordonné à l'acte global. Elle ne fait que servir le sentir visant la valeur correspondante et ayant la fonction dominante. Husserl propose l'exemple de quelqu'un qui, en regardant une œuvre d'art, vise la valeur esthétique en elle-même, c'est-à-dire l'accomplissement de son intention dans une *Wertnehmung*. Et il explicite l'exemple comme suit : « Das vollzieht sich also nicht im Urteilen, sondern in Werten, und sofern Wahrnehmungen dabei ihre wesentliche Rolle spielen, so fungieren sie nur als *dienende Akte*, als Voraussetzungen, Untersetzungen, Grundsetzungen für die in ihnen fundierten wertenden Fühlungen und Erfühlungen »⁶⁶. La même chose vaut lorsque le vouloir a la fonction dominante ; dans ce cas, les actes évaluatifs partiels ont la fonction subordonnée et sont traversés par la volonté régissant l'acte global⁶⁷.

En deuxième lieu, si Husserl ne distingue pas l'ordre ontique de l'ordre de la donation, c'est parce qu'il s'occupe de la donation des valeurs à partir de leur existence effective – selon le point de vue schelerien, Husserl se place dans l'ordre ontique –, car dans l'attitude naturelle on ne saisit pas les valeurs en elles-mêmes ou, comme Scheler dirait, en tant que qualités⁶⁸ séparées de leurs porteurs, mais toujours à partir d'eux, soient-ils choses, situations, actes ou personnes. Il ne faut pas perdre de vue que la phénoménologie husserlienne cherche à expliciter ce qui « se passe » dans l'attitude naturelle. Celle-ci est le thème de la

⁶⁵ « Das Interesse kann aber auch ein *Gemütsinteresse* sein, ein im weitesten Sinn wertendes Interesse, die Intention eine werthematische, das Thema ein Werthema, Gemüthstema. Das Ich will sich nun wertend ausleben » (*Hua* VIII, p. 104).

⁶⁶ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 101. Il ne faut donc pas perdre de vue le concept d'« acte global » ni la fonction dominante et subordonnée qu'ont en lui les actes partiels. Le concept d'acte global comporte les deux sens de la fondation signalés par Drummond : « To say that one experience is founded upon another means (1) that it presupposes something as necessary and (2) that it builds itself upon it so as form a unity with it » (Drummond, John J., « Moral objectivity : Husserl's sentiments of the understanding », in : *Husserl Studies*, n° 12 (1995), p. 170. L'idée d'un acte global unifiant les actes fondés et fondateurs nous semble plus pertinente que la thèse de Lobo, d'après qui la fondation suppose « une certaine » modification de l'acte fondateur. Il existe pour Lobo un axiome phénoménologique qui dit « ...qu'un acte de représentation ou même de jugement ne peut fonctionner comme fondation d'un acte pratique, et plus largement d'un acte affectif (d'une 'évaluation'), qu'à être *désactivé en tant qu'acte* » (Lobo, Carlos, « L'a priori affectif selon Husserl (I). Prolégomènes à une phénoménologie de la valeur », in : *Alter. Revue de phénoménologie*, op. cit., p. 61 et 62).

⁶⁸ « Wenn man also Werte überhaupt unter eine Kategorie subsumieren will, so muss man sie als *Qualitäten* bezeichnen, nicht aber als Beziehungen » (GW 2, p. 249). Bien qu'il arrive que Husserl parle de valeurs en tant que qualités (cf. *Hua* XXVIII, § 11b, p. 87), il emploie aussi ce terme pour désigner les types de valeurs (cf. *ibid.*, p. 81), ce que Scheler appelle « modalités de la valeur ». Cf. aussi *Hua* XXXVII, § 45, p. 230.

phénoménologie parce qu'elle porte à l'évidence les *a priori* qui sont en œuvre en elle sans que l'on s'en aperçoive dans la quotidienneté. Dans l'attitude naturelle, on ne saisit la justice qu'à partir de situations ou de personnes justes ; on ne saisit la beauté qu'à partir ses incarnations, ainsi que les couleurs dans des superficies colorées. Naturellement, on parle de la justice, de la beauté et des couleurs indépendamment de leurs porteurs et on se comprend. On dit de même que la « ...Gemeinheit überhaupt mißfällt »⁶⁹. Scheler a certes raison lorsqu'il dit que l'on a accès aux valeurs sans se demander quant à leur existence effective et sans avoir besoin de se les représenter en tant que propriétés des biens⁷⁰, mais cela est-il un accès ou une attitude naturelle ? Ou, plus précisément, est-ce un accès aux valeurs elles-mêmes ? Ce qui arrive dans les cas précédents est que l'on est passé d'une attitude axiologique à une théorique⁷¹. Il y manque ce qui est si important pour Scheler, l'effectuation (*Vollzug*) de l'acte émotionnel, ou bien elle est passée au second plan. On a là des actes théoriques dirigés vers les significations des valeurs. L'accès naturel aux valeurs elles-mêmes, en revanche, exige l'effectuation d'un acte émotionnel et la présence d'un ou de plusieurs porteurs⁷². Pour Husserl, l'appréhension de la valeur en elle-même a comme point de départ l'appréhension des objets évalués⁷³. Scheler est d'accord sur la nécessité de porteurs dans l'appréhension des valeurs dans l'attitude naturelle – en même temps qu'il ne se montre pas très cohérent quant aux ordres de la donation, de l'ontique et du *Zugehen* –, lorsqu'il soutient : « Was aber auf theoretischem Gebiete gilt, das gilt in weitgehender Analogie auch für die Werte und das Wollen. 'Gegeben' sind uns – in natürlicher Einstellung – wie dort die Dinge, so hier die Güter. Erst in zweiter Linie die Werte, die wir in ihnen fühlen... »⁷⁴.

⁶⁹ Hua XXVIII, § 11b, p. 86.

⁷⁰ GW 2, p. 35.

⁷¹ Ce que Husserl appelle modification de l'intérêt. Cf. la leçon 42 de *Philosophie première*, Hua VIII, pp. 98-106.

⁷² À l'affirmation suivante de Scheler : « Alle Werte (auch die Werte 'gut' und 'böse') sind *materiale Qualitäten*, die eine bestimmte Ordnung nach 'hoch' und 'nieder' zu einander haben ; und dies unabhängig von der Seinsform, in die sie eingehen, ob sie z.B. als pure gegenständliche Qualitäten, oder als Glieder von Wertverhalten (z.B. Angenehm- oder Schönsein von etwas), oder als Teilmomente in Gütern, oder als Wert, den 'ein Ding hat', vor uns stehen » (GW 2, pp. 39-40), il faudrait donc répondre, dans la perspective husserlienne, que dans l'attitude naturelle les valeurs ne sont pas données d'emblée en tant que « pure gegenständliche Qualitäten ».

⁷³ Cf. Drummond, John J., « Respect as Moral Emotion : A Phenomenological Approach », in : *Husserl Studies*, n° 22 (2006), p. 12.

⁷⁴ GW 2, p. 78.

Or, que les valeurs aient besoin de porteurs pour accéder à l'existence effective⁷⁵ ne signifie pas qu'elles s'épuisent dans les incarnations ou par le fait d'être portées. Cela nous conduit à l'accord de nos philosophes sur l'objectivité des valeurs. Si Husserl et Scheler s'accordent sur ce point, c'est parce qu'ils traitent les valeurs de la même manière qu'ils le font avec les idéalités théoriques (Husserl) et les essences phénoménologiques (Scheler). Dans les leçons d'éthique de 1914, Husserl soutient que l'objectivisme qu'il défend dans l'axiologie signifie idéalisme⁷⁶. Cela vaut aussi pour les leçons de 1920/24. Le passage suivant montre en quel sens Husserl traite l'être de la valeur en tant qu'idéalité objective :

« Die *Eroica* ist nicht die Darstellung der *Eroica*. Die von *Beethoven* zuerst und dann von ungezählten Künstlern gespielte *Eroica* ist die eine und selbe ; und tausendfach vervielfältigt sich nur die Darstellung. Die Darstellung nennen wir bald vollkommen, bald unvollkommen, nach der Subjektivität der

⁷⁵ Ce que l'on appelle, avec Madfred S. Frings, « existence fonctionnelle » des valeurs. Cf. à ce sujet Blosser, Philip, « Max Scheler : A Sketch of His Moral Philosophy », in : Drummond, John J. et Lester Embree (éds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, op. cit., p. 403 ; Blosser développe ce thème surtout dans « Scheler's Theory of Values Reconsidered », in : Hart, James G. et Lester Embree (éds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 155-167.

⁷⁶ *Hua* XXVIII, § 11b, p. 89. Comme nous l'avons annoncé, en 1914 Husserl cherche à établir l'objectivité des valeurs fondamentales (en soi, c'est-à-dire, celles qui sont telles en vertu d'elles-mêmes et non pas en raison d'autres valeurs) à partir d'une recherche des lois de l'axiologie formelle, spécifiquement celles analogues aux lois de la logique : le principe de contradiction et du quart exclu. Nous allons les aborder plus loin (cf. *infra*, section 8.1), mais étant donné que Husserl croit que « Mit diesen Sätzen ist die Strenge und eigentliche Objektivität der Geltung für die axiologische Sphäre ausgesprochen » (*Hua* XXVIII, § 11b, p. 88), il est pertinent ici de dire quelques mots. Du point de vue noématique, le principe de contradiction de la sphère axiologique dit : « Bei gleichen Wertvoraussetzungen (Wertprämissen) schließen sich 'kontradiktorisch' entgegengesetzte Werte im selben Inhalt aus, z.B. dass – im selben Inhalt 'S ist p' – es erfreulich sei und unerfreulich sei » (*ibid.*, § 11a, p. 81). Celui du quart exclu dit : « Ist M eine beliebige Materie, so ist (und immer innerhalb einer beliebigen axiologischen Region) einer der drei Fälle wahr, entweder M ist Materie eines positiven Wertes in sich oder eines negativen oder ist in sich wertfrei » (*ibid.*, § 11b, p. 88). La conclusion que Husserl en dégage nous semble peu convaincante et son argumentation, confuse. Husserl soutient que, selon ces principes, la matière ne reste pas un simple contenu des évaluations, c'est-à-dire une simple visée vide, « ...sondern dass dem Für-Wert-gehalten-Werden ein objektives Wertsein entspricht, ein im engeren Sinn objektives positives oder negatives Wertsein oder ein objektives Wertlossein » (*ibid.*). Cela signifie que, dans la mesure où les trois accomplissements (*Erfüllungen*) de l'évaluation ne sont pas possibles en même temps et que seul l'un peut être le cas, la valeur qui lui correspond serait objective ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas une simple valeur visée mais elle est effectivement réelle (*wirkliche*). Husserl continue : « Was aber feststeht, wenn die Axiome richtig sind, ist, dass 'Wert' sich nicht in die Subjektivität und in diesem Sinn in die Relativität des Wertens auflöst, als ob, was für den einen wert ist, für den anderen nicht wert ist und für den Dritten gleichgültig » (*ibid.*). La phrase qui suit devrait expliquer celle qui précède, mais Husserl est plutôt confus : « So wenig es ein Wahr und Falsch für jemanden gibt, aber wohl ein Von-jemandem-für-wahr-und-falsch-Gehaltensein, so wenig gibt es, und in gleichem Sinn, ein Schön und Hässlich, ein Gut und Schlecht, ein Wünschenswert oder Fliehenswert für jemanden » (*ibid.*) Le seul sens que nous pouvons attribuer à cette affirmation vis-à-vis de celle qui la précède, c'est que ni la vérité ni la valeur sont affectées par les actes subjectifs qui les visent. Mais nous ne croyons pas que cela ressorte du principe de contradiction et du quart exclu. De plus, Husserl insiste sur le fait qu'à la différence des lois logiques, dans les lois axiologiques il faut prendre en compte la situation de l'évaluation et de la motivation, ainsi que la matière dont il s'agit. Husserl pense que, sous les mêmes présupposés, on peut établir la validité de l'évaluation et l'objectivité de la valeur : « Was unter gewissen Voraussetzungen ein Wünschenswert ist (wünschenswert, wie wir sagen), kann unter anderen gleichgültig oder fliehenswert sein. Aber, die Voraussetzungen festgehalten, ist alles objektiv bestimmt » (*ibid.*, p. 89). Pourtant, comme nous le verrons, il affirme lui-même qu'étant donné le rôle qu'a la subjectivité dans la sphère pratique, fondée sur la sphère axiologique, deux personnes ne peuvent pas avoir le même domaine pratique.

Darstellenden wechselnd ; aber im Sinne der ganzen Rede von ‘Darstellung’ liegt die Beziehung auf eine Idee, die bald eben vollkommen oder in Entstellungen, Abwandlungen darstellbar ist. Diese Idee ist aber eine *Wertidee*, eben die *Eroica* selbst, der ästhetische und nicht der empirische Gegenstand ; so bei allen Kunstwerken, und zwar guten wie schlechten. Die einen sind ideale Gegenstände von positivem Wert, die anderen von negativem Wert »⁷⁷.

Face à la multiplicité de représentations d’une œuvre d’art, la valeur de la beauté qu’elles incarnent est unique et indépendante, dans son être idéal, de l’existence effective où elle se réalise de manière « plus ou moins » parfaite. À son tour, Scheler soutient :

« Es ist damit klar, dass die *Wertqualitäten* sich nicht mit den *Sachen* verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, dass sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, dass sich mein Freud als falsch erweist und mich verrät »⁷⁸.

L’intention de Scheler dans ce passage est de montrer que dans leur être essentiel, les valeurs sont indépendantes de l’existence effective qu’elles peuvent adopter. Selon Fernández Beites, Scheler argumente dans ce passage de manière fallacieuse, parce qu’il passe des valeurs en tant qu’essences aux valeurs en tant que « individus » et parce que l’objectivité et l’apriorité des valeurs comprises comme essences ne prouve pas l’objectivité et l’apriorité des valeurs entendues comme individus⁷⁹. Nous sommes d’accord avec elle en ce sens que Scheler change de perspective sans en avertir le lecteur. Mais nous croyons qu’elle se trompe en assignant à Scheler l’intention de prouver l’objectivité des valeurs *en partant d’elles* en tant qu’individus. Bien que dans ce passage Scheler ne nous dit pas que l’indépendance relève de l’être essentiel des valeurs, plus loin dans le *Formalisme*, il affirme : « Werte sind in bezug auf Existenz und Nichtexistenz prinzipiell indifferent gegeben »⁸⁰ et il soutient qu’il faut partir « ...von der Idee des Wertes, der gegenüber der existentialen Sphäre und der Sollenssphäre noch *indifferent* ist »⁸¹.

⁷⁷ *Hua* XXXVII, § 16, p. 72.

⁷⁸ *GW* 2, p. 41.

⁷⁹ Fernández Beites, Pilar, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁰ *GW* 2, p. 214.

⁸¹ *Ibid.*, p. 218. Scheler n’est pas suffisamment rigoureux lorsque, juste après, il écrit : « Freilich muss es auch mit peinlichster Sorgfalt vermieden werden, dass die Werte, anstatt ihrem Wesen gemäß als indifferent gegen Sein und Sollen gefasst zu werden, als der existentialen Sphäre von Hause aus zugehörig genommen werden, als wären sie von vorhandenen Fakten, Menschen, Handlugen, Gütern usw. abstrahiert » (*ibid.*). Il est donc tout à fait pertinent de traduire dans ce passage « Sein » par « existence », comme l’a fait le traducteur du *Formalisme* en français. Cf. *Le formalisme en éthique et l’éthique matérielle des valeurs*, Paris : Gallimard, 1955, p. 226.

L'objectivité des valeurs relève donc de leur être essentiel ou idéal. Elle ne consiste pas seulement en l'indépendance par rapport à l'existence, mais aussi par rapport aux actes émotionnels. L'objectivité authentique, dit Husserl, en 1914, est l'indépendance vis-à-vis du sujet évaluant contingent et de son humeur (*Stimmung*)⁸². En 1920/24, Husserl aborde cette indépendance en opposant la temporalité des actes à la supratemporalité des valeurs : « Es ist also bei idealen Werten besonders klar, dass zwischen dem *wertenden Erfühlen des Wertes* und dem *Wert selbst* ein grundwesentlicher Unterschied ist ; hier ist ja das Werten etwas zeitlich Kommendes und Gehendes, der Wert aber *als Wert einer ewigen, d.i. überzeitlichen Wesenheit, selbst etwas Ewiges* »⁸³. Ainsi que la valeur ne laisse pas d'être parce qu'elle n'est pas portée – ou parce qu'elle n'existe pas effectivement –, son être n'est pas affecté parce que personne ne la sent pas ou parce que le sentir est passé. C'est aussi l'une des thèses les plus importantes de Scheler :

« Ebenso wenig besagt der Satz, es gehöre zu den Werten ihre Gegebenheit durch ein 'Fühlen von etwas', dass Werte nur existieren, *sofern* sie gefühlt sind oder gefühlt sein können. Eben das ist der phänomenologische Tatbestand, dass im Fühlen eines Wertes selbst er von seinem Fühlen als *verschieden* – und dies in jedem *einzelnen* Fall einer Fühlensfunktion – gegeben ist und darum das Verschwinden des Fühlens sein Sein nicht aufhebt. Wie wir uns in jedem Augenblick vieles zu wissen bewußt sind – ohne es jetzt aktuell zu haben –, und vieles Wißbaren, was wir uns nicht zu wissen bewußt sind, so auch fühlen wir viele Werte als solche, die wir kennen, die zu unserer Wertewelt gehören, und endlich viele, die sind, ohne dass wir sie je gefühlt haben oder fühlen werden »⁸⁴.

Cependant, la thèse de l'objectivité des valeurs en tant qu'indépendance à l'égard des actes émotionnels qui les amènent à la donation n'implique pas l'affirmation d'un monde de valeurs à la façon du monde des Idées platoniciennes. À ce sujet, il faut faire attention à deux points. En premier lieu, rappelons ce que l'on a dit au sujet de l'essentialité et la réalité. Elles n'appartiennent pas à deux mondes différents, mais elles sont deux composantes de l'être. Si les valeurs ont le même statut que les *eidè* phénoménologiques, elles ne doivent pas être comprises comme des Idées platoniciennes. Ce que Scheler dit sur les essentialités, à savoir, qu'elles ne sont pas *ante res* ni *in rebus*, mais *cum res*, s'applique aussi à l'être essentiel des valeurs. En ce sens, l'être-effectivement-réel et l'être-essentiel des valeurs ne sont pas

⁸² *Hua* XXVIII, § 10, p. 80 et § 11b, p. 88. Dans le § 3 des leçons de 1908/09, on lit : « Werte sind aber wieder Werte an sich, ob sie zufällig gewertet werden oder nicht, und sie sind anderseits nicht etwa Momente oder Bestandstücke im Werten, da sie ja sonst mit dem Werten entstehen und mit ihm vergehen müssten » (pp. 249-250).

⁸³ *Hua* XXXVII, § 15, p. 69. Cette différence essentielle vaut aussi pour les valeurs réelles (*cf. ibid.*, § 16, p. 73).

⁸⁴ *GW* 2, pp. 250-251.

réellement séparables, mais seulement distinguables théoriquement. Dans les termes de Husserl, il faudrait dire qu'ainsi que les objectivités théoriques, les valeurs ne sont pas dans la conscience ni hors d'elle, car irréelles au sens d'idéales. En deuxième lieu et comme conséquence du point précédant, il faut refuser avec Scheler l'ontologisme absolu, « ...d.h. die Lehre, es könne Gegenstände geben, die ihrem Wesen nach durch kein Bewusstsein erfassbar sind »⁸⁵.

« Überhaupt muss ich einen von Wesen und möglichen *Vollzug* lebendiger geistiger *Akte* ganz 'unabhängig' bestehenden sollenden Ideen- und Werthimmel – 'unabhängig' nicht *nur* von Mensch und menschlichem Bewusstsein, sondern von *Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt* – prinzipiell schon von der Schwelle der Philosophie zurückweisen »⁸⁶.

Les actes émotionnels peuvent demeurer potentiels ou virtuels sans que cela affecte l'être-valeur, mais la *possibilité* d'être l'objet intentionnel d'un acte et d'accéder à l'existence effective ne peut pas être exclue, elle appartient à l'essence de la valeur. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée selon laquelle les valeurs n'ont pas de statut ontologique en dehors des actes émotionnels et l'avertissement de Scheler sur le danger d'aborder les problèmes axiologiques indépendamment des problèmes de l'existence⁸⁷. Une fois encore, vaut pour les valeurs ce qui vaut pour les essences phénoménologiques : de même que l'on n'a pas accès à elles si l'on n'accomplit pas soi-même la réduction phénoménologique et l'intuition eidétique, on n'a pas accès aux valeurs sans l'accomplissement effectif des actes émotionnels : « ...*im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt* (sei sie psychisch oder physisch oder was sonst), *im Vorziehen und Nachsetzen, im Lieben und Hassen selbst*, d.h. in der Linie des *Vollzuges* jener intentionalen Funktionen und Akte blitzen die Werte und ihre Ordnung auf ! »⁸⁸.

Avant d'examiner en quel sens il est possible de concilier l'objectivité des valeurs et la relativité culturelle, et même l'individualité personnelle, nous devons encore dire quelques mots concernant l'indépendance des valeurs par rapport aux actes émotionnels. « Werte – dit Scheler – können nicht geschaffen und vernichtet werden »⁸⁹. Elles ne sont pas constituées mais découvertes. On pourrait penser que cela ne concerne que Scheler, dont la conception du sentir souligne le caractère passif de l'appréhension des valeurs, et non pas Husserl qui

⁸⁵ *Ibid.*, p. 270.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁷ GW 7, p. 226.

⁸⁸ GW 2, p. 87.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 266.

comprend les actes intentionnels en tant que constitutifs et qui soutient qu'en eux réside toujours une production⁹⁰. Or, on soutient que pour Husserl aussi les valeurs en tant que telles ne sont que découvertes⁹¹. Si tel est le cas, comment alors comprendre que Husserl parle d'« opérations constitutives de valeur »⁹² du sentir en tant qu'évaluer, « der synthetischen Einigung der sich kontinuierlich ineinander erfüllenden Wertintentionen »⁹³, de la personne « als erzeugender Ursprung objektiver Werte (...), als Mittel der Werterzeugung »⁹⁴ ou qu'il affirme que l'acte évaluatif constitue l'apparition de la valeur⁹⁵.

La réponse à cette question nous amène à nouveau au plan de l'existence effective des valeurs et elle explique pourquoi Husserl traite la valeur en tant que prédicat. Considérons le passage suivant des leçons de 1908/09 : « Wir sprechen von Werten, sofern Gegenstände sind, die Wert haben. Werte sind vorhanden nur durch Wertprädikate, und um des Habens dieser Wertprädikate <willen> heißen ihre Subjekte, die Gegenstände, Werte »⁹⁶. Ce passage montre que, dans la mesure où les objets portent des valeurs, Husserl emploie le terme de « valeurs » pour parler d'eux – tandis que Scheler emploie le terme de « biens ». Mais ils ne les portent pas par eux-mêmes, ou bien les valeurs ne s'incarnent pas par elles-mêmes, mais nous attribuons des valeurs aux objets, aux situations et aux personnes, et l'on constitue ainsi des prédicats de valeur, dont l'idéalité est celle de la valeur. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Scheler lorsque, du point de vue de l'ordre ontique, il affirme : « Der Wert selbst aber ist gegenüber dem subsistenten Sein von nur attributiver Bedeutung »⁹⁷. Pour employer les termes des leçons de Fribourg, on ne constitue pas les valeurs idéales, mais les valeurs réelles ou les valeurs concrètes ; c'est-à-dire que l'on constitue les biens, ou mieux les porteurs, en amenant les valeurs à l'existence effective. « Wir werten und haben vor uns Werte (bzw. Unwerte). Aber wir erzeugen oder zerstören Werte. Wir ändern die typischen Dinggestalten so, dass sie positive Werte werden etc. »⁹⁸. Et nous trouvons ici, chez Husserl, tout ce qui vaut pour la constitution de sens dans la sphère théorique :

⁹⁰ Ms. A V 21, 42b.

⁹¹ Drummond, John J., « Moral objectivity : Husserl's sentiments of the understanding », *op. cit.*, p. 170 ; Galt Crowell, Steven, « Kantianism and Phenomenology », in : Drummond, John J. et Lester Embree (éds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, *op. cit.*, p. 52.

⁹² *Hua* XXXVII, § 37b, p. 181. Cf. aussi § 38, p. 192.

⁹³ *Hua* VIII, p. 104.

⁹⁴ Ms. B 1 21, III, p. 25 ; cf. aussi Ms. A V 21, 166a.

⁹⁵ *Hua* XXVIII, § 9, p. 72.

⁹⁶ *Ibid.*, § 4a, p. 255.

⁹⁷ GW 5, p. 83. La valeur est alors saisie dans les actes émotionnels et après exprimée dans les jugements de valeur (*Hua* XXXVII, § 16, p. 73 et GW 5, pp. 82-83).

⁹⁸ Ms. A V 21, 108a.

« Wie die Sinnesdaten das Material sind für das Erlebnis, das wir Wahrnehmungserlebnis von Dingen mit den ihnen immanenten Dingerscheinungen nennen, so sind die sinnlichen Gefühle das Material für unsere Wertapperzeption, für die Erlebnisse, in denen wir etwa eine Melodie oder Symphonie, ein Gedicht usw. wertend erfassen und genießen in der *Einheit eines synthetischen Gefühls* »⁹⁹.

7.1 L'*éthos* et les valeurs individuelles

Une fois posée l'objectivité des valeurs, il est temps de s'interroger sur la manière de laquelle une telle thèse fait face à la diversité culturelle et au phénomène de l'autre portant et sentant des valeurs étrangères. Au premier regard, on serait tenté de conclure, d'abord, que l'objectivité des valeurs entraîne la négation de toute différence historique et culturelle, avérée incontestable à notre temps, et ensuite qu'elle ne laisse pas de la place pour l'individualité de la personne. Rien de tout cela dans l'éthique phénoménologique. Dans l'éthique schelerienne, on trouve une position explicite concernant les deux points signalés ; chez Husserl, c'est surtout le deuxième point qui est développé.

Concernant le premier point, la créativité de Scheler est digne d'éloge, car au lieu de nous limiter à l'alternative de choisir soit l'absolutisme de l'éthique formelle, soit le relativisme éthique, il propose une troisième alternative qui consiste en ceci que l'objectivité des valeurs exige les différences culturelles et historiques. Pour comprendre en quel sens, il faut considérer le concept d'*éthos*. Il constitue la structure historique et relative au sein de laquelle sont vécues les valeurs et les règles de préférence inhérentes à cette structure ; il est le mode factuel d'un individu, d'une époque de l'histoire, d'un peuple, d'une nation, etc. de connaître les valeurs au moyen du sentir, de les préférer et les subordonner ainsi que les modes possibles d'aimer et de haïr ; il est constitué par le système d'évaluations factuelles qui se sont imposées en tant que modèles¹⁰⁰. L'*éthos* factuel limite l'être susceptible être connu ; non pas seulement au niveau de la connaissance scientifique, mais de la connaissance en général, c'est-à-dire qu'il structure et donne de contenu à la conception et l'intuition du monde¹⁰¹, et il est déterminant pour la réalité qu'adopte un mode de vie dans sa formation historique¹⁰². C'est en ce sens que Sepp soutient que l'*éthos* est le moyen de la « fonctionnalisation », car l'accès

⁹⁹ *Hua* XXXVII, annexe III, p. 326.

¹⁰⁰ *Cf.* GW 2, pp. 303, 306 et GW 10, p. 347.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 357.

¹⁰² GW 2, p. 307.

perspectiviste de l'*éthos* aux valeurs et le choix effectif de valeurs déterminées deviennent « formes », schèmes, orientant le sentir et l'évaluer du vivre factuel ultérieur¹⁰³.

Il est propre à tout *éthos* d'avoir un caractère ouvert et non définitif, car il est toujours possible de découvrir de nouvelles valeurs. Cette découverte, dont le protagoniste est le génie éthico-religieux, implique un renouvellement et une croissance de l'*éthos* lui-même. Commandée par un mouvement d'amour, la découverte de valeurs supérieures à celles déjà données entraîne une modification des règles de préférence entre les valeurs anciennes et les nouvelles, de manière à ce que vivre en prenant la valeur ancienne comme supérieure est vivre dans le vice. Cependant, il faut préciser que, malgré le caractère ouvert de l'*éthos*, si l'on se place au niveau de la morale socialement admise, on trouve des limites essentielles. Cachés ou déguisés en jugements de valeur, les intérêts collectifs et privés sont toujours en jeu. Ils déterminent les conduites « utiles » et « nuisibles » à la société¹⁰⁴. Lorsqu'une valeur n'est plus utile, parce qu'elle ne répond plus à un intérêt et ne remplit plus aucun besoin, son sentir et sa préférence perdent de relevance sociale.

Pour Scheler, il est de la plus grande importance de considérer le changement des *éthè* comme « d'ordre *primaire* »¹⁰⁵, car c'est par leur moyen que les valeurs deviennent effectives. Avec le concept d'*éthos* et la variation des évaluations, Scheler introduit dans sa théorie des valeurs l'historicité manquante ainsi qu'un perspectivisme émotionnel. L'objectivité des valeurs exige les variations historiques et la richesse des *éthè*, parce que la totalité des valeurs ne peut pas être donnée à un seul individu ou à un seul peuple à chaque instant et en toute situation¹⁰⁶. Ainsi, Scheler affirme :

« ...dass das volle und adäquate Erleben des Kosmos der Werte und seiner Rangordnung, und damit die Darstellung des sittlichen Sinnes der Welt *wesenhaft* an eine *Kooperation* verschiedener und sich eigengesetzlich historisch entfaltender Formen des Ethos geknüpft ist. Gerade die recht verstandene *absolute Ethik* ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene prinzipielle

¹⁰³ Sepp, Hans Rainer, « Max Schelers Begriff des Ethos », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.), *Person und Wert*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁴ Cf. la position de Scheler sur le nominalisme et l'utilitarisme, GW 2, p. 185sq. D'ailleurs, il faut faire attention à ne pas confondre les concepts schelériens d'*éthos*, de communauté et de société (cf. *infra*, chapitre IV, section 16).

¹⁰⁵ GW 2, p. 307.

¹⁰⁶ Husserl est d'accord avec cette idée : « Nicht alle Werte sind mir, dieser Person überhaupt und in der besonderen Lage zugänglich. Nicht alle kann ich nachverstehen, selbst wenn objektive Bedingungen für ihre Erweckung, z.B. das objektive Kunstwerk, in meinem Sichtbereich ist » (Ms. B I 21, III, 32).

Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch fordert »¹⁰⁷.

Loin de signifier un relativisme des valeurs elles-mêmes, la relativité de l'*éthos* et l'objectivité des valeurs se conditionnent. D'un côté, Scheler reconnaît le caractère objectif des valeurs en vigueur dans la pluralité d'*éthè* ; d'un autre, les valeurs n'ont une existence effective qu'au moyen des *éthè* et de leur historicité¹⁰⁸. Cette entrée à l'existence effective permet que dans l'échange entre des *éthè* différents, dans le co-sentir avec d'autres, on améliore notre connaissance des valeurs. Spaemann exprime ce conditionnement d'objectivité et de relativité comme suit : « ...nur wenn dies der Fall ist, wenn also die Kreativität einer Kultur nicht in Wertschöpfung sondern in Wertselektion besteht, ist es möglich, zu dem zu kommen, was Gadamer 'Horizontverschmelzung' nennt »¹⁰⁹.

Considérons maintenant la deuxième question : comment est-il possible que l'éthique phénoménologique, fondée sur l'objectivité des valeurs, loin de nier l'individualité de la personne, puisse la reconnaître et lui réserver une place spéciale ? Puisque ce thème sera entièrement développé dans le prochain chapitre, nous nous limiterons ici à ce qui concerne les valeurs, c'est-à-dire au côté objectif de la corrélation intentionnelle, et nous laisserons en suspens les interrogations que cela suscite. Ce qu'il faut considérer ici, ce sont les valeurs personnelles, c'est-à-dire individuelles. En corrélation avec les concepts de vocation (Husserl) et de salut (Scheler), nos auteurs soutiennent l'existence des valeurs individuelles, c'est-à-dire des valeurs dont la matière inclut une référence individuelle à une personne en particulier et qui fondent des obligations tout à fait individuelles, ce qui n'exclut pas que d'autres personnes puissent avoir des valeurs individuelles identiques. Sur ce type de valeurs, Husserl soutient :

« Hier sind subjektive Werte, und zwar Werte, die, abgesehen davon, dass sie Werte überhaupt und intersubjektive sind und unter Abstraktion von dem Subjekt in Wertordnung stehen, Werthaftigkeit in der Beziehung zum Subjekt haben, einen beständigen Sollenswert, der für dieses Subjekt ein unbedingter ist... »¹¹⁰.

À son tour, en critiquant Kant, Scheler affirme :

¹⁰⁷ GW 2, pp. 307-308.

¹⁰⁸ Sur la fonction de l'*éthos* consistant en amener les valeurs à l'existence effective vis-à-vis de l'absolutisme et le relativisme, cf. Sepp, Hans Rainer, « Max Schelers Begriff des Ethos », *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁰⁹ Spaemann, Robert, « Daseinsrelativität der Werte », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.), *Person und Wert*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁰ Ms. A V 21, 117a.

« Wird dagegen jedes Sollen selbst erst sittliches und echtes Sollen dadurch, dass es auf die *Einsicht in objektive Werte*, hier in das sittlich *Gute sich gründet*, so besteht auch die Möglichkeit der evidenten Einsicht in ein Gutes, in dessen *objektivem* Wesen und Wertgehalt der *Hinweis* auf ein individuelle Person liegt, und dessen zugehöriges Sollen daher als ein ‘Ruf’ an diese Person und sie allein ergeht, gleichgültig ob derselbe ‘Ruf’ auch an andere ergehe oder nicht »¹¹¹.

Il ne faut pas confondre le fait qu’une seule personne puisse découvrir une valeur, comme c’est le cas du génie moral selon Scheler, avec les valeurs individuelles. Ce n’est pas l’accès d’un seul individu qui donne le caractère individuel à la valeur¹¹², mais l’amour. C’est l’amour qui commande la vocation chez Husserl et qui permet la compréhension du salut (*Heil*) chez Scheler. Pour Husserl, les valeurs personnelles, qu’il qualifie d’absolues, se distinguent des autres par ceci qu’elles relèvent du centre le plus profond du moi : « das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinne »¹¹³. Dans l’amour, la personne suit un appel et une vocation. Ce sont les valeurs saisies qui l’appellent ; en se décidant pour elles, la personne acquiert des responsabilités et des devoirs propres. « Ein Wert, der aus mir selbst entquillt, für den ich mich, als der ich bin, entscheide aus ursprünglich liebender Hingabe, ist praktisch ein unbedingter, ein absolute gesollter, mich bindend als der ich bin »¹¹⁴. Les deux exemples husserliens typiques des valeurs individuelles sont l’amour de la mère pour son enfant et le métier en tant que tâche d’une vie entière.

Scheler fait appel au concept de salut pour mettre en lumière l’individualité des valeurs personnelles. Désignant l’essence axiologique (*Wertwesen*) d’une personne individuelle, ce concept se fonde sur celui d’essentialité. Nous avons déjà signalé que, dans la mesure où les essentialités ne sont pas en elles-mêmes ni universelles ni singulières, il est possible d’après Scheler d’avoir l’intuition de l’essence d’une personne. Le concept de salut personnel correspond à celui de détermination individuelle (*individuelle Bestimmung*) qui, dans le texte intitulé *Ordo amoris*, Scheler décrit comme « eine an sich zeitlose Wertwesenheit in der Form der *Personalität* »¹¹⁵. Ce concept est plus proche de celui de la vocation chez Husserl. « Diese ‘Bestimmung’ – dit Scheler – drückt die Stelle aus, die im Heilplan der Welt eben diesem

¹¹¹ GW 2, p. 482. Nous aborderons plus loin le concept du devoir (*cf. infra*, section 9).

¹¹² « Wenn wir ein Ich denken, dass allein in der Welt Farben empfindet, so sind Werte von Farben ihm ausschließlich zugänglich. Aber sie sind darum nicht wesentlich Werte für dieses Ich, nicht seine Berufswerte, nicht persönlich entsprungene, in gewissem Sinne ‘persönliche Werte’ » (Ms. B I 21, III, p. 15).

¹¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁴ *Ibid.*, 53a, p. 7.

¹¹⁵ GW 10, p. 353.

Subjekt zukommt, drückt damit auch seine besondere Aufgabe, seinen ‘Beruf’ im alten etymologischen Sinne des Wortes aus »¹¹⁶. La connaissance de la détermination individuelle ou du salut se fondent sur un acte d’amour. Nous examinerons le rôle de l’amour dans le chapitre suivant. Pour l’instant, disons qu’il permet la connaissance évidente d’un « bon en soi pour moi ». « Pour moi » parce qu’il contient une référence que la personne vit comme dirigée vers elle-même et qui lui prescrit des actes à accomplir. Mais, comme toutes les valeurs, ce « bon pour moi » est « en soi » en ce sens qu’il est indépendant de mon savoir, de manière à ce que le caractère individuel n’enlève pas le caractère objectif de la valeur. Husserl, de son côté, oppose les valeurs subjectives aux valeurs objectives selon la direction de leur origine¹¹⁷. Les dernières – qu’il appelle aussi « suprasubjectives » et « intersubjectives »¹¹⁸, ce qui est équivalent aux valeurs « universalement valables » en tout temps chez Scheler – affectent, en tant que pré-données, le sujet en motivant l’orientation du sentir vers elles. Les premières – appelées aussi « valeurs individuelles »¹¹⁹ – surgissent de l’amour personnel et, partant, sont enracinées dans la personnalité. Pourtant, cela n’empêche pas, par exemple, que l’enfant, portant une valeur subjective pour la mère, possède aussi une valeur objective reconnaissable pour tous, ni non plus que les valeurs objectives, par exemple celles de l’art et de la science, soient pour quelqu’un « individuelle objektive Werte »¹²⁰. Ainsi, la différence entre les positions de Husserl et Scheler concernant ce type de valeurs ne semble être que terminologique.

À cette présentation des valeurs individuelles, il faut ajouter deux points. D’abord, les valeurs individuelles et les devoirs qui se fondent sur elles peuvent exiger des tâches à accomplir ici et maintenant. Chez Husserl, elle peut adopter la forme d’un « impératif catégorique individuel de l’heure »¹²¹. En guise d’exemple, Husserl dit : « Das Spielen einer Mozartschen Sonate ist schöner als das Waschen des Kindes, aber das letztere ist Pflicht, weil es jetzt aber an der Zeit ist »¹²². Probablement, Scheler n’aurait pas accepté cet exemple. Chez lui, les tâches exigées sont de l’ordre de l’actualité de l’*éthos*, par exemple celles qui auraient pu posées à quelqu’un la culture moderne du ressentiment ou la crises des sciences européens.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁷ Ms. B I 21, III, 53a, p. 7.

¹¹⁸ Ms. A V 21, 115a.

¹¹⁹ Ms. E III 9, 32b.

¹²⁰ Ms. B I 21, III, p. 12.

¹²¹ « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923> », *op. cit.*, p. 224. Sur la notion de *kairos* chez Husserl, cf. Walton, Roberto, « Imperativo categórico y *kairós* en la ética de Husserl », in : *Tópicos* (Sante Fe), n° 11 (2003), pp. 5-21.

¹²² Ms. A V 21, 122a.

Quoi qu'il en soit, bien que l'éthique philosophique ne puisse pas dresser une liste des valeurs individuelles, elle doit tenir compte de ce caractère situationnel lié aux valeurs individuelles. En le désignant comme « l'exigence de l'heure », Scheler se prononce sur son importance comme suit :

« Nur die *Zusammenschau* der zeitlich allgemeingültigen Werte mit den 'historischen' konkreten Situationswerten, die Haltung also gleichzeitiger fortwährender Überschau über das Ganze des Lebens und das feine Gehör für die ganz eigenartige 'Forderung der Stunde' vermag die volle Evidenz hinsichtlich des An-sich-Guten zu gebe »¹²³.

En deuxième lieu, nos auteurs s'opposent à l'idée kantienne selon laquelle la personne n'acquiert de valeur morale que dans la mesure où elle, en suivant l'impératif catégorique, réalise des valeurs universelles. Pour Husserl, la valeur de la personne ne dépend pas seulement du fait qu'elle choisisse la valeur objective supérieure et, qu'en réalisant « le mieux », elle élargisse les valeurs objectives dans le monde, mais aussi du fait qu'elle suive ses valeurs individuelles, c'est-à-dire, « ...sofern sie als personales Individuum sich individuell entscheidet für das, was sie als dieses Ich liebend erfasst, erfasst als für sie wert, als etwa was wertlich ihr ursprünglichst eigen ist, als ihre ganz persönliche Sache und Angelegenheit »¹²⁴. Pour Scheler, les valeurs universellement valables sont un minimum nécessaire mais tout à fait insuffisant pour que la personne atteigne son salut¹²⁵. Il y a un « bon en soi » propre à chaque personne, c'est pourquoi on pourrait considérer en tant que loi universelle que chacun doit suivre sa conscience morale (*Gewissen*)¹²⁶ et que l'éthique ne peut pas la remplacer¹²⁷.

Nous laissons ici en suspens le problème incontournable du conflit possible entre les valeurs individuelles et universelles. Nous voudrions terminer cette section en énumérant, en guise de conclusion, les traits essentiels des valeurs que l'on peut dégager de ce que nous avons dit jusque maintenant : (1) elles sont données dans l'effectuation des actes émotionnels en tant que leurs corrélats, (2) elles maintiennent des relations hiérarchiques et peuvent être positives ou négatives¹²⁸, (3) leur existence effective exige des porteurs et l'effectuation des actes émotionnels, (4) leur objectivité relève de leur être essentiel ou idéal impliquant une

¹²³ GW 2, p. 485.

¹²⁴ Ms. B I 21, III, p. 8.

¹²⁵ GW 2, p. 484.

¹²⁶ Ms. B I 21, III, p. 13.

¹²⁷ GW 2, p. 486.

¹²⁸ Que les valeurs soient positives ou négatives est une affaire des corrélations essentielles *formelles* (GW 2, p. 100).

indépendance par rapport à l'existence effective et les actes émotionnels qui peuvent rester potentiels, (5) l'historicité est propre de leur saisie, connaissance et réalisation et, finalement, (6) elles peuvent être universelles et individuelles.

8. Les relations entre les valeurs

Il est temps de considérer les rapports entre les valeurs. On peut les aborder tant d'un point de vue formel que d'un point de vue matériel. Nos auteurs considèrent les deux perspectives, mais l'un approfondit l'aspect formel et néglige l'aspect matériel, tandis que l'autre fait juste le contraire. Sous le premier point de vue, nous allons présenter les lois axiologiques, en laissant celles qui concernent la sphère de la volonté pour la section suivante ; sous le second, nous exposerons les modes de hiérarchisation axiologique¹²⁹. Finalement, nous dirons quelques mots sur la préférence et la subordination, actes à partir desquels on connaît les rapports de supériorité et d'infériorité entre les valeurs.

8.1 Les lois axiologiques formelles

Husserl s'occupe de ce thème dans la section sur l'axiologie formelle des leçons d'éthique de 1914. Son approche est strictement statique : le thème de la fondation de validité de nos prises de positions axiologiques s'exprime par l'établissement des lois axiologiques en partant de l'essence des valeurs. Suivant l'*a priori* de la corrélation intentionnelle, Husserl pose des lois pour les valeurs ainsi que pour les actes évaluatifs. Ces lois montrent la portée et, en même temps, les limites de l'analogie entre la logique et l'éthique, car, d'un côté, il y a des lois qui résultent d'une transposition et d'une adaptation des lois logiques à la sphère axiologique et, d'un autre, il y a des lois axiologiques qui n'ont pas d'analogues dans la sphère logique.

La première loi présentée par Husserl est celle de la « conséquence », appelée aussi « loi de la motivation rationnelle ». Dans le domaine logique, elle dit que si le juger est rationnel, le jugement de la conclusion est motivé par le jugement des prémisses. Husserl considère que de

¹²⁹ Remarquons que l'un des modes de hiérarchisation est qualifié par Scheler de « relativement formel » (*ibid.*, p. 117). Pourtant, cette qualification tient son sens de la comparaison avec la hiérarchie strictement matérielle. C'est pourquoi Scheler lui-même n'inclut pas ce mode de hiérarchisation dans les corrélations essentielles formelles entre les valeurs.

même qu'on peut transposer cette loi au domaine pratique¹³⁰ et soutenir une rationalité propre de la volonté, on peut faire la même chose pour le domaine axiologique. Pour ce faire, Husserl distingue entre valeurs fondatrices (*Grundwerte*, *Prämissenwerte*, ou bien *Wertgründe*) et valeurs dérivées (*abgeleitete Werte*, ou bien *Wertefolgen*), c'est-à-dire des valeurs qui sont telles en vertu d'autres valeurs, et il énonce la loi de motivation axiologique : « Das Grundwerten motiviert das Werten für die abgeleiteten Werte »¹³¹. Ainsi, Husserl insiste sur la légalité propre de la motivation pour chaque sphère d'acte. Il ajoute que de même que cette loi de la conséquence rationnelle ou de la motivation peut lier des croyances avec d'autres actes intellectuels, elle peut aussi lier la sphère intellectuelle avec la sphère émotionnelle, de manière que l'on peut parler d'une joie et d'une tristesse rationnellement motivées : « Wer an einem A nicht-existenziales Gefallen (ein Schön-Werten) hat, der muss sich vernünftigerweise freuen im Fall der Gewissheit, dass dieses 'Schöne' ist ; und er muss trauern im Fall der Gewissheit, dass es nicht ist »¹³².

À la loi de la motivation correspond, du côté du corrélat objectif, la loi des valeurs suivante : « Ist ein W ein Wertes und gilt, dass wenn A ist, auch W ist, so ist mit Rücksicht darauf auch ein A ein Wertes »¹³³. La propriété de valeur de W est transmise à A dans la mesure où son existence est condition de W, de manière qu'A acquiert une valeur dérivée. Dans cette conclusion de valeur (*Wertschluss*), la première prémisse est un fait de valeur (*Werttatsache*), la seconde une situation intellectuelle (*intellektuelle Sachlage*). Husserl insiste sur le caractère axiologique de l'unité de l'évaluation de W constituant la première prémisse et le jugement constituant la deuxième prémisse. Cette unité, dit Husserl, n'est pas le résultat d'un acte intellectuel, mais d'un « *in axiologische Erwägung ziehen* »¹³⁴, où la conviction théorique qui lie W à l'existence d'A acquiert une fonction émotionnelle qui nous motive émotionnellement et non pas intellectuellement. Husserl continue son analyse de cette loi en établissant des lois concernant la valeur dérivée des parties et du tout, et en signalant que la dérivation de la valeur ne peut pas continuer à l'infini, mais que l'on doit arriver aux valeurs fondatrices qui ne dépendent pas d'autres valeurs.

¹³⁰ « Das Wollen des Mittels ist praktisch motiviert durch das Wollen der Prämissen » (*Hua* XXVIII, § 9, p. 70).

¹³¹ *Ibid.*, p. 71.

¹³² *Ibid.*, p. 73.

¹³³ *Ibid.*, § 10, p. 76.

¹³⁴ *Ibid.*

Un deuxième groupe de lois à considérer est constitué par les analogues axiologiques des principes logiques de non-contradiction et du tiers exclu. Scheler les énonce¹³⁵ et se limite, comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, à signaler qu'ils ne sont pas des simples applications des lois logiques, car il s'agit de corrélations entre les essences des valeurs elles-mêmes, indépendamment de leur existence et leur inexistence, et non pas de corrélations entre des propositions. Pour sa part, Husserl s'efforce de montrer la différence avec la sphère logique. Dans son aspect objectif, le principe de non-contradiction pour la sphère axiologique dit : « Ist A ein positiver Wert, so ist es nicht ein negativer Wert. Ist es ein negativer Wert, so ist es nicht ein positiver Wert : auf dieselbe Wertungsart (Wertqualität) bezogen ». Dans son aspect subjectif et normatif : « Gleiche Wertungsmaterie und gleiche Motivationslage vorausgesetzt, gilt es, dass wenn das positive Werten vernünftig ist, das negative derselben Wertungsgattung unvernünftig ist und umgekehrt »¹³⁶. Il faut ici prendre en compte, d'abord, que la matière de l'évaluation doit être la même, de manière à ce qu'il y a un contresens axiologique à se réjouir et, à la fois, s'attrister d'un même contenu ; ensuite, le genre ou la catégorie de l'évaluation doit aussi être la même, c'est-à-dire que le principe vaut lorsque l'on est en face, par exemple, de deux valeurs de souhait et non pas lorsque l'on compare une valeur de souhait (*Wunschwert*) avec une valeur d'agrément (*Gefallenswert*) ; finalement, la situation de motivation doit être la même. Ce dernier point répond au fait que, sur le plan de l'existence, des valeurs peuvent entrer en conflit. Par exemple, étant donné une valeur, tout ce qui exclut son existence est une non-valeur ou une contre-valeur (*Unwert*) ; mais dans une autre situation de motivation, cette valeur négative peut être positive. En conséquence, le principe axiologique de non-contradiction ne vaut que pour des situations de motivations identiques, un élément dont il ne faut pas tenir compte dans le domaine logique.

Une autre particularité de la sphère axiologique apparaît lorsque l'on considère le complément du principe de non-contradiction, à savoir, l'*analogon* axiologique du tiers exclu. La différence avec la région logique consiste en ceci que dans la sphère axiologique existe la possibilité de la neutralité. Tandis que pour toute situation représentable il est possible de prendre une décision concernant son être ou son non-être, on ne peut pas faire la même chose pour toute situation évaluable en ce qui concerne son être-valeur ou son être-non-valeur, parce qu'il est possible qu'elle ne soit susceptible ni d'une évaluation positive ni d'une négative. À

¹³⁵ « Es gehören hierher sodann die Zusammenhänge, das *derselbe* Wert nicht positiv und negativ sein kann, aber jeder nicht negative Wert positiv, jeder nicht positive Wert negativer Wert ist » (GW 2, p. 100). Cf. aussi Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 22, p. 19.

¹³⁶ *Hua* XXVIII, § 11a, p. 81.

titre d'exemple, Husserl dit : « Der Wilde, der in abergläubischer Weise einen Fetisch verehrt, mag etwas werten, was nicht nur <nicht> in der Hinsicht wert ist und nicht nur nicht in dem Sinn positiv wert ist, den er bewusst hat, sondern was überhaupt 'wertlos' ist »¹³⁷. Pour le domaine axiologique, la loi du tiers exclu devient celle du quart exclu, qui dans son aspect objectif, dit : « Ist M eine beliebige Materie, so ist (und immer innerhalb einer beliebigen axiologischen Region) einer der drei Fälle wahr, entweder M ist Materie eines positiven Wertes in sich oder eines negativen oder ist in sich wertfrei »¹³⁸. Ainsi, étant donné les mêmes présupposés axiologiques, les qualités positives et négatives s'excluent, et elles le font toutes les deux avec l'adiaphore. Cette modification de la loi du tiers exclu – dont une compréhension juste doit ne doit pas oublier qu'elle ne vaut à l'intérieure d'une même région axiologique – montre, une fois encore, que Husserl s'occupe des valeurs en se plaçant sur ce que Scheler appelle de l'ordre ontique où la valeur a, comme Scheler le soutient, une signification attributive, car le cas de l'adiaphore, ce que pour Scheler ne serait qu'une abstraction, indique précisément l'indifférence aux valeurs positives et négatives, c'est-à-dire que la chose ou la situation n'admet aucune valeur, qu'elle ne peut pas devenir légitimement porteuse d'une valeur. L'inclusion de l'adiaphore rend évident que la préoccupation de Husserl est de montrer comment on attribue la valeur avec justesse.

Le troisième groupe de lois présenté par Husserl concerne la comparaison des valeurs, comparaison qui n'est possible qu'entre des valeurs du même type. Ce sont des lois qui, comme Brentano l'avait déjà signalé¹³⁹, n'ont pas leur analogue dans la sphère théorique. Elles comportent des références au rang des valeurs et, partant, sont encadrées dans les phénomènes de la préférence à partir desquels Brentano explique le concept du « meilleur ». La première loi considérée par Husserl est celle de l'accroissement de valeur concernant les relations d'« égal », « plus » et « moins ». Brentano l'avait posée pour le cas, « ...wo wir etwas Gutes und als gut Erkanntes etwas Schlechtem und als schlecht Erkanntem vorziehen »¹⁴⁰. Husserl soutient que la préférence de ce qui est tenu pour bon ou pour meilleur est en elle-même une valeur, mais celle-ci est supprimée si la motivation de ce tenir est fautive¹⁴¹. Ainsi, en son aspect noétique, Husserl reformule la loi brentanienne comme suit :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹³⁸ *Ibid.*, § 11b, p. 88.

¹³⁹ Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 30, p. 25. Brentano s'occupe aussi de ces lois dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern : Francke, 1952, §§ 61-63, pp. 211-217.

¹⁴⁰ Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 31, p. 26.

¹⁴¹ En considérant la loi de la motivation ou de la conséquence, Husserl énonce la loi suivante : « Die Vernünftigkeit einer Konsequenz erfährt eine Wertsteigerung durch Einsicht in die Vernünftigkeit der

« Es ist vernünftig im Sinne der Konsequenz, ein Für-praktisch-gut-Gehaltenes einem Für-praktisch-schlecht-Gehaltenen vorzuziehen ». De manière correspondante, en son aspect ontique, la loi dit «...dass jedes an und für sich betrachtet praktisch Gute praktisch besser ist als jedes an sich praktisch Schlechte »¹⁴².

Une autre loi de Brentano reprise par Husserl est celle qui vaut pour le cas « ...wo wir die Existenz eines als gut Erkannten seiner Nichtexistenz vorziehen oder Nichtexistenz eines als schlecht Erkannten seiner Existenz vorziehen »¹⁴³. Husserl l'énonce de la manière suivante : « Ist ein Schönheitswert wertvoller als ein anderer solcher Wert (gleichgültig, wie die Vorzeichen sind), so ist die Existenz des ersteren Wertes wertvoller als die des anderen... »¹⁴⁴, et inversement pour la non-existence. Cette deuxième loi concerne, selon Brentano, une série de cas, tel que celui « ...wo wir ein Gutes rein für sich dem gleichen Guten mit Beimischung von Schlechtem, dagegen ein Schlechtes mit Beimischung von Gutem diesem selben Schlechten rein für sich vorziehen »¹⁴⁵. Husserl préfère décomposer cette loi en trois lois portant sur la coexistence de biens et des maux : 1) « Die Existenz eines Guten allein ist besser als *zugleich* die Existenz dieses Guten und dazu die eines Übels » ; 2) « Die Existenz zweier beliebiger Güter zusammen ist besser als die Existenz eines von ihnen allein » ; 3) « Die Existenz eines Guten und eines Übels zugleich ist besser als die des Übels allein »¹⁴⁶. À ces lois de l'addition axiologique appartiennent aussi celles qui considèrent l'adiaphore (par exemple, « ...dass eine beliebige Summe ihren Wert gleich erhält, wenn irgendwelche Glieder durch Adiaphora 'vermehrt' werden »¹⁴⁷) et celles qui incluent les conséquences que les biens et les maux peuvent entraîner (par exemple, « Ist G ein Existenzialwert und ist Fg eine gute existenziale Folge desselben, so erhöht dies den Wert von G »¹⁴⁸).

Tel que Brentano, Husserl propose des lois concernant les relations entre le tout de la valeur (*Wertganzes*) et les valeurs des parties ou les composantes de la valeur (*Wertkomponente*). Mais il considère avoir amélioré les lois brentaniennes en distinguant les tous dont la valeur relève d'une *somme* de valeurs et ceux dont la valeur relève d'une *production* de valeurs. À ce

Prämissen. Sie erfährt nicht nur eine Minderung, sondern eine Entwertung durch die Einsicht, dass die Prämissen ihre Wertprädikate umkehren müssen » (Hua XXVIII, § 12a, p. 92).

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 31, p. 26.

¹⁴⁴ Hua XXVIII, § 12a, p. 93.

¹⁴⁵ Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 31, p. 27.

¹⁴⁶ Hua XXVIII, § 12a, p. 93. Pour une autre formulation de la loi d'addition, cf. Hua XXVII, p. 31.

¹⁴⁷ Hua XXVIII, § 12a, p. 93.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 94.

propos, il faut parler de la valeur en deux sens. D'abord, la partie peut avoir de la valeur en elle-même, indépendamment de son être partie du tout, ce qui implique que la composante axiologique se transpose au tout et que la modification de la partie modifie la valeur du tout. Ensuite, le tout peut avoir des parties qui n'ont pas de valeur en elles-mêmes, mais qui, dans la mesure où elles sont des conditions pour la constitution des parties de valeur et de la valeur du tout, ont une « valeur de conséquence »¹⁴⁹. À partir de là, Husserl considère deux types de rapports entre le tout et les parties. Dans le premier, la valeur du tout résulte de l'addition des valeurs de ses composantes ; dans le second, l'influence et l'action mutuelle des valeurs des parties s'unifient dans une nouvelle valeur, celle-ci n'étant pas composée, mais produite. C'est le cas, par exemple, de la valeur d'une harmonie de sons ou de couleurs.

Finalement, Husserl reprend les lois brentaniennes qui prennent en compte l'extension temporelle et l'intensité des valeurs. En ce qui concerne l'extension temporelle, Husserl est d'accord avec Brentano pour traiter l'extension temporelle des biens et des maux comme une somme de valeurs partielles correspondantes aux parties du temps¹⁵⁰. Si l'on imagine que la valeur positive de l'existence d'une personnalité ne change pas tout au long d'un temps déterminé, alors, l'extension temporelle ayant doublé, la valeur aussi sera double. En ce qui concerne l'intensité des valeurs, Brentano soutient qu'il y a un non-sens à affirmer que le plaisir intense motivé par une valeur est composé de plaisirs moins intenses¹⁵¹. Pourtant, il dit que si deux plaisirs ou deux joies sont égales, mais que l'une est plus intense que l'autre, alors la préférence pour la première est juste¹⁵². Pour sa part, Husserl soutient que les grades d'intensité ne sont pas comme les grandeurs temporelles ; pourtant, ils jouent un rôle analogue à celui de l'extension temporelle. On peut donc dire que si l'intensité de la propriété du bien qui fonde sa valeur augmente, la valeur lui appartenant augmente ainsi que la valeur du tout.

¹⁴⁹ *Ibid.*, § 12b, p. 95.

¹⁵⁰ « Also wenn wir symbolisch zwei Zeitdauern mit t_1 und t_2 bezeichnen und es ist $t_1 > t_2$, so ist das auf die Zeitdauer t_1 erstreckte Gut G_{t1} größer als das auf die Dauer t_2 bezogene G_{t2} . Wir können dann auch sagen : $G_{nt} = n G_t$, nämlich an sich betrachtet, wenn sonst nichts in Werterwägung kommt, ist ein auf die n-fache Zeit erstrecktes Gutes in der Existenz n-mal so wert <als> das auf die einfache Zeit erstreckte und wohl auch gleichwertig mit n gleichen Gütern koexistierend in einer summatorischen Einheit, die sämtlich auf die einfache Dauer erstreckt wären » (*ibid.*, pp. 97-98). Comme nous le verrons, Scheler considère aussi la durée de la valeur, mais il signale qu'elle ne pas le critère fondamental de la hiérarchie des valeurs.

¹⁵¹ Cf. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 33, pp. 29-30.

¹⁵² *Ibid.*, § 31, p. 28.

Nous voudrions terminer cette présentation des lois axiologiques formelles en signalant que l'une des remarques finales de Husserl consiste en affirmer que ce « calcul » des valeurs – il parle de comparaison, ou bien de pondération de la valeur (*Wertabwägung*) – se réalise dans les actes de la préférence et de la subordination, c'est-à-dire, dans des actes émotionnels et non pas dans les actes intellectuels¹⁵³. Scheler ne serait pas d'accord avec cette remarque, parce que déjà vis-à-vis de la loi de la somme des valeurs de Brentano, il soutient qu'elle ne constitue pas un principe axiologique vrai et autonome, mais seulement une application d'un principe arithmétique aux choses de valeur, à vrai dire, à leurs symboles¹⁵⁴. Ainsi, Scheler critique la simple application du théorique à la sphère axiologique quand il s'agit de la loi de la somme de valeurs, mais non pas quand il s'agit des analogues axiologiques du principe de non-contradiction et du tiers exclu qu'il défend au contraire.

8.2 La hiérarchie des valeurs

L'une des idées les plus importantes de l'éthique phénoménologique est celle de la hiérarchie des valeurs. On ne pense pas tellement à l'ordre même proposé par nos auteurs, ordre qui peut être objet de critique¹⁵⁵, mais à l'idée d'une échelle où les valeurs se rangent selon leur supériorité et leur infériorité, car, si les valeurs sont, dans la pratique, des motifs de nos actes intentionnels et de notre agir quotidien, on a besoin de privilégier certaines valeurs. Il est clair que l'on ne peut pas vivre en considérant tout de la même importance. La question est donc

¹⁵³ *Hua* XXVIII, § 12b, p. 100.

¹⁵⁴ GW 2, pp. 104-105, note 3. Remarquons que l'une des raisons sur laquelle repose le refus de Scheler de la loi de la somme des valeurs de Brentano (« Keinesfalls aber wird ein Wert 'höher' wie ein anderer, weil er eine Summe von 'Werten' darstellt. Gerade das ist für den Gegensatz 'höher' und 'niedriger' charakteristisch, dass auch eine unendliche Größe z.B. des Angenehmen (oder Unangenehmen) niemals irgendeine Größe z.B. des Edlen (oder Gemeinen) oder des geistigen Wertes (etwa einer Erkenntnis) ergibt ») ne peut pas valoir pour la reprise husserlienne de cette loi, car, comme nous l'avons signalé, avant de présenter ses lois de l'accroissement de la valeur, Husserl signale qu'elles ne valent qu'à l'intérieur d'un même type de valeur. D'ailleurs, nous avons mentionné que Brentano fait une remarque semblable par rapport à la loi de l'intensité de la valeur. Il l'illustre de la manière suivante : « Wie lächerlich aber würde sich einer erst machen, wenn er behauptete, seine Lust beim Rauchen einer guten Zigarre, 127mal oder auch 1077mal zu sich selbst addiert, gebe genau das Maß der Lust, welche er beim Anblick einer Raphaelischen Madonna in sich erfahre » (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., § 33, p. 30).

¹⁵⁵ Scheler même change l'ordre de la hiérarchie. En 1909, les valeurs d'utilité constituaient une espèce axiologique propre et les valeurs religieuses appartenaient aux valeurs spirituelles, tandis que dans le *Formalisme* les valeurs d'utilité n'ont plus leur indépendance et les valeurs religieuses l'acquièrent vis-à-vis des valeurs spirituelles. À propos de ce changement, cfr. Henckmann, Wolfhart, « Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.), *Person und Wert*, op. cit., pp. 26-27. Ce qui ne change pas est la subordination des valeurs d'utilité aux valeurs vitales. Scheler critique avec force l'inversion de cet ordre dans la morale moderne (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt am M. : Klostermann, 1978, p. 92sq. ; *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke*, vol. 3, Bern : Francke, 1955 ; désormais, GW 3).

celle de « critères » de hiérarchisation. Husserl n'aborde pas cette question. Il parle de la hiérarchie des valeurs, il la présuppose en considérant des valeurs supérieures et inférieures, et l'aborde au moyen de l'établissement des lois formelles de la comparaisons des valeurs que nous venons d'exposer, mais il ne lui donne pas un contenu précis au même niveau de détail que Scheler atteint. Sans discuter les modes de hiérarchisation, Husserl établit l'infériorité des valeurs sensibles, qu'il désigne aussi comme « valeurs hédonistes »¹⁵⁶, par rapport aux valeurs spirituelles. Les valeurs sensibles sont vécues dans la jouissance sensible (*im sinnlichen Genuß*) et ne sont pas toujours liées au même plaisir. Cela change selon les circonstances du sujet ainsi que d'un sujet à l'autre. Pourtant, cela ne leur enlève pas leur objectivité :

« Es gibt also eine gewisse Objektivität auch für sinnliche Werte. Wenn nicht alle Menschen in strenger Allgemeinheit, so haben doch Kreise miteinander verkehrender Menschen bewusstseinsmässig die Fähigkeit, dieselben Werte und Wertgrößen zu erfassen. Sie wissen sich in einer Normalität des Lebens, das im allgemeinen und voraussehbar Bedingungen erfüllt, unter denen Lustwerte in bezug auf sinnliche Gegenständlichkeiten identifiziert und gemessen werden können »¹⁵⁷.

Les valeurs spirituelles, au contraire, ne sont pas conditionnées par les circonstances ni par la normalité ou l'anormalité. « Sondern wer immer über die Unterlagen, die gründenden Sachverhalte verfügt und wer die geistigen Motive nachversteht, der kann, wenn er alles intuitiv verwirklicht, und muss den entsprechenden Wert genießend erleben »¹⁵⁸. Exemples des valeurs spirituelles qui reviennent toujours dans les manuscrits de recherche sont celles de la science, de l'art et de l'amour du prochain. Husserl fait aussi référence aux valeurs spirituelles comme « valeurs de l'amour »¹⁵⁹. Cette référence est plus claire si l'on reprend la distinction husserlienne entre les valeurs objectives et les valeurs subjectives ou individuelles. Les valeurs esthétiques de l'art, de la connaissance scientifique et de l'amour du prochain peuvent, d'un côté, être considérées comme des valeurs culturelles et spirituelles objectives, telle que la valeur d'une œuvre d'art. Mais elles peuvent, d'un autre côté, devenir des valeurs individuelles dans une « ...Liebe zu geistigen Werten, berufmäßige Hingabe an eines der großen geistigen Wertgebiete und geistigen Wirkungsgebiete »¹⁶⁰. En ce sens et dans la perspective husserlienne, on peut aussi les considérer comme des valeurs personnelles, distinctes de valeurs des choses (*Sachwerte*) en tant que valeurs hédonistes, pourvu que notre

¹⁵⁶ Ms. E III 9, 40a. Cf. Hua XXXVII, annexe XI, pp. 338-339.

¹⁵⁷ Ms. B I 21, III, p. 28.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Ms. E III 9, 40a.

¹⁶⁰ Ms. B I 21, II, p. 25.

orientation vers elles soit une réponse à un appel supérieur – qui est, pour Husserl, l'appel de l'amour – qui devient une vocation :

« 'Sich zur Zerstreuung' mit Wissenschaft beschäftigen, Wissenschaft genießen, ist eine Zueignung von Werten ohne höheren Ruf, ebenso wer als Ästhet ohne Beruf sich immerfort mit Schönerem befassen [kann]. Wer ohne Aufgabe bald mit Kunst, bald mit Wissenschaft, bald mit Wohltätigkeitsveranstaltungen sich beschäftigt, der eignet sich immerzu Werte zu, aber keine personalen Werte »¹⁶¹.

À la différence de Husserl, Scheler s'occupe intensivement de la question de la hiérarchisation des valeurs. Il présente et examine trois modes de hiérarchisation. Le premier est, en réalité, un groupe de critères que Scheler discute¹⁶² ; le deuxième établit l'ordre des valeurs selon leurs porteurs essentiels, et le troisième ordonne les valeurs à partir de leurs modalités ultimes et irréductibles. Le premier critère que Scheler met en question est celui selon lequel il faut préférer les biens durables aux bien passagers. Scheler ne l'accepte pas, d'abord, parce que l'on parle de biens et non pas de valeurs et, ensuite, parce que l'on comprend la durée comme le temps objectif sur lequel s'étend l'existence des porteurs des valeurs. Pour Scheler, la durée de l'existence des valeurs est indépendante de celle des porteurs et elle est saisie dans le sentir de la valeur correspondante, c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre des phénomènes intuitifs¹⁶³. Ainsi, il appartient à l'essence de la valeur de l'agréable sensible d'être donnée comme variable et fugace, tandis que la valeur de la connaissance est donnée comme durable. En tout cas, le critère devrait dire que les valeurs qui sont au sommet de l'échelle sont « éternelles » et données en tant que telles, alors que les inférieurs sont données en tant que fugaces. Comme nous pouvons l'observer, ce critère reformulé par Scheler n'a rien à voir avec la loi de l'extension temporelle des valeurs que Brentano et Husserl comprennent comme une addition des valeurs.

En deuxième lieu, on soutient que les valeurs sont d'autant plus élevées qu'elles sont moins divisibles par leur partage entre des individus. Ainsi, par exemple, en tant qu'« indivisibles », les valeurs de la connaissance et du beau sont communicables à l'infini et elles peuvent être senties par une multitude de personnes sans que pour autant leurs porteurs soient divisés. La valeur de l'agréable d'ordre sensoriel, au contraire, seul peut être sentie par plusieurs

¹⁶¹ Ms. A V 21, 121b.

¹⁶² GW 2, pp. 107-117.

¹⁶³ La durée est, d'après Scheler, « ...ein *absolutes* und *qualitatives* Zeitphänomen, das durchaus nicht nur das Fehlen einer 'Sukzession' darstellt, sondern ein ebenso *positiver* Modus ist, wie Inhalte die Zeit erfüllen, wie die Sukzession » (GW 2, p. 108).

personnes si ses porteurs sont divisibles. Tandis que les premières créent des liens entre les personnes, celle-ci les sépare¹⁶⁴.

En troisième lieu, Scheler reprend pour les valeurs l'idée de la fondation phénoménologique, c'est-à-dire qu'une valeur fonde une autre si celle-ci ne peut être donnée qu'une fois la première donnée, la valeur fondatrice étant la supérieure. Dans la mesure où la valeur de l'utile est donnée comme moyen de la valeur de l'agréable, celle-ci fonde celle-là. À son tour, la valeur de l'agréable se fonde sur une valeur vitale positive comme celle de la santé. Les valeurs vitales sont, d'une part, autonomes à l'égard de valeurs telles que celles de la connaissance et de la beauté ; elles sont indépendantes des valeurs spirituelles. Mais, d'autre part, elles sont fondées sur ces dernières, car, en tant que porteuse de valeurs supérieures aux valeurs vitales elles-mêmes, la vie acquiert des valeurs qui ne sont plus conditionnées par elle et qui peuvent être seulement saisies par des actes spirituels.

En quatrième lieu, on soutient que le rang de la valeur dépend de la profondeur de la satisfaction que l'on éprouve quand on la sent. La satisfaction est, d'après Scheler, le vécu du remplissement (*Erfüllunserlebnis*) d'une intention visant une valeur. Elle peut avoir de degrés, être pleine ou nous motiver à viser d'autres valeurs. Ces degrés doivent être distingués de la profondeur de la satisfaction. Celle-ci sera plus profonde si son sentir est indépendant du sentir d'autres valeurs et de la satisfaction qui suit son appréhension. Ainsi, si l'on n'est pas satisfait au niveau des valeurs spirituelles, les valeurs inférieures, comme celles de la jouissance, ne pourront pas nous satisfaire ; au contraire, on les cherchera avec anxiété sans jamais être satisfait. En ce sens, le hédonisme pratique révèle, pour Scheler, une insatisfaction au niveau des valeurs supérieures. Certes, les valeurs supérieures donnent une satisfaction plus profonde – reconnaît Scheler – et, à chaque niveau de la hiérarchie, la recherche de plaisir est inversement proportionnelle à la profondeur de la satisfaction ; mais cela ne reflète pas le sens le plus important de la hiérarchie axiologique.

Selon Scheler, tous les critères précédents se fondent sur la relativité des valeurs, ou bien sur le rapport des valeurs aux valeurs absolues. Il y va de soi que Scheler ne comprend pas ici la relativité au sens de l'opposé à l'objectivité. Dans leur être, les valeurs sont relatives dans la

¹⁶⁴ Husserl considère ce conflit pour les valeurs de choses : « Die Sachwerte kann Jeder genießen (in der normalen Gemeinschaft). Aber ein großer Teil derselben ist von einer Art, dass der Genuss des Einen Andere vom Genusse ausschließt, und dass das In-Herrschaft-haben und Bereitschaft zu möglichem Genuss nur für Einen oder Einige möglich ist » (Ms. B 1 21, III, p. 25).

mesure où elles n'existent que pour les êtres capables de les vivre au moyen des actes et fonctions émotionnelles. Ainsi, la valeur de l'agréable est relative aux êtres capables d'un sentir sensoriel et les valeurs vitales, comme le noble et le commun, sont relatives aux êtres vivants. Les valeurs absolues, au contraire, sont indépendantes de l'essence de la sensibilité et de celle de la vie, et elles n'existent que pour les êtres capables d'un sentir pur, de la préférence, de l'amour ; tel est, par exemple, le cas des valeurs éthiques. Cela implique aussi qu'avec ces actes intentionnels, on ne peut pas sentir les valeurs d'ordre sensoriel ni les valeurs vitales, mais on peut sentir la valeur de l'expérience de telles valeurs. Ainsi, une personne aveugle peut sentir la valeur du fait de vivre la beauté d'une combinaison de couleurs qui s'offre au regard des autres, mais elle n'éprouve pas elle-même cette valeur. Les actes émotionnels de l'esprit permettent donc, d'après Scheler, une compréhension émotionnelle des valeurs qui se donnent dans les sentiments sensibles : « Im *reinen* Fühlen vermögen wir – ohne die sinnlichen Gefühlsfunktionen, durch die wir selbst (oder andere) Angenehmes genießen, zu vollziehen – das Fühlen dieser Werte wohl noch (und zwar gefühlsmäßig) zu 'verstehen' ; aber wir vermögen sie nicht *selbst* zu fühlen »¹⁶⁵. L'être relatif et l'être absolu des valeurs sont saisis dans le sentir même. Les valeurs supérieures, telles que celles de la connaissance et de la beauté, sont senties en tant que « moins relatives » et plus proches des valeurs absolues. La durée, le partage, la profondeur de la satisfaction sont une confirmation de ce principe de la supériorité des valeurs.

Comme nous l'avons annoncé, un autre mode de hiérarchisation des valeurs considéré par Scheler est celui qui les ordonne *a priori* selon les porteurs correspondants à leur essence. Scheler se limite à exposer cette classification. Nous allons suivre son exposé¹⁶⁶ et nous nous arrêterons là où il touche des thèmes que nous reprendrons dans les chapitres suivants et là où la comparaison avec Husserl s'impose. En premier lieu, Scheler signale la supériorité des valeurs de personne – celles de la personne même et celles de vertu – par rapport aux valeurs de chose, c'est-à-dire des biens – matériels, vitaux et spirituels ou culturels. Concernant cette supériorité, nous croyons que Husserl et Scheler sont d'accord dans un sens, mais en désaccord dans un autre. Cette mise en parallèle nous permettra rappeler l'un des points décisifs de notre thèse et de la comparaison entre ces deux versions de l'éthique phénoménologique. Nous voudrions montrer que, dans son éthique tardive, Husserl rejoint Scheler dans son personnalisme éthique. Contentons-nous pour l'instant de signaler que tout

¹⁶⁵ GW 2, p. 115.

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 117-121.

comme Scheler, il distingue la valeur de personne de la valeur de chose et renvoie celle-ci à celle-là : « Spezifisch persönliche Werte. Alle Werte sind Werte für Personen und alle betreffen insofern Objekte, als das, was Wert hat, für diese Personen etwas in der Welt Seiendes ist »¹⁶⁷. Mais cela ne vaut pas seulement pour les valeurs de chose : « Alles Handeln, alles Abzwecken ist auf Werte bezogen und zuletzt, sofern es absolutes Handeln ist, auf absolute Werte, das sind Werte von Personen und für Personen. Schließlich hat alles überhaupt nur Wert in bezug auf Personen und absoluten Wert mit Beziehung auf ihr absolutes Sollen »¹⁶⁸. Ces valeurs absolues sont des valeurs éthiques, à propos desquelles Scheler affirme qu'elles appartiennent, par essence, aux personnes : « So können sittlich gut und böse nur sein (ursprünglich) *Personen*, und alles andere nur *im Hinsehen auf Personen* ; so vermittelt das 'Hinsehen' auch sein mag (...) Auch Willensakte und Handlungen sind nur gut oder böse, soweit in ihnen tätige *Personen* miterfasst werden »¹⁶⁹.

Mais, dans un autre côté, nos auteurs sont en désaccord sur le statut de supériorité de la personne ; en ce sens, on pourrait affirmer que le « personnalisme » de l'éthique husserlienne est moins radical dans la mesure où la personne peut avoir aussi valeur de chose, ce que Scheler n'accepte pas¹⁷⁰ :

« Wo immer die Gleichheit Gleichwertigkeit bestimmt, haben wir Sachwerte. Auch Personen, die gewertet werden in einer Weise der Gleichwertung und entsprechend höhere und niedere Wertung, z.B. als Arbeitskraft nach ihrer (quantitativ messbaren) Arbeitsleistung, ob nun die Messung ihre Körperkraft betrifft oder psychometrisch ihre Arbeitsfähigkeit in einem technischen Betrieb, oder auch bewertet nach ihrer empirisch festgestellten durchschnittlichen Leistung an Arbeitsergebnissen (Stückzahl), auch so gewertete Personen sind Sachwerte »¹⁷¹.

Cependant, nous verrons que Husserl lui-même signalera que cette considération des personnes en tant que biens ne peut pas être le dernier mot en éthique. La raison qu'il en donne est une distinction entre l'axiologie et l'éthique, distinction que l'on ne trouve pas chez Scheler. Nous nous limitons ici à rappeler que l'attitude éthique implique l'institution d'un moi éthique décidé à mener une « vie éthique ». En ce sens, Husserl distingue deux types d'actes éthiques ou moraux :

¹⁶⁷ Ms. E III 9, 31a.

¹⁶⁸ Ms. A V 21, 14b.

¹⁶⁹ GW 2, p. 103.

¹⁷⁰ « Niemals andererseits kann z.B. eine Person 'angenehm' sein oder 'nützlich'. Diese Werte sind vielmehr wesentlich Ding- und Ereigniswerte. Und umgekehrt : Sittlich gute und böse Dinge und Ereignisse gibt es nicht » (*ibid.*).

¹⁷¹ Ms. E III 9, 31b.

« 1) die Moralität ursprünglich stiftenden *Akte*, d.i. die das moralische Ich selbst und als solches schöpferisch konstituierenden und in der Wiederholung es selbst bekräftigenden, ihm damit neue Lebenskraft verleihenden Akte ; 2) für das als moralisch durch sich selbst gesetzte Ich sind damit Akte vorgezeichnet als moralisch, die dann im unreflektierten moralischen Leben, in einer dieser Vorzeichnung entsprechenden Weise mit dem habituellen Stempel der Moralität verlaufen, so wie das sich in ihnen betätigende Ich selbst sich in habitueller Weise als moralisches ‘weiss’. Diese Akte sind *die eigentlichen Tugendakte*, wobei die Rede von Tugend auf eine gewisse Typik solcher Akte verweist, auf gewisse typisch zu umgrenzende Tugenden »¹⁷².

Pour une raison que nous aborderons à propos de valeurs éthiques, Scheler n’accepterait pas le premier point signalé par Husserl. En ce qui concerne le deuxième point, malgré l’accord sur le caractère individuellement personnel de la vertu, Scheler oppose la vertu à l’habitude et comprend celle-là en tant que « ...une vivante et joyeuse *consciente de pouvoir et de puissance* en vue de vouloir et de faire quelque chose qui soit juste et bon tant *en soi* et que pour *notre* individu ; donc comme une consciente de puissance qui émane librement de notre propre être... »¹⁷³.

Mais revenons à la hiérarchie de valeurs selon leurs porteurs essentiels. Scheler présente, en deuxième lieu, les valeurs propres (*Eigenwerte*) et les valeurs d’autrui (*Fremdwerte*), et il affirme qu’elles possèdent le même niveau hiérarchique. Dans le chapitre suivant, nous examinerons comment on saisit cette égalité de valeur au moyen du co-sentir (*Mitfühlen*). En troisième lieu, Scheler soutient la supériorité des valeurs des actes – tant intellectuels qu’émotionnels et volitifs – par rapport aux valeurs des fonctions – l’audition par exemple –, et de ces deux par rapport aux valeurs des réactions de réponse (*Anwortsreaktion*) aux choses ou aux êtres humains. Remarquons les exemples que Scheler donne de ces porteurs de valeurs. Parmi les actes, il n’inclut pas le sentir pur et, plutôt, il signale comme fonction le sentir tout simple¹⁷⁴. En plus, en tant que réactions de réponse, il inclut le co-sentir. En quatrième lieu, Scheler signale les valeurs d’état d’esprit (*Gesinnungswerte*), de l’action (*Handlungswerte*) et du succès (*Erfolgswerte*), lesquelles ont comme intermédiaires le propos, la décision, l’exécution, etc. À la différence des dernières valeurs, les deux premières sont des valeurs éthiques. En cinquième lieu, les valeurs des vécus intentionnels sont supérieures aux valeurs des vécus d’état ou de situation (*zuständliche Erlebnisse*). En sixième lieu, Scheler

¹⁷² Hua XXXVII, § 34, pp. 163-164.

¹⁷³ « Pour une réhabilitation de la vertu », trad. de Philibert Secrétan, in : *Six essais de philosophie et de religion*, Fribourg, Suisse : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996, p. 31 ; « Zur Rehabilitierung der Tugend », in : *GW* 3, p. 14.

¹⁷⁴ Sur la distinction entre fonction et acte, cf. *infra*, chapitre IV, section 11.

présente les valeurs concernant les relations interpersonnelles ou, pour employer le terme de Scheler, la « communauté », comprise en tant que totalité vécue par tous ses membres. Il y mentionne trois porteurs de valeurs des liaisons personnelles : d'abord, les personnes elles-mêmes, ayant ici la valeur de fondement ; ensuite, les formes de liaison, telles que l'amitié, le mariage, etc., et finalement, la relation vécue des personnes dans ces formes de liaison. En septième lieu, Scheler considère les valeurs individuelles et collectives. Les termes « individuel » et « collectif » ne doivent pas être compris au sens courant. Les valeurs collectives sont, chez Scheler, des valeurs de société (*Gesellschaftswerte*). La société est comprise comme « ...eine nur faktisch bestehende, (mehr oder weniger) künstliche und gedachte Einheit bloß objektiv aufeinanderwirkender Elemente... »¹⁷⁵. Les valeurs individuelles sont celles qui appartiennent à ma personnalité, mais aussi celles m'appartenant en tant que membre d'une communauté qui, face aux collectifs, est un individu (tels qu'un couple, une famille, un peuple, etc.). Parmi les exemples de valeurs collectives, Scheler inclut celle du métier. Avec cela, Scheler marque une différence vis-à-vis de Husserl, pour qui le métier est plutôt en rapport à la communauté (connu est l'exemple de la communauté des scientifiques) et sa valeur peut être une valeur d'amour s'il répond à une vocation. Mais Scheler marque aussi une différence à l'égard du rapport entre le métier et la détermination individuelle que, comme nous l'avons signalé dans la section précédente, il établit en 1916 dans le texte intitulé *Ordo amoris*, bien que dans ce texte il signale qu'il emploie le mot dans son sens strict. Finalement, Scheler distingue les valeurs-en-soi (*Selbstwerte*) et les valeurs consécutives. Les premières sont indépendantes d'autres valeurs, alors que dans l'intuition des secondes – par exemple, les valeurs techniques, comme l'utile, et des symboles, – est impliquée, par essence, une référence à d'autres valeurs. Bien que de manière générale ce couple de valeurs corresponde chez Husserl aux valeurs fondatrices et les valeurs dérivées, ou bien aux valeurs de fin (*Endwerte*) et de moyen (*Mittelwerte*)¹⁷⁶, il faut considérer l'avertissement que Scheler fait concernant la distinction entre les valeurs consécutives et les valeurs de moyens (*Werte von Mitteln*). Selon Scheler, ce que l'on appelle « la valeur de moyen » n'est pas en corrélation essentielle avec quelque chose qui, par essence, est un porteur axiologique, mais c'est dans un acte de la pensée et du jugement que nous l'attribuons aux choses qui peuvent faire devenir des porteurs. Les valeurs consécutives, au contraire, sont données intuitivement en tant que telles. C'est, par exemple, le cas de la valeur d'un outil.

¹⁷⁵ GW 2, p. 120.

¹⁷⁶ *Hua* XXVIII, § 9, p. 71.

Le dernier et le plus fondamental mode de hiérarchisation des valeurs est celui qui ordonne les niveaux à partir des qualités ou des modalités de valeur. Comme nous le verrons, la hiérarchisation précédente s'applique aux quatre modalités que Scheler distingue. Cette hiérarchie est purement matérielle parce qu'elle range les qualités axiologiques par elles-mêmes et non pas à partir de leurs porteurs essentiels ou de critères externes appliqués aux valeurs. Nous allons la présenter sans trop y nous attarder parce qu'elle est bien connue. Mais signalons d'abord que Scheler avertit qu'il ne va pas la fonder, mais seulement l'exposer en tant qu'exemple d'une hiérarchisation apriorique des valeurs. La première modalité est constituée par la série des valeurs de l'agréable et du désagréable. Elles sont saisies – et ce n'est que dans ce troisième mode de hiérarchisation que Scheler est plus explicite concernant le sentir – par le sentir sensible (*sinnliches Fühlen*), tel que le jouir (*Genießen*) et le souffrir (*Erleiden*), et ont le plaisir et la douleur sensibles en tant qu'états émotionnels. Relative à l'essence d'une nature sensible, cette modalité de valeurs a comme principe la préférence de l'agréable au désagréable. Scheler insiste sur l'objectivité des valeurs lorsqu'il affirme que, malgré le fait qu'une même chose peut être agréable, par exemple, pour un individu, mais désagréable pour un autre¹⁷⁷, la différence entre ces valeurs est absolue. C'est important de retenir que ce principe de la préférence est, d'après Scheler, une loi de la compréhension des manifestations de la vie d'autres êtres ainsi que des appréciations axiologiques historiques. On présuppose donc que tout le monde préfère l'agréable au désagréable et si on trouve un cas où cela n'arrive pas, on le considère comme une perversion. Supérieures aux valeurs de la modalité précédente, le noble et le commun sont les valeurs vitales. Elles constituent aussi des valeurs en soi. Subordonnée à celles-ci, la valeur du bien-être est une valeur consécutive. Le corrélat subjectif de cette série axiologique est le *sentir vital*. Comme états émotionnels, on y trouve le sentiment de santé, de maladie, de vieillesse, etc. ; comme réactions de réponse émotionnelles, le contentement et le mécontentement ; comme réactions impulsives, le courage, l'angoisse, la colère, etc. La troisième modalité est constituée par les valeurs spirituelles qui peuvent exiger de nous de sacrifier les valeurs des modalités précédentes. Les trois types principaux de valeurs spirituelles sont les valeurs esthétiques, les valeurs du juste (*Rechte*) et de l'injuste (*Unrechte*) – que Scheler distingue du correct (*Richtig*) et de l'incorrect (*Unrichtig*), c'est-à-dire ce qui est conforme à une loi ou de ce qui ne l'est pas –, et la valeur de la connaissance de la vérité que la philosophie réalise. Par rapport à ces dernières, celles de la science sont des valeurs consécutives. Du côté des corrélats subjectifs, Scheler

¹⁷⁷ À propos de cet exemple, il faut signaler qu'il s'agit ici, d'après Scheler, d'une relativité des valeurs référée aux biens et non pas d'une relativité de l'être des valeurs (GW 2, p. 115).

place les « Funktionen des *geistigen* Fühlens und Akte des *geistigen* Vorziehens und Liebens und Hassens »¹⁷⁸, distinctes des fonctions et des actes vitaux qui portent les mêmes noms. En tant qu'états émotionnels, Scheler donne comme exemple les sentiments spirituels de la joie (*Freude*) et le chagrin (*Trauer*), et comme réactions de réponse il cite la sympathie spirituelle (*geistige Sympathie*) à la base de l'amitié, l'approuver (*Billigen*) et le désapprouver (*Mißbilligen*), l'agrément (*Gefallen*) et le désagrément (*Mißfallen*). Finalement, les valeurs supérieures sont celles du sacré (*Heiligen*) et du profane (*Unheiligen*), dont Scheler affirme que toutes les autres valeurs sont données en tant que leurs symboles. Comme les autres modalités axiologiques, celle-ci est indépendante de ce qui a été considéré sacré et profane tout au long de l'histoire. Du côté du corrélat subjectif, Scheler indique la béatitude et le désespoir en tant qu'états (*Zustände*) émotionnels ; la foi, l'incroyance, la vénération, etc. en tant que réactions de réponse, et l'amour en tant qu'acte fondateur. La valeur de personne est donc la valeur en soi de cette modalité axiologique. Et ici la personne de Dieu occupe une place fondamentale :

« Alle möglichen Werte aber sind 'fundiert' auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden 'Welt der Werte'. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie 'in' ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen »¹⁷⁹.

Une fois les quatre modalités axiologiques posées, la question incontournable devient celle de la place des valeurs éthiques, dont l'essence exige, dit Scheler, d'être reconnues par tous¹⁸⁰. Pourquoi Scheler ne range-t-il pas les valeurs éthiques dans sa hiérarchie ? Seraient-ce des valeurs spirituelles ? La réponse à cette question est à trouver en ce qu'elles ont de particulier, et principalement le fait qu'originellement le porteur du bon et du méchant est l'être de la personne et, secondairement, ses actes. Mais plus spécifiquement, la particularité des valeurs éthiques consiste en leur relation avec les valeurs non-éthiques, relation qui conditionne leur existence effective. D'après Scheler, les valeurs du bon et du méchant entrent au plan de l'existence à partir de la réalisation des valeurs non-éthiques, réalisation qui suit les actes de préférence et de subordination :

« Der Wert 'gut' – im absoluten Sinne – ist dann derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der *Realisierung* desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der *höchste* ist ; der Wert 'böse' – im absolute Sinne – aber derjenige, der am Akte der Realisierung

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 185.

des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines – vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen – *höheren* resp. niedrigeren Wertes gerichtet ist »¹⁸¹.

Scheler ajoute que le bon est la valeur qui est rattachée à l'acte qui réalise la valeur positive et que le méchant est rattaché à la réalisation de la valeur négative. Il croit que l'éthique matérielle doit déterminer les actes éthiques en se fondant sur la hiérarchie des valeurs non-éthiques. Cette tâche s'exprime en trois groupes d'axiomes. Le premier concerne l'existence et la non-existence de la valeur positive et négative selon toutes les combinaisons possibles, comme par exemple « l'existence d'une valeur positive est elle-même une valeur positive »¹⁸². Le deuxième concerne la valeur du bon (ou du méchant) qui, dans la sphère de la volonté, s'attache à la réalisation des valeurs positives (ou négatives) et supérieures (ou inférieures). Le troisième soutient que le critère du bon consiste en l'accord de la valeur visée dans la réalisation avec la valeur préférée ou en opposition avec la valeur subordonnée.

Que les valeurs du bon et du méchant soient en dehors de la hiérarchie est certes, pour Scheler, une question d'*Einsicht*. Mais il s'agit aussi d'adresser une critique à la réduction kantienne du bon et du méchant à la conformité ou la non-conformité à l'impératif catégorique – qui leur enlève leur caractère de phénomènes intuitifs –, et au pharisaïsme consistant en faire le bien pour le bien et accomplir le devoir pour le devoir. C'est en ce contexte qu'il faut comprendre Scheler lorsqu'il soutient que les valeurs éthiques n'apparaissent pas « in » les actes du vouloir, mais « an » eux, « 'auf dem Rücken' dieses Aktes »¹⁸³. Cela nous permet de comprendre aussi pourquoi Scheler n'accepterait pas l'idée husserlienne d'actes qui instituent la moralité, c'est-à-dire l'idée de la personne qui, dans l'exercice de sa liberté, de la possibilité d'autodétermination qui lui est propre, veut configurer sa vie éthique en se sachant *causa sui* de sa moralité. Aux yeux de Scheler,

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸² À propos de ce groupe de quatre axiomes, il faut faire deux remarques. D'abord, Husserl les considère aussi : « Ist etwas ein Schönes, so ist mit Beziehung darauf *eo ipso* seine Existenz ein Gutes. Also wenn W_1 ein besserer Schönheitswert ist als W_2 , so ist die Existenz von W_1 ein besserer Gutwert als der von W_2 » (*Hua* XXVIII, § 18b, p. 130). La même chose vaut pour le souhait et la volonté. Ensuite, ces axiomes réapparaissent dans le *Formalisme* là où Scheler présente les corrélations essentielles formelles des valeurs. Sans la référence bibliographique correspondante, Scheler les présente comme découverts par Brentano (GW 2, p. 100). Nous n'avons pas réussi à les trouver dans *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, ni dans le deuxième tome de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*), ni dans *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Nous nous demandons s'il est possible qu'il s'agisse d'une interprétation libre de la loi brentanienne de la préférence selon laquelle « ...wir die Existenz eines als gut Erkannten seiner Nichtexistenz vorziehen oder Nichtexistenz eines als schlecht Erkannten seiner Existenz vorziehen », que nous avons abordé plus haut.

¹⁸³ GW 2, p. 48.

quiconque qui veut être bon, qui se décide d'agir bien et de mener une vie éthique, n'est qu'un pharisien, qui seulement veut être bon en face de lui-même¹⁸⁴. Selon Scheler, le bon et le méchant ne peuvent pas être directement l'objet de la volonté, parce que par essence elles n'apparaissent que dans la réalisation des valeurs non-éthiques.

Nous avons abordé les relations entre les valeurs à partir des lois axiologiques formelles ainsi que de la hiérarchie matérielle des valeurs. L'acte ayant comme objet intentionnel le niveau hiérarchique des valeurs a été presupposé dans notre présentation. Il s'agit de l'acte de la préférence posé par Brentano et repris par nos auteurs. De manière générale, on s'accorde sur son essence : c'est un acte intentionnel qui saisit la supériorité d'une valeur¹⁸⁵ et qui permet, ainsi, de connaître la hiérarchie des valeurs. Celle-ci n'est donc pas quelque chose de déduit, mais plutôt l'objet d'intuition. Or, il existe un désaccord profond entre les deux philosophes. Pour Husserl il y a une préférence théorique, une préférence émotionnelle et une préférence pratique :

« Die bevorzugende Entscheidung für eine Seinsmöglichkeit ist eine Entscheidung im Glauben. Sie stellt die eine Möglichkeit als die vorzügliche, nämlich in vorzüglichem Sinne vermutliche, als die wahrscheinliche heraus. Die *im Gefühl vollzogene Bevorzugung* stellt den einen der erfüllten Werte als den *gefühlsmäßig vorzüglicheren*, als den *besseren* dar ; endlich, die im Willen vollzogene Bevorzugung stellt den als besser schon bewerteten als den praktisch Vorzüglichen dar ; in ihr ist die eine der praktischen Möglichkeiten nicht nur bewusst als praktisches Gut, so wie die anderen auch, sondern als das *praktisch Beste* und eventuell *Gesollte* »¹⁸⁶.

Scheler aurait formulé plusieurs objections à ce passage. D'abord, pour lui, la préférence est un acte strictement émotionnel, un « Akt der Werterkenntnis »¹⁸⁷. Il s'agit toujours d'une connaissance axiologique, soit des valeurs elles-mêmes, soit des biens – dans le premier cas, c'est une préférence apriorique ; dans le second, une empirique –, de manière à ce que parler de la préférence théorique et pratique est un non-sens. Là où l'on parle de quelque chose

¹⁸⁴ Il faut signaler que Husserl reconnaît que la volonté d'être bon peut entraîner le danger du narcissisme et de ses formes (*Hua* XXXVII, annexe XIII, p. 346). Pourtant, il distingue ce danger de la « félicité authentique » (*echte Seligkeit*) et, de manière semblable à l'idée d'une vie bonne seulement accompagnée de plaisir et non pas consistant en le plaisir, il soutient : « Wäre mit der puren Freude (Liebe zum Wert) keine Resonanz, keine selige 'Stimmung', keine Lust, sondern Leid verknüpft, so wäre doch das Gute gut und notwendig zu erstreben. Also diese Lust, die angenehme Stimmung ist das Ausserwesentliche und trägt ja auch zu dem ganzen Gedankengang nichts bei. Wer daran hängt, das ist der Tadelswerte » (*ibid.*, p. 345).

¹⁸⁵ Dans les leçons d'éthique de Fribourg, Husserl la présente comme suit : « Nun heißt aber das gefühlsmäßig Höhere das *Vorzüglichere*, und offenbar will man gerade mit der Scheidung der niederen und höheren Freuden oder auch Leiden auf Unterschiede einer gewissen Vorzüglichkeit hinaus. Vorzüglichkeit weist aber auf ein Vorziehen, auf einen Akt zurück » (*ibid.*, § 45, p. 230).

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹⁸⁷ GW 2, p. 105.

comme « une préférence dans le vouloir », on confond des actes distincts. Scheler distingue le préférer, le choisir et le vouloir. Le vouloir met en œuvre ce qui a été choisi sur la base de ce qui a été préféré. Ainsi, tandis que chez Husserl, on peut choisir des valeurs et des biens¹⁸⁸, chez Scheler, le choix – qu’il range parmi les « Strebensakte » – est toujours le choix d’une action : « Alle ‘Wahl’ findet zwischen einem Tun und einem anderen Tun statt »¹⁸⁹. En deuxième lieu, d’après Scheler, la préférence n’a pas besoin d’être en présence de plusieurs possibilités ou des plusieurs valeurs, tel que le laisse penser Husserl dans le passage cité. On peut préférer un bien sans penser à un autre ; il suffit, dit Scheler, que la conscience de « pouvoir préférer autrement » accompagne cet acte¹⁹⁰. Quand la préférence est pleinement évidente, on saisit la supériorité d’une valeur par rapport à une autre sans que celle-ci doive être effectivement donnée, elle peut simplement être indiquée dans une « conscience de direction ». En troisième lieu, ce que Husserl dit sur la « préférence émotionnelle » semble en contradiction avec ce que Scheler affirme : le sentir des valeurs est fondé, pour une nécessité d’essence, sur le préférer et le subordonner. Pourquoi Scheler affirme-t-il cette fondation ? La raison est autre nécessité essentielle : il appartient à l’essence des valeurs de se présenter hiérarchisées et la supériorité et infériorité ne peuvent être données que dans le préférer et le subordonner¹⁹¹. Scheler ajoute :

« Es ist also keineswegs so, dass das Fühlen des Wertes oder mehrerer Werte ‘fundierend’ sei für die Vorzugsweise ; als käme das Vorziehen als ein sekundärer Akt ‘hinzu’ zu den primärer Intention des Fühlens erfassten Werten. Vielmehr findet alle *Erweiterung* des Wertbereiches (eines Individuums z.B.) allein ‘im’ Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich ‘gegebenen’ Werte können *sekundär* ‘gefühl’t werden »¹⁹².

Dans ce passage, Scheler comprend la fondation du sentir sur le préférer en attachant, une fois encore, l’ordre de la donation à l’ordre du temps – du *Zugehens*, dont nous l’avons détaché en suivant une remarque de Scheler lui-même¹⁹³. Nous comprenons que dans ce passage Scheler veut souligner le caractère originaire et indépendant du préférer et du subordonner par rapport au sentir. Mais nous nous demandons si cela doit nécessairement entraîner une fondation *temporelle* du sentir sur le préférer. Ne serait-il pas mieux de comprendre le caractère fondateur de la préférence en suivant la fonction que Scheler attribue à l’*éthos*, de manière à

¹⁸⁸ Cf. *infra*, section 9.1.

¹⁸⁹ GW 2, p. 105.

¹⁹⁰ Cf. *infra*, chapitre IV, section 13, note 294, p. 253.

¹⁹¹ GW 2, p. 107.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Cf. *supra*, chapitre I, section 2.

ce que le sentir des valeurs soit orienté par les préférences et les subordinations qui se sont « fonctionnalisées » ? Scheler ne vise-t-il pas cela dans le passage cité quand fait mention de l'extension du domaine axiologique et aussi lorsqu'il conclut : « Die jeweilige *Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt* also die Wertqualitäten, die wir fühlen »¹⁹⁴ ?

Ce sur quoi Husserl et Scheler sont d'accord, c'est le besoin de tenir compte des illusions possibles de la préférence. La distinction entre le simple viser et le remplissement vaut aussi pour le préférer. Ainsi, Husserl affirme « ...dass auch die Bevorzugungen richtig und unrichtig, unklar und einsichtig sein können, dass das vermeinte Bessere ein Schlechteres, das vermeinte Schlechtere in Wahrheit ein Besseres sein kann »¹⁹⁵. Pour sa part, Scheler soutient : « Hierbei kann ein Wert (respektive sein Rang) im Fühlen und Vorziehen in den verschiedensten Graden der *Adäquation* bis zur '*Selbstgegebenheit*' (mit der 'absolute Evidenz' zusammenfällt) gegeben sein »¹⁹⁶. Si Scheler refuse l'identification brentanienne de la valeur supérieure avec la valeur préférable, c'est en raison de la possibilité de l'illusion de la préférence¹⁹⁷. À propos de cette illusion rappelons quelques résultats de la section précédente. On sait que la hiérarchie des valeurs ne peut pas être connue en sa totalité et que pour progresser dans sa connaissance est nécessaire une coopération des *éthè* ; on sait aussi que ce sont les règles de préférence qui changent, tandis que la hiérarchie est objective et invariable. En ce sens, Scheler soutient que l'homme ne peut que reconnaître et se soumettre à l'exigence objective de la hiérarchie des valeurs. Elle est, dit Scheler, ordonnée à l'essence de l'homme, elle est « an sich, aber an sich 'für' den Menschen »¹⁹⁸. Et Scheler ajoute : « Nur darum gibt es ein als richtig und falsch charakterisiertes Lieben, da des Menschen faktische Neigungen und Liebesakte mit der Rangordnung der Liebenswürdigkeiten *übereinstimmen* können und ihr *widerstreiten*... »¹⁹⁹. Cette dernière affirmation nous permet de soutenir que la hiérarchie matérielle des valeurs remplit chez Scheler la fonction que les lois axiologiques formelles remplissent chez Husserl. Selon ce dernier, par exemple, la connaissance du non-être de quelque chose de joyeux motive rationnellement un sujet à supprimer sa joie, et son

¹⁹⁴ GW 2, p. 107.

¹⁹⁵ *Hua* XXXVII, § 45, p. 232.

¹⁹⁶ GW 2, p. 87.

¹⁹⁷ « Gewiss ist die *Summe* von Werten dem einzelnen Wert 'vorzuziehen'. Aber es ist eben irrig, wenn Brentano den höheren Wert dem 'Vorzugswerte' gleichsetzt. Denn das Vorziehen ist wohl (wesenhaft) der *Zugang* zum 'höheren Wert', aber ist doch im einzelnen Falle der 'Täuschung' unterlegen » (*ibid.*, p. 121, note 3, où Scheler affirme l'impossibilité de mesurer les valeurs en tant que qualités pures, mais aussi la possibilité de les mesurer de manière indirecte à partir de leurs porteurs).

¹⁹⁸ GW 10, p. 357.

¹⁹⁹ *Ibid.*

sentir serait pervers et irrationnel s'il continuait à éprouver de la joie au lieu de s'attrister²⁰⁰. Ce thème de l'illusion et la perversion du préférer et du subordonner, mais aussi du sentir, aimer, haïr nous conduit à terminer cette section en posant deux questions. En premier lieu, quel est le rapport entre la hiérarchie axiologique et l'être humain concret qui saisit les valeurs, ou bien : comment la connaissance de la hiérarchie des valeurs se concrétise-t-elle dans la vie personnelle ? Selon ce que nous avons dit, dans la section précédente, sur l'être-essentiel et l'existence effective des valeurs, on pourrait suggérer que la connaissance des valeurs et de leur rang se cristallise dans l'*éthos*. Mais, alors, qu'est-ce qui détermine notre *éthos* ? En deuxième lieu et en rapport à cette dernière question : comment se situent les valeurs individuelles par rapport aux lois axiologiques formelles et à la hiérarchie matérielle des valeurs ?

9. Valeur et devoir

Dans ce sous-chapitre nous aborderons la question du rapport entre la valeur et le devoir, et, partant, celle du passage de l'une à l'autre. La question : pourquoi passe-t-on de la connaissance d'une valeur supérieure ou positive à sa réalisation n'est pas vraiment problématique. On dira : parce que l'on reconnaît sa supériorité ou son caractère positif. Mais pourquoi passe-t-on de la connaissance d'une valeur inférieure ou négative à sa réalisation ? Pourquoi, malgré la connaissance de la supériorité et le caractère positif d'une valeur, ne la réalise-t-on pas ? Est-ce que c'est là que surgit le devoir ? Sur quoi se fonde-t-il ? Est-il nécessaire qu'il prenne la forme d'un impératif catégorique ? Est-ce que l'éthique phénoménologique fondée sur la théorie des valeurs doit être aussi une éthique impérative ? Et finalement, dans le contexte de ces questions, que se passe-t-il avec celle que nous avons posée à la fin de la section précédente, à savoir : qu'en est-il des valeurs personnelles individuelles ? Afin d'éclaircir ces interrogations, nous allons aborder, en premier lieu, les lois formelles qui n'ont pas été traitées dans la section précédente, c'est-à-dire, celles qui concernent la volonté. Pour ce faire, on présentera brièvement les traits essentiels de la volonté selon Husserl. En deuxième lieu, nous examinerons la critique que l'éthique phénoménologique adresse à l'impératif catégorique kantien. En troisième lieu, nous essayerons de comprendre pourquoi, malgré l'accord général sur cette critique, Husserl et Scheler empruntent des chemins différents concernant le devoir et l'impératif catégorique. En

²⁰⁰ *Hua* XXXVII, § 37b, p. 182.

dernier lieu, nous examinerons pourquoi, dans son éthique tardive, Husserl prend distance vis-à-vis de l'impératif qu'il avait adopté à l'époque de Göttingen.

9.1 La volonté et ses lois chez Husserl

Lors de notre présentation de l'idée husserlienne de l'éthique en 1914, nous avons signalé qu'elle comporte une axiologie et une pratique formelle. Du point de vue noétique, la première s'occupe des actes émotionnels, du *Gemüt* ; la seconde, des actes du vouloir. Avant d'exposer la pratique formelle, Husserl dédie toute une section de ses leçons à une analyse statique de la volonté²⁰¹ : il s'agit de fixer l'*eidos* volonté et d'en extraire les lois correspondantes²⁰². Nous allons nous limiter ici aux traits essentiels de la volonté qui sont importants pour leur comparaison avec les traits signalés par Scheler que nous avons abordés à propos du but de la volonté²⁰³.

Un premier point de coïncidence entre Husserl et Scheler est la distinction entre la volonté et le souhait (*Wunsch*). Selon Husserl, le vouloir et le souhaiter se présentent souvent entrelacés, mais le simple souhaiter ne constitue pas un vouloir. Un des aspects qui montrent cette distinction consiste en ceci que les grades avec lesquels quelque chose est souhaité ne coïncident pas nécessairement avec les grades avec lesquels cela est voulu²⁰⁴. En outre, bien que Husserl soutient qu'il serait irrationnel de vouloir quelque chose qui ne porte pas une valeur de souhait (*wünschenswert*) et que, partant, leurs objets soient compatibles, il souligne que cela n'implique pas un souhaiter en tant que fondement de la volonté²⁰⁵, car que quelque

²⁰¹ Sur l'influence de Pfänder à ce propos, cf. Melle, Ullrich, « Husserl's Phenomenology of Willing », in : Hart, James, G. et Lester Embree (éds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, op. cit., pp. 169-192 et Spahn, Christine, op. cit., pp. 86-87.

²⁰² Il faut signaler que Spahn soutient que l'analyse husserlienne du concept d'action se fait du point de vue génétique ou dynamique dans la mesure où l'examen de ce concept se fait dans le cadre de l'extension temporelle du procès de la volonté (*ibid.*, p. 97). Nous ne sommes pas d'accord avec cette interprétation. Parler de temps ne signifie pas nécessairement faire une analyse génétique. On peut bien analyser le temps d'un point de vue statique. En ce sens, Bégout signale : « La variation eidétique, qui est l'une des opérations principales de la méthode statique, repose elle-même sur une description temporelle des données. Ce qui est plutôt nouveau dans l'analyse génétique, c'est que la temporalité y soit mise au jour, non comme simple phénomène ou comme condition phénoménale, mais comme constitutive, comme formatrice de renvois, d'anticipations et d'indications, en un mot comme une *genèse de sens* » (Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, op. cit., p. 54 ; cf. aussi la note 2 de la même page).

²⁰³ Cf. *supra*, chapitre III, section 7, pp. 110-114.

²⁰⁴ « Ein leidenschaftlich Gewünschtes kann ohne energische Willensanspannung gewollt werden, sozusagen in einem schlappen Wollen » (*Hua XXVIII*, § 14, p. 104).

²⁰⁵ Pourtant, comme Melle remarque, Husserl semble avoir des doutes à ce propos (cf. Melle, Ullrich, « Husserl's Phenomenology of Willing », op. cit., pp. 179-180).

chose soit souhaité ou, mieux, souhaitable ne signifie pas qu'il soit actuellement souhaité. Mais la différence la plus importante entre ces deux actes et sur laquelle nos auteurs sont aussi d'accord concerne les modes de donation de leurs corrélats. D'après Husserl, le corrélat du souhait est donné sous la forme « Es möge sein », tandis que dans le cas du vouloir il est donné comme « Es soll sein »²⁰⁶ ; dit autrement, là on vise ce qui est possible et ici ce qui est pratiquement possible, c'est-à-dire, ce qui est l'objet d'un « je peux »²⁰⁷. En ce sens, Husserl soutient que l'on ne peut vouloir que ce dont on a conscience en tant que la fin d'un chemin de la volonté, soit dans la certitude, soit dans la probabilité. Cela signifie que, tel que chez Scheler, pour Husserl, il est un trait essentiel de la volonté que son corrélat soit donné comme quelque chose à réaliser, parce que donné en tant que devoir être (respectivement, non-devoir être) : je veux quelque chose qui n'est pas encore, qui doit être. Aussi pour Husserl, cela n'exclut pas que le corrélat soit déjà conscient comme étant, que la volonté puisse viser quelque chose de déjà réel, ce qui se passe lorsque l'on veut que quelque chose reste tel qu'il l'est²⁰⁸.

Un autre point de coïncidence, que nous connaissons déjà, consiste en ceci que la volonté est fondée sur la représentation ; il ne peut y avoir de vouloir sans la représentation de ce qui est voulu²⁰⁹. Néanmoins, chez Husserl, cela implique essentiellement un rapport au futur, ce que Scheler nie²¹⁰. D'après Husserl, c'est un trait essentiel de la volonté d'être dirigée vers le futur, non pas vers le passé, et vers le réel, non pas vers l'idéal. La volonté implique une croyance de l'être-futur de quelque chose portant une valeur positive. Cette croyance, pourtant, ne constitue pas le fondement du vouloir, c'est-à-dire que ce n'est pas parce que l'on croit en l'être-futur de quelque chose que l'on le veut, mais c'est parce que l'on le veut, qu'on croit qu'il sera. En ce sens, le caractère thétique du vouloir est la position de la réalisation. On ne doit pas le comprendre ici comme un devenir-réel, mais comme un faire-réel

²⁰⁶ *Hua* XXVIII, § 14, p. 105.

²⁰⁷ Tant Husserl que Scheler soutiennent que ce que je dois dépend de ce que je peux : ce que l'on ne peut pas, on ne le doit pas. Mais, comme nous le verrons, Scheler distingue entre le devoir (*Sollen*) et l'obligation (*Pflicht*). Seule celle-ci présuppose le pouvoir (*Können*), tandis que le devoir est aussi originaire que le pouvoir (cf. *GW* 2, pp. 244-245).

²⁰⁸ Remarquons, cependant, que provisoirement Husserl exclut ce cas de son analyse afin d'examiner le rapport entre la volonté et le futur (cf. *Hua* XXVIII, § 14, pp. 105-106).

²⁰⁹ Comme nous l'avons vu, il s'agit chez Scheler de la représentation de la fin aspirée (*erstrebt*). Sur le rapport entre volonté et aspiration chez Husserl, cf. *ibid*, p. 104. Sur la relation du vouloir avec la tendance au sens de la passivité, cf. Melle, Ullrich, « Husserl's Phenomenology of Willing », *op. cit.*, pp. 188-191, qui prend en compte des manuscrits de recherche.

²¹⁰ *GW* 2, p. 52.

(*Verwirklichmachung*). L'intention créatrice, se remplissant dans l'action effective²¹¹, est donc un autre trait essentiel de la volonté.

En ce qui concerne le choix, Husserl, à la différence de Scheler, aborde ce thème dans le cadre du parallèle entre les modalités du jugement et celles de la volonté, particulièrement entre la question théorique et la question pratique. L'effectuation de cette dernière constitue, pour Husserl, une réflexion (*Überlegung*) ou délibération (*Erwägung*) pratique, de manière à ce que le terme « choix » peut être compris en deux sens : il désigne tant la délibération pratique que son résultat, c'est-à-dire la réponse de la volonté quand il s'agit d'une question disjonctive. En tant que délibération, le choix est axiologique ; il s'agit d'une *Werterwägung*. Husserl signale qu'elle peut rester au niveau présomptif, sans atteindre l'évidence, ce qui n'empêche pas le choix au deuxième sens, c'est-à-dire la prise d'une décision. Ici, dit Husserl, la valeur globale d'un objet apparaît en tant que supérieure ; dit autrement, on choisit, tel que Scheler le soutient, sur la base de la préférence.

Les traits essentiels de la volonté étant établis, Husserl expose sa pratique formelle en présentant une série de lois. Nous allons nous limiter ici aux lois les plus importantes, comme celle du choix :

« Es stehe irgendein Willenssubjekt in einer Wahl, bezogen auf irgendwelche praktischen Möglichkeiten, unter welchen die positiven Werte W_1 und W_2 vorkommen mögen. Ist nun $W_1 < W_2$, so ist die praktische Entscheidung für W_1 allein nicht nur schlechter als die praktische Entscheidung für W_2 allein, sondern ist sie selbst schlecht ; die Hintansetzung des Besseren und Vorziehung des Schlechteren, beides in eins genommen, ist unrichtig, und die Wahl ist also als schlecht zu bewerten »²¹².

À partir de cette loi, Husserl pose celles de la somme et de la dévaluation pratiques. Mais plus importante est celle nommée « loi de l'absorption » : « *In jeder Wahl absorbiert das Bessere das Gute und das Beste alles andere an und für sich als praktisch gut Zu-Schätzende* »²¹³. Dit autrement, le meilleur est l'ennemi du bon. Comme on peut s'en apercevoir, cette loi pose un devoir, celui de choisir la meilleure de nos possibilités pratiques, pourvu que s'y trouve un bien. S'il y a plusieurs possibilités pouvant être qualifiées chacune comme « la meilleure », alors il est incorrect de ne choisir aucune et correct de choisir l'une d'elles, n'importe

²¹¹ Sur les modalités de la volonté : résolution, décision, action que Husserl distingue (*Hua* XXVIII, §§ 13, 16, 17), cf. Melle, Ullrich, « Husserl's Phenomenology of Willing », *op. cit.*, pp. 180-184). Sur la distinction schelerienne entre le vouloir, le vouloir-faire et le passage à l'action, cf. *GW* 2, pp. 139-148.

²¹² *Hua* XXVIII, § 18b, p. 130.

²¹³ *Ibid.*, p. 136. Pour une autre formulation, cf. *Hua* XXVII, p. 31.

laquelle. Toutefois, ce devoir est relatif, car le domaine des possibilités pratiques peut s'élargir et y apparaître quelque chose de meilleur. En conséquence, un devoir absolu ou un devoir tout simplement est celui qui ne peut pas être absorbé et qui, partant, présuppose l'existence d'un domaine fermé de possibilités pratiques²¹⁴. Ce devoir n'est autre que celui de l'impératif catégorique, « das zentralste Problem der Ethik »²¹⁵, que Husserl reprend de Brentano : « Tue das Beste unter dem Erreichbaren »²¹⁶ ; « Unter allen erreichbaren Gütern dann das Beste zu tun, das ist das absolut Richtige und somit kategorisch Geforderte »²¹⁷. Avant d'examiner la détermination husserlienne de l'impératif catégorique, tournons-nous vers la critique que l'éthique phénoménologique adresse au formalisme de l'impératif catégorique kantien.

9.2 La critique de l'éthique phénoménologique de l'impératif kantien

Deux points de cette critique retiendront notre attention. Le premier reproche de nos auteurs à Kant, c'est de ne pas saisir les connexions essentielles entre le vouloir et le sentir évaluant. Husserl dédie plusieurs paragraphes de ses leçons de Fribourg à cette critique. Il affirme, par exemple :

« Was ist denn reine Vernunft ? Nach Kant ein Vermögen reinen Erkennens. Wir werden verwiesen also auf die Idee eines erkennenden Ich. Denken wir es nun mit Kant auch als wollendes. Ich frage nun, ist es denkbar, dass ein Wollen frei sei von allem Werten, also allem Fühlen ? Wäre ein solches Wollen nicht so widersinnig wie ein Ton ohne jede Tonintensität oder eine Farbe ohne jede Ausbreitung oder eine Vorstellung ohne jedes Vorgestellte ? *A priori* in unbedingter Wesensallgemeinheit muss also jedes Willenssubjekt ein wertendes, ein fühlendes Subjekt sein »²¹⁸.

On trouve la même idée chez Scheler. En résumé de la conception schelerienne du vouloir que nous avons déjà présentée, rappelons seulement « ...dass alles Wollen 'von etwas' bereits das *Fühlen des* (positiven oder negativen) *Wertes* dieses 'etwas' voraussetzt, dass *niemals*

²¹⁴ Il faut signaler que, dans les leçons d'éthique de 1914, Husserl pose cette présupposition comme un problème non résolu (*Hua* XXVIII, § 21, p. 146 et p. 151). Cf. à ce propos, l'article de Gérard, qui s'occupe du problème en considérant l'évolution dans les trois leçons de Göttingen (« L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl », *op. cit.*, pp. 142-147).

²¹⁵ *Hua* XXVIII, § 18, p. 137.

²¹⁶ *Ibid.*, § 21, p. 153.

²¹⁷ *Ibid.*, § 19, p. 137. Cf. Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, *op. cit.*, § 17, p. 16 : « ...wähle das Beste unter dem Erreichbaren ! » et *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *op. cit.*, § 64, p. 221.

²¹⁸ *Hua* XXXVII, § 44a, p. 214.

also der Wert erst eine *Folge* dieses Wollens sein kann »²¹⁹. Il y va de soi que la fondation du vouloir sur le sentir implique aussi le corrélat de ce dernier. Scheler, par exemple, dit « ...dass die Gegenstände, die schon für das ‘reine Wollen’ mögliche Gegenstände zur Realisierung von Wertverhalten (und in ihnen gegründeten Sachverhalten) sind, bereits seligiert sind nach und auf Grund der Werte... »²²⁰.

Cette fondation est très importante pour Husserl, parce qu’elle n’est autre chose que la motivation pratique permettant de justifier notre vouloir :

« Auf diese *intentionale Fundierung des Wollens in einem Werthalten* geht alle Rede von *Motiv* im Sinne von *Willensgrund, Bestimmungsgrund des Willens* zurück. Der Willensakt ist motiviert durch den *im Werthalten vermeinten Wert*, und dabei spielt das Ich des Wollens seine unerlässliche Rolle. Ich will, was ich will, weil ich darauf in der oder jener Hinsicht Wert lege »²²¹.

Certes, chez Scheler, le thème de la motivation n’a pas la même importance que chez Husserl, mais il soutient que le rapport entre l’aspiration et le sentir de la valeur impliquée en elle est ce que l’on appelle « motivation pratique ». Scheler rejoint Husserl lorsqu’il dit que les valeurs sont *vécues* en tant que motivantes – et cela vaut aussi pour les biens²²². Sur la motivation en général, il affirme : « Alle Motivation ist unmittelbar erlebte Kausalität... »²²³, et laisse comprendre que le sentir de la valeur est un sentiment de motivation (*Motivationsgefühl*)²²⁴.

L’absence de cette motivation pratique chez Kant nous conduit au deuxième point de cette critique. En excluant la motivation du sentir et en n’acceptant que la motivation du sentiment de respect de la loi – lui-même fondé sur la raison pure²²⁵ –, Kant exclut aussi les « objets pratiques », les objets de la volonté, qui déterminent la situation pratique, c’est-à-dire, ce que dans les leçons de Göttingen Husserl appelle « le domaine pratique ». Déjà dans ces leçons, Husserl signale que lorsque l’on affirme que la volonté vise la réalité, il ne faut pas identifier la réalité effective (*Wirklichkeit*) avec la réalité (*Realität*) physique et organique, quoiqu’à

²¹⁹ GW 2, p. 148.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Hua* XXXVII, § 44a, p. 215. Cf. le § 17, où Husserl s’occupe de la valeur en tant que motif de la volonté.

²²² GW 2, p. 253.

²²³ *Ibid.*, p. 346.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Sur le thème du respect de la loi, Scheler soutient : « Ein Gesetz aber achten, weil es ein ‘Gesetz’ ist, ist etwas, das in strenger Reinheit nie ein fühlendes Wesen bewegen kann und nie bewegt hat. (...) Vor der imperativischen Form als solcher gibt es Achtung nur, wenn neben der Beurteilung der Wert, um dessen Realisierung willen befohlen ist, noch *fühlbar gegeben* ist » (*ibid.*, pp. 230-231, note 3).

maintes fois cela puisse bien être le cas²²⁶. Cette distinction est très importante vis-à-vis de l'idée kantienne selon laquelle les objets empiriques et leurs évaluations doivent être exclus de la motivation de la volonté parce que n'en résulterait que d'impératifs hypothétiques et une éthique empirique. Comme on le sait bien, avec la distinction entre la *Realisierung* et la *Verwirklichung*, Husserl vise le statut particulier des objectivités idéales. Parce que supratemporelles, il est propre de leur réalisation effective de pouvoir s'étendre à l'infini, de n'avoir pas une localisation temporelle unique, sans que cela affecte leur identité. Les objectivités idéales ne sont que secondairement réalisables (*realisierbar*) dans le monde spirituel de la culture dans la mesure où elles sont physiquement incarnées en constituant, ainsi, des réalités idéales (*ideale Wirklichkeiten*). Le corps physique est, ainsi, *porteur* de sens, mais il ne doit pas être confondu avec le sens même. À partir de la distinction entre la réalisation et la réalisation effective ou, plus simplement, l'effectuation, Husserl affirme :

« ...dass solche Gegenstände wie Theorien, wie sonstige Gegenständlichkeiten wertbar und nur aufgrund von Werthaltungen erzeugbar sind oder, was dasselbe, nur als vermeinte und eventuell eingesehene Werte zu Willensobjekten, zu Handlungszielen werden können ; ja, in ursprünglicher Aktualität sind sie nur denkbar als Willenserzeugnisse »²²⁷.

Ces réalités effectives idéales – telles que les biens (*Güter*), porteurs des valeurs –, motivent la volonté, de manière à ce qu'elles rentrent dans le domaine des possibilités pratiques. Ainsi, Husserl reproche à Kant de n'avoir pas reconnu « ...dass das Reich möglichen Wertens und Wollens, also das Reich der möglichen Praxis, die ideale Wirklichkeiten mit umspannt... »²²⁸. Cette méconnaissance a son origine dans l'identification de tout objet avec une chose de la nature (*Naturding*) qui exerce sa causalité en nous. De même, Scheler critique cette identification lorsqu'il affirme que tout objet pratique est fondé sur un objet de valeur (*Wertgegenstand*) et que, contre Kant, il établit :

« Das, was phänomenal das Wollen eines Inhaltes in Bewegung setzt, ist ja niemals ein zuständliches Gefühl, sondern eben jener Wertgegenstand, der 'im' Fühlen gegeben ist. Soweit also Gegenstände keine Wertdifferenzen besitzen, vermögen sie auch nicht differentes Wollen zu bestimmen. Nur in den Einheiten von 'Wertdingen' und 'Wertverhalten' können Gegenstände überhaupt 'praktische Gegenstände' werden »²²⁹.

²²⁶ *Hua* XXVIII, § 16, p. 109.

²²⁷ *Hua* XXXVII, § 44b, p. 218.

²²⁸ *Ibid.*, p. 219.

²²⁹ *GW* 2, p. 148.

À partir de cette critique commune du formalisme kantien, nous constatons que tant pour Husserl que pour Scheler le devoir est fondé sur les valeurs saisies. Toutefois, sur base de cette fondation, ils se dirigent vers des positions distinctes. Considérons d’abord l’impératif catégorique husserlien.

9.3 Devoir et impératif catégorique

En tant que premier trait du devoir catégorique, nous avons signalé plus haut la présupposition d’un sujet ayant un domaine limité de possibilités pratiques et l’exigence de choisir et de réaliser la meilleure parmi elles. Certes, Husserl reconnaît et souligne que formellement on n’est pas en mesure de déterminer ce qu’est le bon ni le meilleur. Ainsi, il affirme : « ...demgemäß können wir nicht in die Verirrung verfallen, aus bloß formalen Gesetzen und mit bloßer Hilfe des inhaltsleeren kategorischen Imperativs in dem jeweilig gegebenen und material bestimmten Einzelfall vorzeichnen zu wollen, was in ihm das praktisch Geforderte, das absolut Gesollte ist »²³⁰. Mais, nous l’avons déjà vu²³¹, le caractère formel de la pratique n’est tel que sous la présupposition d’un contenu matériel. En ce sens Husserl soutient :

« Aber das gilt doch im voraus, dass objektiv Gutes und Bestes vorgezeichnet ist. Wie Wahrheit, so schließt auch Güte und Vorzüglichkeit jede zufällige Relativität aus ; mit anderen Worten, Gesetzlosigkeit, die den materialen Gehalt des jeweilig Guten und Besten in zufällige Verbindung bringt mit dem zufälligen Subjekt des Wertens, Bevorzugens, Wollens gibt es nicht »²³².

Sur cette même ligne, Husserl critique, dans les leçons de Fribourg, le caractère tautologique de l’impératif catégorique kantien :

« Der kategorische Imperativ, solange er nicht durch Subreptionen, nicht mit neuem erschlichenen Sinn beschwert bleibt, sagt gar nichts mehr als der Imperativ : *Handle vernünftig* ! Und er erinnert nur an den Sinn dieses ‘vernünftig’, wenn er darauf hinweist, dass jeder ebenso sich verhalten müsste ; und parallel in der Erkenntnisphäre, dass jeder ebenso urteilen müsste »²³³.

²³⁰ Hua XXVIII, § 19, pp. 139-140.

²³¹ Cf. *supra*, section 4.2, p. 79.

²³² Hua XXVIII, § 19, p. 137. Cf. aussi Hua XXXVII, § 49, p. 253, où Husserl soutient que toute volonté motivée par l’impératif catégorique a besoin aussi de la motivation axiologique particulière qui relève de la situation individuelle en tant que matière déterminante.

²³³ Hua XXXVII, § 46, pp. 234-235.

La dernière affirmation du passage cité est déjà présente dans les leçons de Göttingen quand Husserl dit que la seule manière de rendre justice au principe kantien d'universalisation des maximes est de l'interpréter de telle manière que, sous la même configuration matérielle du domaine pratique, si quelqu'un agit avec justesse, tout le monde doit agir comme lui²³⁴. Husserl fait ici appel à la fiction du spectateur impartial qui évalue rationnellement la situation pratique et les possibilités de l'agir, une position où l'on se place soi-même lorsque l'on juge ses propres actions²³⁵.

Toutefois, il faut tenir compte d'une deuxième détermination de l'impératif catégorique. Elle concerne la subjectivité. Elle a ici un rôle à jouer qui n'a pas d'*analogon* dans la sphère théorique. Tandis que la vérité en soi est indépendante du sujet, une possibilité pratique ne l'est pas nécessairement pour un autre. Les possibilités pratiques ont une relation essentielle avec la volonté du sujet. L'impératif est objectif, il a une validité objective : une volonté qui ne veut pas le meilleur parmi ce qu'elle peut et doit est injuste ; au cas contraire, elle est juste. Mais cette objectivité du meilleur est relative au sujet et au moment temporel où il se trouve. Ainsi, il vaut *a priori* « ...dass zwei Ichsubjekte prinzipiell nicht einen identischen praktischen Gesamtbereich haben können, nicht die identisch mögliche Wirkungssphäre »²³⁶.

Une dernière détermination de l'impératif catégorique de Göttingen – le distinguant de la loi de l'absorption, dont l'exécution peut rester au niveau de la présomption – apparaît lorsque l'on passe du corrélat objectif au corrélat subjectif, c'est-à-dire, lorsque l'on passe de ce qu'exige l'impératif objectif formel – « Tue das Beste unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner jeweiligen praktischen Gesamtsphäre ! »²³⁷, face auquel notre attitude est objective au sens où nous ne nous dirigeons pas vers nos actes, mais vers nos possibilités pratiques (les buts et les moyens, les biens et les maux, les valeurs et les non-valeurs) – à notre volonté même. Cette volonté peut trouver le meilleur et être juste ou correcte (*richtig*) par hasard ou par habitude, ce serait une volonté juste mais aveugle. Husserl se demande si elle est la volonté la meilleure, c'est-à-dire, il s'interroge sur la valeur même de la volonté. À partir de là, il introduit la distinction entre le vouloir correct et le vouloir évident (*einsichtiges Wollen*, c'est-à-dire le vouloir fondé dans une saisie évidente). Cette distinction, qui évoque

²³⁴ *Hua* XXVIII, § 19, p. 138.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 138-139. Sur le thème du spectateur désintéressé et le jugement moral à propos de Hume, cf. *Hua* XXXVII, § 38.

²³⁶ *Hua* XXVIII, § 21, p. 149.

²³⁷ *Ibid.*, § 20, p. 142.

celle de Kant entre l'action conforme au devoir et par le devoir, implique alors que l'on ne doit pas directement délibérer sur le meilleur, mais viser, en tant que but de la volonté, un vouloir évident. Cela conduit à une antinomie : « Aber was ist für eine sonderbare Rede : Das Beste des praktischen Bereichs sei nicht das Beste, sondern der einsichtige Wille darauf... »²³⁸. L'issue proposée par Husserl est d'inclure le vouloir lui-même dans le domaine pratique et de considérer sa valeur, de manière à ce qu'« ...ich muss absichtlich das Ziel möglicher Klarheit und Vernünftigkeit anstreben, wodurch ich nicht nur das sonst und nur relativ Beste sichere, sondern in der Einsicht selbst einen neuen Wert hinzufüge »²³⁹. Avec l'inclusion du vouloir évident dans le domaine pratique, Husserl montre le rationalisme de sa première éthique, en ce sens que ledit vouloir est supérieur en valeur aux inclinations et aux impulsions volitives²⁴⁰. Pour que la conscience du devoir correspondante au vouloir ait de la valeur positive, elle doit être rationnellement motivée, c'est-à-dire, elle doit être fondée sur le vouloir évident : « Ist dein Wollen richtig, ist es darum noch nicht wertvoll ; nur vernünftiges Wollen ist wertvoll »²⁴¹.

Considérons maintenant la position de Scheler. En partant, comme Husserl, de la fondation du devoir sur la valeur, Scheler emprunte un chemin qui l'amène à prendre, à l'égard de l'éthique impérative, une position distincte de celle de Husserl. Considérons, en premier lieu, le rapport de fondation du devoir sur les valeurs. Que le devoir soit fondé sur la valeur signifie non seulement que l'affirmation d'un devoir est précédée par la saisie d'une valeur, mais aussi l'implication d'un rapport entre cette valeur et un possible porteur, un être réel possible. Il va de soi que cela signifie aussi que la valeur ne se réduit pas au devoir-être de quelque chose ; il s'agit d'une fondation unilatérale. L'être des valeurs – nous le savons déjà – est indépendant de la sphère de l'existence et de l'inexistence, tandis que tout devoir implique une référence à l'existence et l'inexistence des valeurs. Mais, comment passe-t-on, par exemple, de la saisie d'une valeur au devoir de la réaliser ? D'après Scheler, la relation de fondation du devoir sur les valeurs est régie par l'axiome suivant : « Alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein »²⁴². Si, maintenant, on ajoute à ceci les axiomes

²³⁸ *Ibid.*, pp. 143-144.

²³⁹ *Ibid.*, p. 145.

²⁴⁰ « *Apriori* <gilt> aber auch für jedes Subjekt überhaupt, dass die Wollungen selbst zum Willensbereich des Wollenden gehören, nämlich dass ich im Jetzt meinen Willen auf künftiges Wollen richten kann, dass ich ebenso willkürlich Willensregungen suspendieren, Neigungen abwehren und meinen Willen auf vernünftige Überlegung und Wahl und damit auf vernünftige Willensentscheidungen richten kann » (*ibid.*, p. 144).

²⁴¹ *Ibid.*, § 21, p. 153.

²⁴² GW 2, p. 214. Cf. la p. 100, où Scheler pose, outre la corrélation par laquelle toute valeur positive doit être et toute valeur négative ne doit pas être, celle qui régit le rapport entre le devoir et l'être-légitime (*Rechtsein*) : « So

axiologiques que nous avons exposés plus haut, tels que « l'existence d'une valeur positive est elle-même une valeur positive » et « le bon est la valeur qui, dans la sphère du vouloir, s'attache à la réalisation d'une valeur positive ou supérieure », il faut faire une restriction par rapport à l'indifférence des valeurs vis-à-vis de l'existence et du devoir. Ainsi, Scheler avertit « ...dass in der Gesamtheit der Werte nur diejenigen Werte mit dem Sollen in unmittelbarer Verbindung stehen, die gemäß unseren früheren Axiomen in dem *Sein* (resp. *Nichtsein*) von Werten beruhen »²⁴³. La question du passage d'une valeur sentie au devoir de la réaliser dépend donc de l'appréhension des valeurs de l'existence et de l'inexistence des valeurs.

En deuxième lieu, il faut prendre en compte que Scheler distingue deux types de devoir : le devoir idéal (*ideales Sollen*) et le devoir d'obligation ou le devoir normatif (*Pflichtsollen*). Ce que nous avons dit de la fondation du devoir sur la valeur correspond au devoir idéal. Fondé sur le rapport entre la valeur et la réalité ou, mieux, sur le passage de la première à la deuxième, ce devoir n'est pas adressé à quelqu'un en particulier. « Le bon doit être » et « Il ne doit pas avoir d'injustice (*Unrecht*) » sont les exemples posés par Scheler. L'obligation – « Tu ne dois pas commettre d'injustice » –, c'est une spécification du devoir idéal. En adoptant la forme d'impératif, de norme ou de règle, le devoir idéal devient devoir normatif lorsqu'il est donné et saisi en tant que référé à quelqu'un en particulier dont les impulsions (*Neigungen*), les tendances, les aspirations et les actes volitifs sont contraires au devoir idéal. Dit autrement, du devoir idéal surgit une exigence de réalisation qui est vécue au moyen d'un ordre, d'une autorité ou de la tradition, affectant les vécus impulsifs, les aspirations et les volitions de la personne. En ce sens, Scheler soutient « ...dass *jede* Idee von Pflicht auf eine Verpflichtung durch einen Befehl zurückgehe. Von einer gleichsam freischwebenden 'Pflicht', die man niemandem gegenüber hätte und die auch durch keinen Befehl einer Autorität auferlegt worden wäre, zu sprechen, wie dies Kant tut, hat demnach *keinen* Sinn »²⁴⁴. Ainsi, le devoir normatif est adressé à une personne et repose sur le devoir idéal et, à travers lui, sur la valeur qui fonde celui-ci : « *Alle* Imperative, auch der kategorische Imperativ, wenn es einen solchen gäbe, sind selbst nur *berechtigte* Imperative, wenn sie auf ein ideales Sollen und indirekt auf den dazu gehörigen Wert zurückgehen »²⁴⁵.

ist alles Sein eines (positiv) Gesollten recht... ». Remarquons qu'à la différence de Husserl, Scheler distingue clairement ce qui est légitime (*das Rechte*) de ce qui est correct ou juste (*das Richtige*) (cf. *ibid.*, note 1).

²⁴³ *Ibid.*, p. 214. Le fait que, dans ce passage, Scheler parle aussi de « Nichtsein von Werten » nous autorise à affirmer qu'il ne s'agit pas ici de l'être idéal des valeurs, car il n'a pas de sens de parler du non-être idéal des valeurs, mais plutôt de l'existence et l'inexistence effectives des valeurs.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 218-219.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 220.

Étant donné cette détermination du devoir normatif, des mêmes valeurs et des mêmes devoirs idéaux peuvent surgir des impératifs différents. Cela dépend des personnes et de l'orientation axiologique de leurs impulsions, leurs aspirations et leurs volitions. En guise d'exemple, Scheler souligne que, fondés sur l'égalité de la valeur propre et la valeur d'autrui, on trouve dans l'histoire tant l'impératif « Wende dich auf die Werte anderer hin und Sorge vor allem für andere » que celui qui dit « Schau auf dich und Sorge für dich, ehe du für andere sorgst ». Les impératifs alors n'ont de sens qu'en s'adaptant aux personnes appelées à réaliser la valeur qui fonde le devoir idéal. En raison de cette adaptation, la relativité historique des impératifs ne constitue pas, pour Scheler, une objection contre l'objectivité des valeurs.

En troisième lieu, Scheler souligne le caractère négatif de ces deux types de devoir. Il soutient que l'éthique ayant le devoir comme point de départ est incapable d'accéder directement aux valeurs positives et de les déterminer. Considérons d'abord le cas du devoir idéal. Plus haut, nous avons dit qu'il est fondé sur le passage de la valeur à la réalité. Cela veut dire que les énoncés positifs du devoir – tel que « Le bon doit être » – présupposent l'inexistence de la valeur positive. Celle-ci est donnée en tant que non existante. Or, selon les axiomes posés par Scheler, la non-existence d'une valeur positive est elle-même une valeur négative, un *Unwert*. En conséquence, le devoir positif vise une valeur négative qu'il faut éliminer et non pas la position d'une valeur positive. Ce n'est que par opposition aux valeurs négatives que le devoir idéal vise les valeurs positives : « Es liegt daher jedem Sollenssatz ein positiver Wert 'zugrunde', den er selbst aber niemals enthalten kann. Denn was überhaupt 'gesollt' ist, ist ursprünglich niemals das Sein des Guten, sondern nur das Nichtsein des Übels »²⁴⁶. Dans le cas du devoir normatif, le caractère négatif est encore plus clair, car, comme nous l'avons vu, il est dirigé vers et contre les impulsions, les tendances et les aspirations qui ne coïncident pas avec le devoir idéal. Avec la critique au devoir normatif, Scheler semble donner au vouloir un rôle plus important que ce qu'il lui avait reconnu : l'obligation s'oppose au vouloir individuel et, partant, à la personne elle-même. Le devoir normatif, dit Scheler, est « ...eine Nötigung, ein Zwang gegenüber dem individuellen *Wollen* selbst, d.h. demjenigen Streben, das *nicht* jenen Neigungscharakter trägt, sondern von mir als meiner 'Person' ausgehend erlebt und vollzogen wird »²⁴⁷. C'est en ce sens de la négation du caractère individuel de la personne qu'il faut comprendre le passage suivant : « Jede Sollensethik muss daher schon von Hause

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 200.

aus – als Sollensethik – den echten *Personwert* verkennen und *ausschalten* und kann die Person nur als das X eines (möglichen) gesollten *Tuns* gelten lassen »²⁴⁸.

À cette non-reconnaissance de l'individualité personnelle, il faut ajouter que l'éthique du devoir empêche la réflexion éthique fondée sur l'intuition évidente (*Einsicht*), le discernement, des valeurs. À cause de cela, Scheler affirme que l'éthique de l'intuition évidente et l'éthique de l'obligation sont en conflit²⁴⁹. Si nous savons ce qui est bon, si nous avons un sentir évident du bon, cela détermine immédiatement notre vouloir sans avoir besoin de passer par le « je dois »²⁵⁰ ni par une constriction de la volonté. C'est en ce sens que Scheler réhabilite la thèse socratique selon laquelle on ne fait pas le mal en connaissance du bien :

« Ist er [der Wert] aber selbst gegeben, so wird auch das Wollen (resp. Wählen im Falle des Vorziehens) im *Sein* wesensgesetzmäßig notwendig. Und in diesem Sinne – aber auch nur in ihm – restituiert sich der Satz des Sokrates, dass alles 'gute Wollen' in der 'Erkenntnis des Gutes' fundiert sei ; resp. alles böse Wollen auf sittlicher Täuschung und Verirrung beruhe »²⁵¹.

Le vouloir fondé sur le devoir et l'obligation est donc aveugle. Cela ne signifie pas qu'il ne puisse indiquer un chemin vers l'intuition axiologique évidente. Lorsque la vision de la valeur est obscure, elle peut fonder la conscience du devoir qui permettra d'atteindre un sentir adéquat de la valeur en jeu²⁵². Mais la prescription et la proscription – c'est-à-dire, ce qui, pour l'éthique impérative détermine le bon et le méchant – ne sont pour Scheler que des médicaments et non pas la nourriture éthique ordinaire de notre vie²⁵³. Et de conclure :

« ...dass jede imperativische Ethik, z.B. jede Ethik, die vom Pflichtgedanken als dem *ursprünglichsten* sittlichen Phänomen ausgeht und von hier aus erst Ideen von Gut und Schlecht, von Tugend und Laster usw., gewinnen will, von Hause aus einen bloß *negativen, kritischen und repressiven* Charakter hat. Ein konstitutives Misstrauen nicht nur in die menschliche Natur, sondern in das Wesen sittlicher Akte überhaupt ist hier geradezu die *Voraussetzung* aller ihrer Aufstellungen »²⁵⁴.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 202.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

²⁵² « Immer wieder zeigt mir auch die Lebenserfahrung, wie häufig die Vorstellung von 'Pflicht' *eben* da sich einstellt, wo die sittliche, auf Einsicht gerichtete Überlegung gleichsam *ermattet* oder zur Lösung einer allzu komplizierten Situation oder zur Vermeidung einer weittragenden und zu schweren sittlichen Selbstverantwortung *nicht zureicht* » (*ibid.*, p. 201).

²⁵³ *Ibid.*, p. 222.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 219.

De notre côté, nous retiendrons qu'avec cette critique de l'éthique impérative, Scheler n'exige rien d'autre que ce que nous avons proposé tout au début de notre recherche, à savoir, le vivre soi-même les essences, ici, les valeurs, l'effectuation propre des actes permettant l'*Einsicht* de la valeur. Les impératifs peuvent nous *montrer* un chemin pour atteindre la donation adéquate des valeurs sur lesquelles ils reposent – plus précisément, les valeurs sur lesquelles repose le devoir idéal qui fonde l'impératif –, mais toujours afin de *fonder* sur l'évidence nos actes méritant d'être qualifiés d'éthiques.

9.4 La reformulation husserlienne de l'impératif catégorique

La question qui s'impose maintenant est de savoir si les critiques que Scheler adresse à l'éthique impérative affectent aussi l'éthique husserlienne. La réponse à cette question est partiellement donnée dans la détermination husserlienne de l'impératif catégorique que nous avons exposée. D'abord, nous l'avons vu, Husserl est d'accord avec Scheler en ce qui concerne la fondation unilatérale du devoir sur la valeur et le sentir. Ensuite, la critique de la cécité du vouloir par devoir ne s'applique pas chez Husserl, car, précisément, face au manque de fondation de ce vouloir, Husserl introduit la distinction entre le vouloir correct et le vouloir évident. Husserl veut toujours établir la possibilité de rendre raison, de montrer l'évidence de nos évaluations, choix, décisions, actes. En troisième lieu, on peut s'apercevoir que nos auteurs n'emploient pas les concepts de « norme » et d'« impératif » dans le même sens. Cela s'explique parce que Husserl ne distingue pas le devoir de l'obligation, et que l'impératif *catégorique* est pour lui – comme toute loi phénoménologique et, dans sa version subjective, comme toute norme – « aus reiner Imagination geschöpft »²⁵⁵. Pour Scheler, au contraire, les normes varient selon la volonté qui prescrit ou proscrie et selon les tendances vers lesquelles elles se dirigent.

Pourtant, parmi les critiques adressées par Scheler à l'éthique impérative, il y en a une qui affecte la conception husserlienne de l'impératif catégorique : celle qui lui reproche d'être négative et répressive parce que s'opposant tant aux impulsions qu'à la personne elle-même. Comme nous le savons, le rationalisme husserlien consiste en un concept élargi de raison et

²⁵⁵ *Hua* XXXVII, § 37b, p. 183. Sur le danger du parallèle entre les lois mathématiques et logiques d'une part et les lois éthiques de l'autre, cf. *ibid.*, §§ 29-30. Sur la distinction entre le jugement logique et le jugement éthique, cf. *ibid.*, § 32, pp. 152-153.

s'exprime dans le *télos* d'une vie rationnelle, d'une vie dans l'apodicticité et dans une culture philosophique. Cela implique, pour Husserl, une lutte contre les impulsions. Comme nous l'avons signalé, il ne s'agit pas de nier et de réprimer toutes nos impulsions nous motivant passivement, car la motivation passive et l'active sont entrelacées et s'impliquent mutuellement, mais de ne pas céder aux impulsions sans prendre position libre et active face à elles. Dans une annexe aux leçons de Fribourg, en nous rappelant la position cartésienne concernant les passions, Husserl répond de la manière suivante à la question s'il faut simplement dire non à toute impulsion :

« Triebe dürfen mich nur motivieren, wenn ich sie an der Leine habe, nur wenn ich ihnen ihre Funktion und den Rahmen ihrer Funktion vorzeichne. (...) Ich handle frei, d.i. ich tue, was ich von mir aus tätig werte, und ich von mir aus werte ein Sinnliches, einen Trieb u. dgl. als nützlich. Also, es ist eine reine Aktmotivation, die aber einer passiven Motivation sich 'bedient' ; die passive ist der aktiven 'untergeordnet', und diese allein ist die primäre, die frei motivierende »²⁵⁶.

Considérons l'autre volet de la critique de Scheler : la non-reconnaissance de la valeur de personne et la réduction de celle-ci à une X quelconque. Les manuscrits de recherche montrent que Husserl se rend compte qu'en effet l'impératif catégorique de faire le meilleur parmi ce qui est atteignable réduit la personne à l'anonymat. En 1916-17, par exemple, il écrit : « Diese ganze Ethik des höchsten praktischen Gutes, so wie sie von Brentano abgeleitet wurde und von mir in wesentlichen Zügen angenommen, kann nicht das letzte Wort sein. Es bedarf wesentlicher Begrenzungen ! Beruf und innerer Ruf kommen dabei nicht zu ihrem wirklichen Rechte »²⁵⁷. Remarquons que par là Husserl ne renie pas son éthique de Göttingen, mais il avertit qu'il faut lui assigner des limites, et la raison en est le besoin de rendre justice à « l'appel intérieur » qui, nous l'avons vu, est celui de l'amour personnel, source des valeurs individuelles et, partant, des devoirs absolus. Ces valeurs et devoirs sont si propres à la personne que lorsqu'elle les abandonne, elle s'abandonne elle-même : « Gegen ihn [la valeur individuelle] entscheiden ist sich selbst untreu werden, sich selbst verlieren, sich versündigen, sein wahres Ich verraten, seinem wahren Sein zuwider handeln (absoluter praktischer Widerspruch). (...) Vielleicht drücken wir uns auch so aus : er schädigt seinen persönlichen Wert »²⁵⁸. Quand on sacrifie une valeur personnelle, on est en conflit avec soi-même à tel point que, dit Husserl, cela produit une douleur insurmontable : « Das Gute, dem man entsagt, das man opfert, ist und bleibt ein Liebeswert, ein Wert für mich und als personale

²⁵⁶ *Ibid.*, annexe XII, p. 340.

²⁵⁷ Ms. B I 21, III, 65a, p. 33.

²⁵⁸ *Ibid.*, 53a, pp. 7-8.

Individualität bin ich in solcher Wahl mit mir selbst in Widerstreit ; indem ich das eine Gute opfere, opfere ich mich selbst ; und der Schmerz des Opfers ist unüberwindlich »²⁵⁹.

Quand se présente une telle situation ? Elle n'arrive pas lorsque l'on doit choisir entre des valeurs objectives. Dans ce cas, la loi d'absorption et l'impératif catégorique du meilleur sont de rigueur. Elle n'arrive pas non plus si l'on doit comparer une valeur objective avec une valeur individuelle, car face aux valeurs surgies de l'amour, les valeurs objectives n'ont pas de poids²⁶⁰. La situation signalée n'arrive que lorsque des valeurs et des devoirs individuels, personnels, absolus sont en conflit. C'est dans ce cas que l'impératif du meilleur s'avère insuffisant, car ce conflit ne peut se résoudre à partir de la comparaison des valeurs²⁶¹, celles-ci ayant toutes le même poids pour l'amour personnel : « Bei Werten, die aus den Tiefen der Persönlichkeit und ihrer persönlichen Liebe ihren persönlichen Sinn empfangen, gibt es keine Wahl und keine 'quantitativen' Unterschiede, nämlich keine Unterschiede des Gewichtes, des Überwiegenden und Überwogenen »²⁶². Cela implique qu'ici il n'y a pas d'issue heureuse possible. Et pourtant, on a besoin de se décider ; cette décision ne peut être que tragique, car elle suppose nécessairement de sacrifier une valeur individuelle :

« Ein Individualwert ist nicht bloß im Allgemeinen ein Wert, nämlich unter stillschweigender Bedingung, dass nicht ein größerer Wert in Wahl steht, ein Wert, dessen praktische Ermöglichung den niederen zur Wahl stehenden Wert absorbieren würde, vielmehr ein Individualwert, ein die Individualität der Person und die Individualität des Gewerteten ausschließlich angehender Wert kann überhaupt nicht absorbiert sondern nur 'geopfert' werden. Die Wahl ist und begründet hier einen unlöslichen inneren Konflikt, wenn eben, dem Sinn einer Wahl gemäß, Unverträglichkeit der disjunktiven Werte besteht. Der Verzicht auf den einen Wert besagt hier 'Opfer' »²⁶³.

Déjà en 1909, Husserl émet des doutes quant à la possibilité générale de mettre en œuvre la comparaison de valeurs dans tous les cas. Ainsi, par exemple, il affirme : « Man könnte sagen (und z. B. auch Geiger vertritt diese Ansicht), dass nicht alle Werte miteinander vergleichbar sind. Demnach könnte dann auch das 'höchste praktische Gut' im Brentanoschen Sinn keine Idee sein, als das nach Summation als höchster Wert zu bestimmende »²⁶⁴. Et quand il

²⁵⁹ Ms. A V 21, 81b.

²⁶⁰ « Gegenüber einem im Ich selbst absolut verwurzelten, aus seiner Liebe (als absoluter Liebe) entsprungenen Wert wiegt ein objektiver Wert selbst nichts, es sein denn dass dieser objektive Wert von dem absolut wertenden Ich mit umfängener ist, zu seinem Zielgehalt mitgehörig » (Ms. B I 21, III, 53b, p. 8).

²⁶¹ Cf. Ms. A V 21, 122a.

²⁶² Ms. B I 21, III, 53a, p. 7.

²⁶³ Ms. E III 9, 33a. Husserl évoque ici comme exemple le sacrifice d'Abraham.

²⁶⁴ Hua XXVIII, texte complémentaire n° 5, p. 419.

considère la tragédie du sacrifice, il le fait dans le cadre des valeurs propres et d'autrui, c'est-à-dire, en impliquant le thème de l'intersubjectivité. Ainsi, il se demande :

« Inwiefern ist Wert in der Sphäre des 'mein' und Wert in der Sphäre des 'dein' und des 'alter' überhaupt gleichberechtigt ? Gibt es keine Grenzen der Gleichwertigkeit oder ist zu unterscheiden zwischen Gleichwertigkeit hinsichtlich der Werte selbst und praktischer Gleichwertigkeit hinsichtlich des realisierenden Wollens ? Inwiefern ist eine gewisse Bevorzugung der selbstischen Werte für ihre praktische Realisierung nicht nur faktisch unvermeidlich, sondern auch geboten ? »²⁶⁵.

Sans avoir encore une clarté absolue sur la teneur des valeurs individuelles personnelles, Husserl s'interroge, pourtant, comme suit : « Wo liegt die Tragik des Opfers ? Wo sind freudige Opfer möglich, erforderlich und doch tragisch ? Moralische Opfer. Auf welche Güter kann man nie derart verzichten, dass man ihren Mangel nicht als Leid empfinden müsste, auch wenn man sie opfern sollte und mit ethischem Recht geopfert hat ? »²⁶⁶. Déjà dans ces réflexions, Husserl pose le germe de celles des manuscrits de recherche ultérieurs, voire celle qu'il proposera plus tard comme solution au conflit des valeurs et devoirs personnels propres et étrangers que, pour l'instant, nous citons sans la développer :

« Tragik des Willens. Aufopferung, Preisgabe edler Werte, an denen das Herz mit Recht hängt, 'zugunsten' anderer ; z. B. Preisgabe unzweifelhaften altruistischen Wohles zugunsten einer eigenen Lebensaufgabe. Auflösung solcher tragischen Dissonanzen in der Idee einer sozialen Teleologie. Umschreibung des echten Begriffs von moralischem Opfer. Verfehlte, unmoralische Opfer und moralische ; 'gottgewollte Opfer'. Die ethische Pflicht zu opfern, ethische Grenzen für Opfer. Moralphilosophie <als> die Philosophie des sich aufopfernden Handelns, auch in der egoistischen Sphäre »²⁶⁷.

Les doutes que Husserl avait émis en 1909 sur ce qui peut et doit légitimement être sacrifié, disparaissent dans les années postérieures aux leçons de Fribourg avec la distinction entre les valeurs qui peuvent être soumises à la comparaison axiologique et celles que soit on réalise, soit on sacrifie :

« Alle praktischen Güter stehen für mich nicht in einer Ebene, auch nicht alle, die ich verwirklichen könnte. Die Stimme des Gewissens, des absoluten Sollens, kann von mir etwas fordern, was ich keineswegs als das in der Wertverwirklichung Beste erkennen würde. Was für den wertvergleichenden Verstand Torheit ist, wird gebilligt als ethisch und kann zum Gegenstand größter Verehrung werden »²⁶⁸.

²⁶⁵ *Ibid.*, texte complémentaire n° 6, p. 420.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 421.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 420.

²⁶⁸ Ms. A V 21, 122b. Remarquons que dans ce passage, Husserl abandonne l'idée qu'il avait avancée dans les leçons de Göttingen, à savoir que la comparaison ou pondération axiologique est une affaire de la préférence et de la subordination, et non pas seulement des actes intellectuels (cf. *Hua* XXVIII, § 12b, p. 100).

À partir de ces quelques réflexions issues des manuscrits de recherche, on peut dire que le devoir absolu authentique est celui qui se fonde sur les valeurs d'amour, qui peuvent déterminer notre profession (*Beruf*) et qui déterminent notre vocation (*Berufung*). Et la profession universelle, mieux, la vocation d'être homme, d'être humain, dont nous parlions au sujet de la détermination de l'éthique en tant que « Technologie » du vivre pleinement et éthiquement, n'est possible qu'en suivant l'appel des valeurs personnelles ; dans le cas contraire, on reste insatisfait. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Husserl lorsqu'il affirme : « Tue das Beste unter dem Erreichbaren ! Und doch bin ich nicht befriedigt, wenn ich so tue. Ist diese Unbefriedigung unvernünftig? Nein. Ich werde sie nicht los »²⁶⁹. Cette insatisfaction ne peut disparaître que si nous comprenons le meilleur dans le sens des valeurs absolues. Husserl reformule donc l'impératif catégorique : « ...die höhere Forderung ist in der Tat : Tue *dein* Bestes, als welches das Beste ist das du im Sinn des *absolut* Besten tun kannst, auf das *dein Lebenssinn* mithinzielen soll, wie das aller Menschen. Richte also den Blick auf das Absolute, das ist es, was *deinem absoluten Sollen* seinen letzten Sinn enthüllt... »²⁷⁰.

Nous avons montré comment Husserl change sa position à l'égard de l'impératif catégorique qu'il défendait dans les leçons de Göttingen. Nous avons trouvé ce changement tant dans les manuscrits des années de 1916-17 que dans ceux de 1924-27. Qu'est-ce qui se passe dans les leçons de Fribourg de 1920 et 1924, dont nous avons cité plusieurs passages ? Dans un article très important pour notre recherche, le seul où l'on montre comment les concepts fondamentaux de l'éthique de Scheler – valeur, personne et amour – apparaissent dans les manuscrits husserliens postérieurs à l'époque de Göttingen, Melle a montré que, dans l'éthique tardive, il y a des réflexions qui tempèrent le rationalisme de la première éthique. Elles tournent, comme nous l'avons vu, autour de la personne, de l'amour et des valeurs individuelles. C'est sur ces thèmes que Melle parie une influence de Scheler. En effet, à ce stade de notre recherche, nous sommes en mesure de souscrire l'affirmation suivante : « An die Stelle der utilitaristischen Wertethik [c'est-à-dire, celle qui reprend et réélabore les thèses centrales de Brentano et privilégie ce que Husserl appelle l'« attitude axiologique » que nous présenterons ci-dessous] tritt eine personalistische, auf die Personwerte und die Wertperson

²⁶⁹ Ms. A V 21, 122a.

²⁷⁰ *Ibid.* Nous soulignons.

gerichtete Ethik. (...) Die terminologische und auch sachliche Nähe zu Scheler ist erneut unverkennbar »²⁷¹.

Mais que se passe-t-il précisément dans les leçons d'éthique que Husserl donne à Fribourg ? Il va de soi qu'elles s'insèrent dans ce renouveau de l'éthique husserlienne. Pourtant, dans ces leçons, Husserl n'est pas si explicite qu'il l'est dans les manuscrits n'étant pas destinés au public²⁷². Bien qu'il tienne compte du thème de l'amour, il n'y développe pas le concept des valeurs absolues et individuelles²⁷³ ; celles-ci n'apparaissent que indirectement lorsque Husserl examine les caractéristiques d'une vie professionnelle. Nous croyons que, dans les leçons de Fribourg, Husserl soutient une position intermédiaire : son rationalisme ou, mieux, sa conception de la rationalité s'exprime explicitement dans l'idée d'une éthique de la meilleure vie possible ; mais, en même temps, cette idée est développée de telle manière que l'on y trouve ce qui est en jeu dans le concept des valeurs absolues : l'individualité personnelle. Comment il le fait est ce que nous allons montrer maintenant.

Le premier point à considérer est la distinction entre l'axiologie et l'éthique, et leurs attitudes correspondantes. Comme nous l'avons mentionné, cette distinction n'est pas nécessaire chez Scheler, car avec la distinction des modalités des valeurs ainsi que sa classification des valeurs à partir de leurs porteurs essentiels, il établit clairement que les personnes ne sont pas porteuses de valeurs des choses, telles que l'utilité. En revanche, et toujours du point de vue de l'ordre ontique, Husserl soutient que l'on peut attribuer ce type de valeur aux personnes ; par exemple, lorsque l'on les évalue en tant que force de travail. Mais il avertit que dans ce cas, on a une attitude axiologique qui considère les personnes en tant que biens :

« Man kann, und manche Ethiker neigen einseitig dazu, auf das handelnde Leben des Menschen hinsehen und dieses als ein leistendes Leben beurteilen. Man ordnet es dann ideell ein in die allgemeine Wertwelt. (...) Man beurteilt dann auch die Personen selbst als Gutwerte in dieser Welt und nicht nur ihre Leistungen. Aber Personen sind in dieser Einstellung eben Güter unter anderen Gütern, so wie sie in bloßer Schönheitswertung als Schönheiten unter anderen Schönheiten figurieren. Diese Einstellung ist offenbar nicht die der ethischen

²⁷¹ Melle, Ullrich, « Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik », *op. cit.*, p. 213.

²⁷² Il est significatif que, comme Peucker le signale dans son introduction au tome XXXVII des *Husserliana*, Husserl écrit à sa fille en 1920 : « Ich habe einen Schülerkreis wie ich ihn noch nie beisammen hatte, u. bemühe mich doppelt, gute Vorlesungen und Seminare zu halten. So sorgsam habe ich mich nie vorbereitet » (p. XVIII). Sur la liste d'étudiants qui assistaient aux leçons, *cf.* note 4.

²⁷³ Il n'y a qu'une fois où Husserl fait mention de ces valeurs. Dans l'annexe XII, il dit : « Indem ich das Gute liebe und in reiner Liebe dem Guten hingegeben bin und rein um des Wertes (Liebenswerten) willen das praktisch mögliche Gute verwirkliche, bin ich gut, und andererseits, soweit ich gut bin, bin ich eben der rein Liebende und rein durch das Liebwerte motiviert » (*ibid.*, p. 339).

Beurteilung, weder die der ethischen Selbstbeurteilung noch die der Fremdbeurteilung »²⁷⁴.

Dans cette attitude axiologique on traite les personnes comme des choses qui ont de la valeur dans la mesure où, en produisant des valeurs, elles peuvent améliorer le monde, comme si elles n'étaient – dit Husserl dans un manuscrit de recherche écrit entre les deux cours d'éthique de Fribourg – qu'une « Leistungsmaschine »²⁷⁵ de valeurs, et le monde un « Museum von Werten »²⁷⁶ à créer. En mots kantien, on les considère seulement en tant que moyens et non pas aussi en tant que fins en elles-mêmes. D'après Husserl, les questions axiologiques ne sont pas de questions éthiques. Est-ce que je suis quelqu'un de valeur et quelle est la valeur la plus haute parmi les choses que je peux faire ici, ce sont de questions axiologiques. Qu'est-ce que je dois faire, c'est une question éthique. En tant que science, l'éthique nécessite la question du devoir ou, ce qui est la même chose chez Husserl, de l'obligation : « ...eine Wertelehre und Güterlehre ist noch nicht ohne weiteres eine Ethik, Fragen der bisher betrachteten Art noch keine Fragen nach Pflichten »²⁷⁷. La théorie des valeurs est donc le fondement nécessaire mais non pas suffisant de l'éthique. Dans l'attitude éthique, les personnes ne sont pas des objets dans le monde, mais sujets pour le monde, comme on le dira dans la *Crise*. Husserl définit l'attitude éthique comme suit : « Die wirklich und ausschließlich ethische Einstellung gegenüber der axiologischen lernen wir ursprünglich kennen im wirklichen ethischen Wollen oder durch lebendige Einfühlung in ein solches Wollen, in der wir uns in den ethisch Wollenden gleichsam hineinversetzen und mit ihm gleichsam wollen »²⁷⁸. On peut donc conclure que, du point de vue husserlien, le caractère négatif que Scheler critique se trouve dans l'attitude axiologique et non pas dans l'attitude éthique.

En deuxième lieu, bien que Husserl n'abandonne pas dans les leçons de Fribourg l'idée que le meilleur est l'ennemi du bien, il ne s'agit plus du meilleur atteignable dans un domaine pratique délimité, mais du meilleur pour une vie entière, ou bien de la meilleure vie possible. Car il s'agit d'une fondation génétique de l'éthique, le sens du meilleur dépend du devenir de la personne : « Mein Bestes ist, genauer gesprochen, bestimmt durch meine Vergangenheit

²⁷⁴ *Ibid.*, § 48, p. 245.

²⁷⁵ « Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923> », *op. cit.*, p. 215.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 216.

²⁷⁷ *Hua XXXVII*, § 48, p. 245.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 246. Nous aborderons le concept d'*Einfühlung* dans le prochain chapitre, section 12.1.

und Gegenwart, und meine Zukunft ist nicht völlig ohne Vorzeichnung »²⁷⁹. Le meilleur est tracé par l'histoire personnelle de l'individu et ce meilleur est son devoir *individuel* :

« Mein ganzes Leben liegt ausgebreitet vor mir, und ausgebreitet von mir liegt die um mich herum orientierte Umwelt als meine Umwelt. Was ich da erwirken kann, das unterliegt meiner Überlegung, und das Beste von dem, was ich überhaupt für jetzt und für meine ganze Zukunft kann dazu erwirken, das ist mein, dieses Individuums, Gesolltes »²⁸⁰.

Afin de souligner le caractère individuel de ce devoir, Husserl souligne : « Was ich soll, ist bestimmt durch das 'Ich kann', und was ich kann, ist ein anderes, als was ein jeder andere kann »²⁸¹.

Le devoir individuel de mener la meilleure vie possible pour moi requiert l'institution d'une volonté dirigée vers ce but et qui se muera en accoutumance pour la vie à venir. Cette institution doit être précédée par une réflexion critique sur notre vie passée, sur nos prises de position axiologiques et pratiques, en vue de la vie future. À propos de cette critique, Husserl signale dans *Philosophie première*, qu'elle peut s'effectuer soit « ...unter dem Gesichtspunkt eines mir unbesehen geltenden universalen Wertes, wie Macht, Erfolg u. dgl., sei es im obersten Sinne ethischer Selbstbesinnung, Selbstkritik und Selbstregierung »²⁸². Husserl vise donc une réflexion éthique qui, en mettant en question les positions axiologiques et pratiques que nous avons effectuées naïvement, nous donne la possibilité de la « Gestaltung eines neuen und wahren Lebens ». Il s'agit donc d'un renouveau de notre vie en vue d'en faire une vie éthique. Cela ne signifie pas que la réflexion éthique doit être effectuée à chaque fois. Plus précisément, l'*a priori* de l'historicité du sens vaut aussi pour la décision de diriger ma volonté vers la meilleure vie possible pour moi, de manière à ce qu'une fois sédimentée et faite habitude, elle peut être réactivée avec l'évidence qui avait fondé son institution.

L'idée de cette réflexion éthique apparaît de manières différentes, mais toujours dans le même sens, dans des textes contemporains aux leçons de Fribourg²⁸³. Dans celles-ci, Husserl

²⁷⁹ *Ibid.*, § 49, p. 252.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 252-253. En accord avec cette idée, Husserl affirme dans un des articles de 1924 écrits pour la revue *Kaizo* : « Ein solches jeweils bestmögliches Leben ist für sein Subjekt selbst charakterisiert als das absolut Gesollte » (*Hua* XXVII, p. 33).

²⁸¹ *Hua* XXXVII, § 49, p. 252.

²⁸² *Hua* VIII, p. 154.

²⁸³ Dans *Philosophie première* (1923/24), Husserl la qualifie d'épochè éthique universelle tout en soulignant que son universalité ne concerne que la validité des actes personnels de la vie passée de l'individu et n'est nullement celle de l'épochè phénoménologique qui met en suspens la validité de l'existence du monde (*ibid.*, p. 319). L'idée de cette réflexion éthique est présente dans le concept d'*Erneuerung* développé dans les articles de la

souligne l'idée de *réflexion* éthique en soutenant qu'elle implique un dédoublement du sujet et, généralement, un conflit avec soi-même :

« Das ungebändigte, sündige Ich ist das vom ethischen Ich beherrschte, unter seinem Befehl stehende, ihm ungetreue, ungehorsame, von ihm ewig bestrittene, verachtete Ich, das in der Bändigung in sich aufgenommene und aufgehobene des aktuellen Lebens. Der moralische Mensch ist der nicht naiv einstimmige, sondern der durch den kategorischen Willen zwiespältige Mensch, der mit sich selbst ringende. Ein Mensch ist moralisches Wesen nur soweit und solange, als das gestiftete Vernunftich im Ich des Lebens widerstreitlos leben kann. Der vollkommen moralische Mensch wäre der Heilige »²⁸⁴.

À propos de cette dernière affirmation et de la possibilité d'une vie sans conflit, il faut remarquer que la vie et la personnalité éthiques sont un *télos* :

« Die einzelne Wollung und Handlung kann rein moralisch sein, aber die moralische Persönlichkeit ist die Idee des in der Universalität ihres Lebens, in allen ihren Akten moralischen Subjekts, und das empirische Subjekt ist nur moralisch in größerer oder geringerer Annäherung an diese Idee und durch den entschiedenen Willen, nicht paktieren und sich als diese Idee setzen zu wollen »²⁸⁵.

Mais le plus important de la réflexion éthique – c'est le troisième point que nous voulons signaler – est qu'à chaque individu correspond son idée bien à lui de la personnalité éthique. Si la réflexion éthique est une critique des positions axiologiques et pratiques passées de tout un chacun, il va de soi que l'individu doit arriver à sa propre idée de l'être humain « vrai et authentique » que, désormais, il veut être :

« So ist aber der Idee des Menschen, dieser Idee des wahren und echten Menschen, zugeordnet, dass jedem Menschenindividuum seine individuelle Idee des wahren und echten Menschen zugeordnet ist, und dass jeder sich als wahrer Mensch nur entwickeln kann dadurch, dass er in selbsttätiger Aktion als freies Ich sich seine Idee sucht, bis er sie erschaut und ergriffen hat, und dass er

revue *The Kaizo*. Il y apparaît aussi l'un des caractères par lesquels on peut la qualifier d'*époque*, à savoir, l'impossibilité de retourner à la naïveté. Il s'agit, dit Husserl en 1924, d'une « ...Leben, das zwar nicht wiederum naiv ist, weil der fortwirkende ethische Entschluß seine Forderung an das Leben immerfort (...) geltend macht » (*Hua XXVII*, p. 38). Dans le manuscrit de recherche F I 24 de 1923, publié dans *Husserl Studies*, la réflexion éthique est présentée comme suit : « Mein ganzes Leben überschauend und es wertend und mich als Willenssubjekt dieses Lebens, kann ich die allgemeine praktische Möglichkeit, mein ganzes Leben vernünftig zu dirigieren, erwägen. Vernünftig ist mein Leben und praktisch vernünftig bin ich, wenn ich überhaupt das Bestmögliche will und nach bester Möglichkeit vollführe und wenn ich den Willen fasse, überhaupt mich nicht gehen zu lassen, überhaupt das Bestmögliche zu erstreben, zu tun und zu wollen ; so bin ich nicht nur objektiv und zufällig betrachtet vernünftig, sondern bewusst vernünftig ; ich lebe in der Gesinnung der Vernunft, und mein Leben selbst ist mehr wert durch diese Gesinnung. Diese Überlegung ist die 'ethische', sie zeigt mir die Form des vernünftigen Lebens. Aber ethisch bin ich nicht durch die bloße Erkenntnis, sondern durch den freien Entschluß » (*op. cit.*, p. 212).

²⁸⁴ *Hua XXXVII*, annexe XII, p. 342.

²⁸⁵ *Ibid.*, § 48, p. 246.

dann sich selbst von nun ab im Sinne dieses seines wahren Ich umgestalten, sich zu ihm neu schaffen will. Korrelativ beschlossen ist darin der Wille, sein Leben, dies individuell einzigartige Leben, in seiner Unendlichkeit selbsttätig und eindeutig zu regulieren im Sinne des dafür und einzig dafür geltenden absoluten Sollens »²⁸⁶.

C'est en vertu de cette idée individuelle que, dans un des articles écrits pour la revue *Kaizo*, Husserl soutient que l'impératif catégorique ne doit être pris que par la forme vide des impératifs individuels déterminés par les personnes concrètes²⁸⁷ et qu'il conclut :

« Jeder Mensch hat also wie seine Individualität, so auch seine individuelle ethische Idee und Methode, seinen individuellen und jeweils konkret bestimmten kategorischen Imperativ. Nur die allgemeine Wesensform des ethischen Menschen und die eines Lebens unter dem formal identischen kategorischen Imperativ ist allen Menschen als solchen gemeinsam... »²⁸⁸.

Le devenir personnel en jeu dans la réflexion éthique permet la particularisation de l'impératif catégorique formelle dans une vie personnelle. L'une de formulations que Husserl pose dans les leçons de Fribourg pour l'impératif catégorique individuelle inclut l'amour de soi et d'autrui ainsi que l'individualité du voulu : « 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 »²⁸⁹. Comme on le voit, l'amour et l'autre sont au centre du devoir catégorique individuel des leçons de Fribourg. Afin de montrer leur rôle dans la constitution de l'individualité personnelle et la vie éthique, nous proposons de tourner notre regard vers les couches de la vie émotionnelle.

²⁸⁶ *Ibid.*, § 47, p. 240.

²⁸⁷ « Überhaupt ist offenbar der 'kategorische Imperativ', obschon selbst Imperativ, doch nur eine bedeutsame, aber inhaltlich *leere Form* für alle möglicherweise gültigen individuellen Imperative von bestimmtem Inhalt » (*Hua* XXVII, p. 41).

²⁸⁸ *Ibid.* De manière semblable, Husserl dit sur l'individualité éthique : « Der Mensch erfasst den Typus 'normaler Mensch', und als ethischer Mensch will er diesen Typus selbst steigern. Das im gesellschaftlichen Streben; für sich aber erschaut er seinen Individualtypus, sich als Subjekt seiner gegebenen Anlagen, Charaktereigenschaften, mit seiner typischen Art zu wirken, sich motivieren zu lassen und den Typus seines handelnden [*sic*] Lebens : Er will als ethischer Mensch diesen Individualtypus im Sinne der ethischen Norm ändern und sich wandeln, seinem Individualtypus die ethische Gestalt geben. In der ethischen Menschheit hätte jeder Mensch mit jedem den allgemeinethischen Typus gemein, jeder aber hätte seinen individuellen ethischen Typus » (« Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923> », *op. cit.*, pp. 222-223. En peu plus loin, Husserl distingue l'« individuellement kategorischen Imperativ der Stunde » et le « formalen kategorischen Imperativ für sein ethisches Leben » (*ibid.*, p. 224).

²⁸⁹ *Hua* XXXVII, annexe XII, p. 341. Dans cet impératif, équivalent à l'institution du sujet éthique, le terme « pur » est employé au sens de donner cours seulement aux impulsions qui ont été soumises à une délibération personnelle libre.