

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**L'ETHIQUE PHENOMENOLOGIQUE : UNE ETUDE
COMPAREE, HUSSERL ET ARISTOTE**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Abdurrahim KARABAŞOĞLU

Directeur de Recherche : Dr. Umut ÖKSÜZAN

JUILLET 2022

PRÉFACE

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma gratitude. En particulier mon directeur de mémoire, Monsieur Umut Öksüzan et ma directrice de recherche, Madame la professeure Natalie Depraz, qui avec leurs conseils et leurs encouragements, m'ont beaucoup aidé dans toutes les étapes de cette recherche qui se sont déroulées à l'Université Galatasaray et à l'Université de Rouen dans le cadre du programme international de mobilité d'études Erasmus+. Je remercie également les membres du jury d'avoir accepté de lire et d'évaluer le présent mémoire.

TABLE DES MATIERES

PRÉFACE	<i>ii</i>
TABLE DES MATIERES	<i>iii</i>
RÉSUMÉ.....	<i>iv</i>
ABSTRACT	<i>ix</i>
ÖZET.....	<i>xiv</i>
INTRODUCTION	<i>1</i>
1 L'ETHIQUE HUSSERLIENNE.....	<i>6</i>
1.1 La période d'avant-guerre.....	<i>9</i>
1.1.1 L'Éthique brentanienne	<i>9</i>
1.1.2 La Leçon de 1914	<i>11</i>
1.1.3 L'empirisme éthique et ses conséquences anti-éthiques	<i>14</i>
1.1.4 Axiologie formelle	<i>17</i>
1.1.5 La phénoménologie de la volonté.....	<i>18</i>
1.1.6 Pratique formelle	<i>22</i>
1.2 Le renouveau.....	<i>24</i>
2 L'ÉTHIQUE ARISTOTELICIENNE.....	<i>35</i>
2.1 Le Souverain Bien.....	<i>37</i>
2.2 La vertu	<i>38</i>
2.3 Les vertus morales	<i>39</i>
2.4 Les vertus intellectuelles	<i>42</i>
2.5 Le plaisir et la peine.....	<i>43</i>
2.6 La responsabilité.....	<i>46</i>
2.7 Les émotions	<i>46</i>
3 L'ETHIQUE HUSSERLIENNE : UNE ETHIQUE A PART.....	<i>52</i>
3.1 La critique husserlienne de l'éthique d'Aristote	<i>54</i>
3.2 L'éthique kantienne.....	<i>57</i>
3.3 La méthode de la recherche des essences	<i>59</i>
CONCLUSION.....	<i>63</i>
BIBLIOGRAPHIE.....	<i>72</i>
CURRICULUM VITAE	<i>74</i>
CIRCULAIRE DE SIGNATURES	<i>75</i>

RÉSUMÉ

Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, visait à établir une science fondamentale qui serait la base de toutes les sciences. A cette fin, il pose les bases d'une nouvelle science contre la montée en puissance de la psychologie qui se revendique comme la science populaire de l'époque, et qui est, pour certains, la science fondamentale. Nous voyons que Husserl a soutenu dès ses premières études que la psychologie n'est pas une science fondamentale. Pour cette raison, il s'oppose fortement à la fondation d'autres sciences, comme la logique, à partir de la psychologie. Selon Husserl, la psychologie ne peut pas être une science fondamentale parce qu'elle n'est pas capable de saisir et d'expliciter l'essence. La nouvelle science fondée par le philosophe allemand vise à accéder à l'essence des choses par la description qui fait suite à la mise entre parenthèses.

L'un des domaines où Husserl, fondateur d'une nouvelle science, passe relativement moins de temps est la philosophie morale. A première vue, il semble difficile de concilier deux sciences, la phénoménologie qui se définit comme une science descriptive et l'éthique, une science normative qui a pour tâche principale d'étudier les normes. Nous avons choisi de prendre cette différence pour le point de départ de notre étude parce que si la phénoménologie a pour ambition de s'édifier comme une philosophie première et une science fondamentale, elle doit aussi être la base d'une éthique, l'un des domaines les plus importants de la philosophie. À ce stade, nous nous posons la question suivante : « Comment une science qui fait des descriptions peut-elle être compatibles avec une science qui essaye de limiter et d'évaluer les actions à travers des règles ou des normes ? »

À cet égard, il faut tout d'abord examiner les conférences et les écrits de Husserl sur l'éthique. C'est pourquoi nous avons consacré la première partie de notre étude à l'analyse d'une partie des textes husserliens qui traitent des questions de

l'éthique. Dans la deuxième partie de notre étude, afin de mieux comprendre la portée et la singularité de la philosophie morale de Husserl, nous avons abordé les textes d'Aristote qui peut être considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie morale. De cette façon, nous avons pu mieux voir la place de Husserl dans l'histoire de la philosophie morale. Dans le troisième chapitre, qui est le dernier chapitre de notre thèse, nous avons essayé de comprendre les différences et les points communs des deux philosophes dans le cadre d'un travail de comparaison.

Dans la première partie de l'étude, que nous avons consacrée aux conférences d'Edmund Husserl sur la morale et à ses écrits sur ce sujet, nous avons essayé de saisir sa philosophie morale en termes généraux. Pour Husserl, l'éthique n'a jamais été au centre de son projet philosophique. Malgré cela, force est de constater que ses écrits sur ce sujet sont très riches. Lorsque nous examinons les pensées de Husserl sur la philosophie morale, nous voyons qu'il a produit des œuvres dans différentes périodes de sa vie. Pour cette raison, la philosophie morale de Husserl procède par des ruptures et des changements dans sa pensée au lieu de suivre une ligne droite. Dans la première période de la pensée éthique, on voit que l'axiologie est beaucoup plus importante et que la pensée éthique reste au niveau individuel. Dans cette période d'avant-guerre, il tente de jeter les bases d'une éthique scientifique et précise à partir du parallélisme entre l'éthique et la logique. Dans la période d'après-guerre, nous constatons des changements importants dans sa pensée éthique et celle-ci gagne en importance pour l'individu en tant que partie de la société au sein de laquelle il vit. Dans cette période en question, Husserl pense que le renouveau à réaliser au niveau individuel gagnera en importance. Dimension collective de l'éthique va ouvrir la voie au renouveau de la société dans laquelle nous vivons, voire de l'humanité tout entière. A cet égard, nous pouvons dire que l'éthique d'après-guerre a une dimension sociale.

Les principaux textes qui ont formé l'éthique d'avant-guerre de Husserl sont les cours d'axiologie qu'il a donnés en 1908, puis à nouveau en 1914 sous une forme plus développée. Dans ces textes, on voit que Husserl cherche une structure similaire en logique pure dans le domaine de l'éthique, à partir du parallélisme entre éthique et logique. Ce faisant, son objectif est de jeter les bases d'une pensée éthique scientifique. A cet égard, bien que *Ideen* ait publié, on voit qu'il reste encore dans la période des

Recherches logiques quant à la pensée éthique. À cet égard, l'examen de ces leçons de Husserl peut également être important pour comprendre la transformation de sa pensée.

Husserl prend les sceptiques au tout début de sa conférence de 1914, et il voit le psychologisme émergeant à cette époque comme un nouveau type de scepticisme. Selon Husserl, les principaux arguments des sceptiques tout au long de l'histoire de la philosophie ont toujours été contradictoires. L'argument principal des sceptiques est généralement de rejeter toutes les positions sauf la leur. L'exemple suivant peut être donné comme un argument sceptique : "Douter de tout." A y regarder de plus près, nous nous apercevons que cet argument se contredit. Si nous devons douter de tout, nous devons douter de cet argument aussi. Mais en général tous les arguments sceptiques se prennent pour vrais et rejettent tout en dehors d'eux-mêmes.

Le fondateur de la phénoménologie affirme qu'un scepticisme similaire existe dans le domaine de l'éthique. Dire qu'il n'y a pas de règles éthiques, c'est faire de cette affirmation une règle. A partir de là, Husserl essaye de trouver une structure similaire dans le domaine de l'éthique avec celle qu'il a déjà dévoilé dans le domaine de la logique. Pour ce faire, il utilise l'axiologie au début de la leçon pour montrer la hiérarchie entre les valeurs. Il fait appel à la phénoménologie pour démêler les structures de la volonté.

Dans les premières parties de la conférence de 1914, Edmund Husserl réalise à l'aide de l'axiologie qu'il existe une hiérarchie des valeurs. De ce point de vue, il est possible d'explorer la relation entre les valeurs et d'évaluer les actions dans le cadre de leurs relations avec les valeurs. À la suite de ces considérations, il admet la maxime de son professeur Brentano, "fais le meilleur possible", comme impératif catégorique.

La base des études éthiques d'après-guerre de Husserl sont des articles qu'il a rédigé pour la revue philosophique japonaise *Kaizo*. Dans ces articles, nous voyons que Husserl se concentre davantage sur un autre domaine de l'éthique et traite de sa dimension sociale, et cela en raison des traumatismes personnels et sociaux causés par la Première Guerre mondiale.

Edmund Husserl, dans ses articles pour *Kaizo*, déclare que l'humanité a besoin d'un renouveau après la guerre. Selon lui, un changement qui commencera au niveau individuel peut s'étendre à une dimension sociale et éventuellement mener au renouveau de toute l'humanité.

L'éthique présentée ici par Edmund Husserl est en quelque sorte une continuation de la leçon de 1914. Tout comme dans la conférence de 1914, on voit dans ces écrits qu'il y a une éthique entièrement basée sur des lois formelles. Le plus grand changement dans les articles de *Kaizo* est l'incorporation par Husserl du contexte social de l'éthique dans sa philosophie.

Ce qui est nécessaire pour un renouveau, c'est une science qui interroge les essences (à savoir la phénoménologie) qui partira du renouveau au niveau individuel pour atteindre une dimension sociale et puis universelle. Ce n'est qu'à travers cette science que nous pouvons étudier les essences et arriver ainsi aux lois universelles de l'éthique.

À cet égard, nous voyons que la pensée éthique de Husserl doit être considérée comme faisant partie du projet philosophique qu'il a proposé dans son livre *La Philosophie comme science rigoureuse* et qu'il a tenté de réaliser avec ses recherches dans le domaine de la phénoménologie. Dans cette perspective, nous pouvons dire que les études éthiques de Husserl montrent qu'une éthique phénoménologique est possible, voire indispensable.

Afin de mieux comprendre l'importance des études éthiques de Husserl, dans la deuxième partie de notre étude, nous avons examiné Aristote, qui a apporté d'importantes contributions à la philosophie morale et a fait la première étude systématique dans ce domaine. Il nous reste deux livres d'éthique d'Aristote, *Éthique à Nicomaque* et *Éthique à Eudème*. Les trois parties des deux ouvrages sont communes, et nous avons essayé de comprendre les traits fondamentaux de la philosophie morale d'Aristote en examinant les deux ouvrages ensemble. La vertu est l'un des concepts les plus importants de l'éthique aristotélicienne. Selon Aristote, la

poursuite fondamentale de l'homme est d'atteindre le bonheur (*eudemonia*). Donc le bonheur est une bonté absolue. Atteindre la bonté absolue n'est possible qu'en étant vertueux.

Aristote nous dit que ce qui est important en éthique n'est pas de rechercher ce qu'est la vertu, mais d'explorer comment nous pouvons être vertueux. Le principal facteur relative à cette pensée est la distinction des sciences d'Aristote. Selon cette distinction, il existe trois sciences : théorique, pratique et poétique. L'éthique fait partie des sciences pratiques. Par conséquent, la recherche éthique n'a pas besoin de répondre à la question de savoir ce qu'est la vertu. Pour Aristote, il existe deux types de vertus, les vertus intellectuelles et morales. Les vertus intellectuelles sont hiérarchiquement supérieures aux vertus morales qu'elles contrôlent.

Pour Aristote, la vertu est acquise par l'habitude. Il parle de garder le juste milieu comme règle de base de la vertu. Être vertueux ne signifie ni moins ni plus, mais agir avec la bonne décision. C'est pourquoi il n'y a pas de règle fixe dans l'éthique d'Aristote, car pour chaque action, il faut se comporter de différentes manières.

Dans la troisième partie de notre étude, nous avons essayé de lire ensemble les pensées des deux philosophes. L'éthique d'Aristote se situe à l'opposé de l'éthique de Husserl. Alors qu'Aristote évite de fixer des règles éthiques, Edmund Husserl explore les moyens de trouver des règles éthiques universelles. A cet égard, Husserl montre qu'une éthique phénoménologique est possible, voire nécessaire.

Mots-clés : Edmund Husserl, Aristote, Phénoménologie, Éthique, Philosophie morale, Axiologie, Essence, Action, Principe, Bonheur, Bien absolu.

ABSTRACT

Edmund Husserl, the founder of phenomenology, aimed to establish a foundational science that would be the basis of all sciences. To this end, he laid the foundations for a new science, opposing psychology, which was claimed to be the popular science of the time, and for some, its fundamental science. We see that Husserl has argued from his early studies that psychology is not a foundational science. For this reason, he strongly opposes the foundation of other sciences, such as logic, from psychology. According to Husserl, psychology cannot be a basic science because it is not concerned with the essence. The new science founded by the German philosopher aims to reach the essence of things through description after bracketing.

One of the areas where Husserl spends relatively less time is moral philosophy. At first glance, it seems difficult, even impossible, to reconcile a science that chooses to describe itself as a method and ethics, a science that studies norms. We chose this place as the starting point of our study. If phenomenology is to be both the first philosophy and basic science, it must also be the basis of ethics, one of the most important fields of philosophy. At this point, we come across a problem, how can a science that does descriptions be compatible with a science that tries to limit and evaluate actions through rules or norms.

In this regard, the right thing to do is to examine Husserl's lectures and writings on ethics. For this reason, we devoted the first part of our study to researching Husserl's related texts. In the second part, to better understand the scope and uniqueness of Husserl's moral philosophy, we have divided the texts of Aristotle, who can be considered as one of the founders of moral philosophy. In this way, we tried to see Husserl's place in the history of moral philosophy better. In the third chapter, which is the last chapter of our thesis, we tried to understand the differences and common points of the two philosophers by reading them together.

In the first part of the study, which we devoted to Edmund Husserl's lectures on ethics and his writings on this subject, we tried to grasp his moral philosophy in general terms. For Husserl it was never at the center of his philosophical project. Despite this, it should be noted that his writings on this subject are very rich. When we examine Husserl's thoughts on moral philosophy, we see that he produced works in different periods with years in between. For this reason, Husserl's moral philosophy proceeds with breaks and changes in his thinking instead of following a straight line. In the first period of ethical thought, we see that axiology is much more important and ethical thought remains at the individual level. In this pre-war period, he tries to lay the foundations of a scientific and precise ethics, starting from the parallelism between ethics and logic. In the period after the war, important changes occur in ethical thinking and it gains importance for the individual as a part of the society he lives in. In this period mentioned, Husserl thinks that the renewal to be realized at the individual level will gain a collective dimension and pave the way for the renewal of the society we live in, and even of the whole humanity. In this respect, it can be said that post-war ethics has a social dimension.

The main texts that formed Husserl's pre-war ethics are his lectures on axiology, which he gave in 1908 and then again in 1914, in a more expanded form. In these texts, we see that Husserl looks for a similar structure in pure logic in the field of ethics, starting from the parallelism between ethics and logic. While doing this, his aim is to lay the foundations of a scientific ethical thought. In this respect, although Ideen published his work and moved into the second phase of phenomenological thought, we see that he remains in the Logical Studies period in his ethical thinking. In this respect, examining these lessons of Husserl may also be important for understanding the transformation of thought.

Husserl selects skeptics at the very beginning of his 1914 lecture, and he sees the emerging psychologism at that time as a new type of skepticism. According to Husserl, the main arguments of skeptics throughout the history of philosophy have always been contradictory. The main argument of the skeptics is generally to reject all positions except his own. The following example can be given as a skeptical argument; "Doubt everything." Upon closer inspection, we see that this argument contradicts

itself. If we are to doubt everything, we must doubt this argument. But in general, all skeptical arguments take themselves as truth and reject everything outside of themselves.

The founder of phenomenology states that a similar skepticism exists in the field of ethics. To say that there are no ethical rules is to make this statement a rule. Starting from this, Husserl tries to find a similar structure in the field of ethics in the field of logic. To do this, he uses axiology at the beginning of the lesson to show the hierarchy between values. He enlists the help of phenomenology to unravel the structures in will.

In the early parts of the 1914 lecture, Edmund Husserl realizes with the help of axiology that there is a hierarchy of values. From this point of view, it is possible to explore the relationship between values and to evaluate actions in the context of their relations with values. As a result of these considerations, his teacher Brentano's categorical imperative accepts "do the best you can" as the categorical imperative.

The basis of Husserl's post-war ethical studies is his articles for the Japanese philosophy journal *Kaizo*. In these articles, we see that Husserl focuses more on another area of ethics and deals with the social dimension of ethics. The reason for this is the personal and social traumas caused by the First World War.

Edmund Husserl, in his articles for *Kaizo*, states that humanity needs renewal after the war. According to him, a change that will start at the individual level can grow to a social dimension and eventually lead to the renewal of all humanity.

The ethics presented here by Edmund Husserl is in some ways a continuation of the 1914 lesson. Just like in the 1914 lecture, we see in these writings that there is an ethics that is completely based on formal laws. The biggest change in *Kaizo* articles is Husserl's incorporation of the social context of ethics into his philosophy.

It is a science that examines the essences of Husserl, which is necessary for a renewal that will start from the renewal at the individual level and reach a social and

then a universal dimension, namely phenomenology. Only through this science can we study essences and arrive at universal laws of ethics.

In this respect, it shows that Husserl's ethical thought should be seen as a part of the philosophical project that he put forward in his book *Philosophy as Rigorous Science* and that he tried to realize with his research in the field of phenomenology. From this perspective, we can say that Husserl's ethical studies show that a phenomenological ethics is possible, and more importantly, essential.

In order to better understand the importance of Husserl's ethical studies, in the second part of our study, we examined Aristotle, who made important contributions to moral philosophy and made the first systematic study in this field. There are two ethics books left to us from Aristotle, *the Nicomachean Ethics* and *the Eudemian Ethics*. The three parts of the two works are common, and we tried to understand the basic features of Aristotle's moral philosophy by examining the two works together. Virtue is one of the most important concepts for Aristotelian ethics. According to Aristotle, the basic pursuit of man is to reach happiness (eudemonia). So happiness is absolute goodness. Achieving absolute goodness is possible only by being virtuous.

Aristotle tells us that the important thing in ethics is not to investigate what virtue is, but to explore how we can be virtuous. The main factor behind this thought is Aristotle's distinction of sciences, according to this distinction, there are three sciences: theoretical, practical and poetic. Ethics is one of the practical sciences. Therefore, ethical research need not answer the question of what virtue is. For Aristotle, there are two types of virtues, mental and moral virtues. Intellectual virtues are hierarchically above and control moral virtues.

For Aristotle, virtue is a habit acquired through habit. He talks about keeping the middle ground as the basic rule of virtue. Being virtuous means neither less nor more, but to act with the right decision. That's why there is no fixed rule in Aristotle's ethics, because for each action, it is necessary to behave in different ways.

In the third part of our study, we tried to read the thoughts of the two philosophers together. Aristotle's ethics are the opposite of Husserl's ethics. While Aristotle avoids setting ethical rules, Edmund Husserl explores ways to find universal ethical rules. In this respect, Husserl shows that a phenomenological ethics is possible, even necessary.

Keywords: Edmund Husserl, Aristotle, Phenomenology, Ethics, Moral Philosophy, Axiology, Essence, Action, Happiness,



ÖZET

Fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl, bütün bilimlerin temeli olacak bir temel bilim kurma amacındaydı. Bu amaçla, dönemin popüler bilimi, ve bazıları için de temel bilimi olduğu iddia edilen psikolojiye karşı çıkararak yeni bir bilimin temellerini ortaya attı. Husserl'in ilk çalışmalarından itibaren psikolojinin temel bilim olmadığını savunduğunu görürüz. Hatta bu yüzden, mantık gibi başka bilimlerin temelinin de psikolojiden hareketle kurulmasına şiddetle karşı çıkar. Husserl'e göre, psikoloji öze ilgilenmediği için temel bilim olamaz. Alman felsefecinin kurduğu yeni bilim paranteze alma yaptıktan sonra betimleme yoluyla şeylerin özüne ulaşmayı amaçlıyor.

Husserl'in nispeten daha az mesai harcadığı alanlardan bir tanesi ahlak felsefesi. İlk bakışta kendine metot olarak betimlemeyi seçen bir bilimle normlar üzerine araştırma yapan bir bilim olan etiğin bağdaşması zor, hatta imkânsız olarak gözüküyor. Biz de çalışmamızın hareket noktası olarak burayı seçtik. Eğer fenomenoloji hem ilk felsefe hem de temel bilim olacaksa, felsefenin en önemli alanlarından biri olan etiğin de temeli olmak zorunda. Bu noktada karşımıza şöyle bir sorun çıkıyor, betimleme yapan bir bilimle, eylemleri kurallar ya da normlar yoluyla sınırlandırmaya ve değerlendirmeye çalışan bir bilim nasıl bağdaşabilir.

Bu hususta, yapılması gereken en doğru şey cevabı Husserl'in etik hakkındaki ders ve yazılarını incelemek oluyor. Biz de bu sebeple çalışmamızın ilk bölümünü, Husserl'in ilgili metinlerini araştırmaya ayırdık. İkinci bölümdeyse Husserl'in ahlak felsefesinin kapsamını ve kendine özgülüğünü daha iyi anlamak için, ahlak felsefesini kurucularından sayılabilecek Aristoteles'in metinlerini incelemeye ayırdık. Bu sayede, Husserl'in ahlak felsefesi tarihi açısından yerini daha iyi görmeye çalıştık. Tezimizin son bölümü olan üçüncü bölümdeyse, iki filozofu birlikte okuyarak farklarını ve ortak noktalarını anlamaya çalıştık.

Çalışmanın Edmund Husserl'in etik üzerine verdiği derslere ve bu konu hakkında yazdığı yazılara ayırdığımız ilk bölümünde, onun ahlak felsefesini ana hatlarıyla kavramaya çalıştık. Husserl için hiçbir zaman felsefi projesinin merkezinde olmadı. Buna rağmen bu konu hakkındaki yazılarının çok zengin olduğu belirtmek gerekiyor. Husserl'in ahlak felsefesi hakkındaki düşüncelerini incelediğimizde, onun arada yıllar olan farklı periyotlarda çalışmalar ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu sebeple Husserl'in ahlak felsefesi düz bir çizgi izleyerek ilerlemek yerine kopuşlarla ve düşüncesindeki değişimlerle ilerliyor. Etik düşüncesinin ilk döneminde aksiyolojinin çok daha önemli olduğunu ve etik düşüncesinin bireysel boyutta kaldığını görüyoruz.

Savaş öncesine denk gelen bu dönemde etik ve mantık arasındaki paralellikten harekete çıkarak, bilimsel ve kesin bir etiğin temellerini atmaya çalışıyor. Savaş sonrasına denk gelen dönemdeyse, etik düşüncesinde önemli değişiklikler meydana geliyor ve birey için de yaşadığı toplumun bir parçası olarak önem kazanıyor. Bahsedilen bu dönemde, Husserl bireysel boyutta gerçekleştirilecek yenilenmenin, kolektif bir boyut kazanarak içinde yaşadığımız toplumun hatta bütün insanlığın yenilenmesine gidecek yolun taşlarını döşeyeceğini düşünüyor. Bu açıdan, savaş sonrası etiğinin toplumsal bir boyuta sahip olduğu söylenebilir.

Husserl'in savaş öncesi etiğini oluşturan temel metinler, 1908 yılında verdiği ve sonra tekrardan 1914 yılında daha genişletilmiş bir şekilde ele aldığı aksiyoloji üstüne dersler. Bu metinlerde, Husserl'in etik ve mantık arasındaki paralellikten hareket ederek saf mantıktaki yapıların bir benzerini etik alanında aradığını görüyoruz. Bunu yaparken amacı bilimsel bir etik düşüncesinin temellerini atabilmek. Bu açıdan, her ne kadar *Ideen* çalışmasını yayınlamış ve fenomenoloji düşüncesinin ikinci dönemine geçmiş olsa da etik düşüncesinde, halen *Mantıksal Araştırmalar* döneminde kaldığını görüyoruz. Bu açıdan, Husserl bu derslerinin incelenmesi düşüncesinin geçirdiği dönüşümü anlamak için de önemli olabilir.

Husserl 1914 dersinin en başında hedef olarak şüphecileri seçiyor ve o dönemde yükselen psikolojizmi de şüpheciliğin yeni bir türü olarak görüyor. Husserl'e

göre felsefe tarihi boyunca şüphecilerin temel argümanları her zaman çelişkili oldu. Şüphecilerin temel argümanı genel olarak kendi pozisyonu dışındaki bütün pozisyonları reddetmek oluyor. Şüpheli bir argüman olarak şu örnek verilebilir; “her şeyden şüphe et.” Yakında incelediğimizde bu argümanın kendisiyle çeliştiğini görüyoruz. Eğer her şeyden şüphe etmeliyse bu argümandan şüphe etmeliyiz. Ama genel olarak bütün şüpheli argümanlar kendilerini hakikat alıp kendi dışında kalan her şeyi reddediyor.

Fenomenolojinin kurucusu bu şüpheciliğin bir benzerinin etik alanında da olduğunu belirtiyor. Hiçbir etik kural yoktur demek, bu ifadeyi bir kural yapmak oluyor. Husserl buradan hareket ederek etik alanında mantık alanındaki yapıların bir benzerini bulmaya çalışıyor. Bunu yapmak için, dersin başında aksiyolojiden yardım alıp değerler arasındaki hiyerarşiyi gösteriyor. İrade [volonté]’deki yapıları çözmek içinse fenomenolojinin yardımına başvuruyor.

1914 dersinin ilk bölümlerinde Edmund Husserl, aksiyoloji yardımıyla değerler arasında bir hiyerarşi olduğunu fark ediyor. Buradan hareketle de değerlerin kendi aralarındaki ilişkiyi keşfetmek ve eylemleri değerlerle olan ilişkileri bağlamında değerlendirmek mümkün oluyor. Bu değerlendirmelerin sonucunda, hocası Brentano’nun kategorik buyruğu [impératif catégorique] “mümkün olanın en iyisini yap”ı kategorik buyruk olarak kabul ediyor.

Husserl’in savaş sonrasında denk gelen etik çalışmalarının temelini Japon felsefe dergisi *Kaizo* için yazdığı yazılar oluşturuyor. Bu makalelerde Husserl’in etiğin başka bir alanına daha çok eğildiğini ve etiğin toplumsal boyutuyla ilgilendiğini görüyoruz. Bunu sebebi, Birinci Dünya Savaşı’nın yarattığı kişisel ve toplumsal travmalar.

Edmund Husserl, *Kaizo* için yazdığı yazılarda savaş sonrasında insanlığın yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu belirtiyor. Ona göre, bireysel boyutta başlayacak bir değişim, büyüyerek toplumsal bir boyuta erişebilir ve sonunda bütün insanlığın yenilenmesini sağlayabilir.

Edmund Husserl'in burada ortaya koyduğu etik, bazı yönleriyle 1914 dersinin bir devamı niteliğinde. Tıpkı 1914 dersindeki, gibi bu yazılarda da tamamen formel yasalara dayanan bir etik olduğunu görüyoruz. *Kaizo* makalelerindeki en büyük değişiklik Husserl'in, etiğin sosyal bağlamını da felsefesine katması.

Bireysel boyuttaki yenilenmeden başlayıp toplumsal ve oradan da evrensel bir boyuta ulaşacak bir yenilenme için gerekli olan Husserl'e özleri inceleyen bir bilim yani fenomenoloji. Ancak bu bilim sayesinde özleri inceleyebilir ve etikle ilgili evrensel yasalara ulaşabiliriz.

Bu açıdan Husserl'in etik düşüncesinin de *Kesin Bilim Olarak Felsefe* kitabında ortaya koyduğu ve fenomenoloji alanında yaptığı araştırmalarla gerçekleştirmeye çalıştığı felsefi projenin bir parçası olarak görülmesi gerektiğini gösteriyor. Bu açıdan bakarsak, Husserl'in etik çalışmalarının fenomenolojik bir etiğin mümkün hatta, daha da önemlisi elzem olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz.

Husserl'in etik çalışmalarının önemini daha iyi kavramak için, çalışmamızın ikinci bölümünde ahlak felsefesine önemli katkılarda bulunmuş ve bu alandaki ilk sistematik çalışmayı yapmış olan Aristoteles'i inceledik. Aristoteles'ten bize kalan iki etik kitabı var, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemian'a Etik*. İki eserin üç bölümü ortak, çalışmamızda iki eseri birlikte inceleyerek Aristoteles'in ahlak felsefesinin temel özelliklerini anlamaya çalıştık. Aristotelesçi etik için en önemli kavramların başında erdem geliyor. Aristotelese'e göre insanın temel arayışı mutluluğa (eudemonia) ulaşmak. Bu yüzden mutluluk, mutlak iyilik. Mutlak iyiliğe ulaşmaksa sadece erdemli olmakla mümkün.

Aristoteles bize, etik konusunda önemli olanın erdemin ne olduğunu araştırmak değil, nasıl erdemli olabileceğimizi araştırmak olduğunu söylüyor. Bu düşüncenin arkasında yatan temel faktör Aristoteles'in bilimler ayrımı, bu ayrıma göre, teorik, pratik ve poetik olmak üzere üç bilim bulunuyor. Etik pratik bilimler arasında yer alıyor. Bu sebeple etik bir araştırma, erdemin ne olduğu sorusuna cevap vermek zorunda değil. Aristoteles için iki tip erdem var, akli ve ahlaki erdemler. Akli erdemler hiyerarşik olarak ahlaki erdemlerin üstünde yer alıyor ve onları kontrol ediyor.

Aristoteles için erdem alışkanlıkla kazanılan bir özellik. Erdemin temel kuralı olarak, ortayı tutturaktan bahsediyor. Erdemli olmak ne az ne fazla ama tam kararında hareket etmek, eylemde bulunmak demek. Bu yüzden Aristoteles etiğinde herhangi bir sabit kural bulunmuyor, çünkü her eylem için farklı şekillerde davranmak gerekiyor.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise iki filozofun düşüncelerini beraber okumaya çalıştık. Aristoteles etiği, Husserl etiğinin zıttı bir yerde konumlanıyor. Aristoteles etik kurallar belirlemekten kaçınırken, Edmund Husserl evrensel etik kuralları bulmanın yollarını araştırıyor. Bunu yaparken, betimlemeyi kendine yöntem olarak seçen fenomenolojinin yol gösterici bir bilim olabileceğini kanıtlıyor. Bu açıdan Husserl fenomenolojik bir etiğin mümkün hatta gerekli olduğunu gösteriyor.

Anahtar Kelimeler: Edmund Husserl, Aristoteles, Fenomenoloji, Etik, Ahlak Felsefesi, Aksiyoloji, Öz, Eylem, Prensip, Mutluluk, Mutlak İyi.

INTRODUCTION

Une éthique phénoménologique est-elle possible ? Depuis son commencement, l'école de la phénoménologie a étudié différents domaines de la philosophie avec son regard nouveau. Au début fondé par Husserl et plus tard changé, critiqué et élargi par les commentateurs tels que le discipline comme Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty, la phénoménologie domine une partie non négligeable des études dans le domaine de la philosophie. Et, malgré le temps écoulé depuis sa fondation, son influence ne diminue pas, au contraire, chaque année nous témoignons de la parution de plus en plus nombreux travaux phénoménologique.

Cette situation ne donne pas de réponse à la question que nous avons posé au début. Pourtant, je crois qu'il nous met sur le chemin vers une réponse. La phénoménologie n'est pas une sous-branche, une école de la philosophie qui exerce une influence sur un domaine. Il est devenu le lien entre la philosophie et beaucoup d'autres sciences. Des femmes et hommes scientifiques qui se consacrent aux domaines comme la psychologie, la neurologie ou l'intelligence artificielle, se tournent vers la phénoménologie pour trouver des solutions aux problèmes qu'ils rencontrent pendant leurs recherches.

On peut dire qu'elle est aujourd'hui un *hotspot* interdisciplinaire où des chercheurs qui ont des profils très différents se trouvent et échangent leurs savoirs respectifs. Donc, il est possible de dire que l'objectif que Husserl s'est assigné, à savoir celui d'établir la phénoménologie en tant que science rigoureuse, en tant que première philosophie est réalisée.

L'un de premiers ouvrages de Jean-Paul Sartre, *L'Esquisse d'une phénoménologie des émotions* peut nous éclairer, à propos de la différence de la phénoménologie respectivement aux sciences naturelles et humaines. Un scientifique

part des concepts a priori, et examine l'expérience en s'appuyant sur ces concepts. Sartre nomme cette situation « attendre le fait » :

« Attendre le *fait*, c'est par définition, attendre l'isolé, c'est préférer, par positivisme, l'accident à l'essentiel, le contingent au nécessaire, le désordre à l'ordre ; c'est rejeter, par principe l'essentiel dans l'avenir "c'est pour plus tard, quand nous aurons réuni assez de faits." Les psychologues ne se rendent pas compte, en effet, qu'il est tout aussi impossible d'atteindre l'essence en entassant les accidents que d'aboutir à l'unité en ajoutant indéfiniment des chiffres à la droite de 0,99."¹

Cette structure des sciences ne permet pas aux femmes et hommes scientifiques d'atteindre l'essence d'une chose. Ils abordent un sujet à partir d'un concept défini de façon a priori, et ils essayent de corriger les lacunes en analysant les faits qu'ils rencontrent pendant leurs recherches, pourtant ils ont déjà démarré leur expérience avec un certain biais.

Ainsi, comme le dit Sartre, avec la méthode scientifique, il est impossible de trouver l'essentiel. D'ailleurs, Bergson montre aussi, dans *L'Introduction à la métaphysique*, qu'« un absolu ne saurait être donné que dans une intuition »²

Pourtant, la philosophie morale reste l'un des domaines les plus négligés par la phénoménologie. Parmi les études qui contiennent pour le titre ou le sous-titre les mots de la phénoménologie et de l'éthique (ou de la philosophie morale), il n'est pas difficile de trouver une discussion phénoménologique. En général, ces études sont consacrées aux écrits moraux non-phénoménologiques d'un philosophe de l'école de la phénoménologie.

Une bonne partie des œuvres qui forment le corpus husserlien d'éthique a la même caractéristique. Les raisons de cette négligence peuvent être liées à la difficulté de construire la valeur ou d'attribuer une valeur à un objet quelconque du point de vue d'une science qui s'annonce comme étant « descriptive ».

1 Sartre Jean-Paul Sartre, **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris : Hermann, 1995, p. 12.

2 Henri Bergson, **Introduction à la métaphysique**. Paris : PUF, 2011, p. 5.

Si nous mettons de côté, les travaux de Levinas ou ceux de Max Scheler, les études consacrées à la phénoménologie de l'expérience morale sont le livre intitulé *The Phenomenology of Moral Experience* de Maurice Mandelbaum et *Moral Action: a Phenomenological Study* de Robert Sokolowski. Par exemple le seul ouvrage consacré à l'éthique husserlienne est *La Ética de Edmund Husserl* en la langue espagnole par Urbano Ferrer et Sergio Sánchez-Migallón.

Si on examine l'histoire de la philosophie morale, nous allons voir qu'elle est remplie des prises de position très nettes. Pour certains philosophes, comme Aristote, il n'y a rien de fixe dans le domaine de l'éthique, pour eux il est impossible de désigner des règles strictes, une déontologie des commandements. Une telle conception d'éthique s'appuie, en général, sur l'agent et ses émotions qui deviennent très importants dans le processus d'agir.

D'un point de vue aristotélicien, la maîtrise des émotions par l'agent est primordiale. Selon Aristote, il faut acquérir de l'habitude pour devenir vertueux. Donc, les traités éthiques d'Aristote sont des œuvres qui nous montrent comment devenir vertueux et ainsi accéder à une vie qui est remplie de bonheur.

Kant prend une approche radicale. Il fait une distinction entre la sphère pratique et la sphère métaphysique de l'éthique. Pour lui, si on peut épurer les mœurs de tout ce qui est anthropologique, nous aurons l'accès à ce qui forme l'essence de mœurs. Et ainsi, on peut trouver des règles fixes.

Cette démarche kantienne ressemble à celle de Husserl. Pourtant il y a des différences. Les deux démarches se ressemblent parce que tous les deux philosophes essaient d'accéder à une sphère où se trouvent des règles fixes de moralité. Il est très important de trouver des principes immuables pour rendre la philosophie morale scientifique. Ce qui rend la théorie éthique de Husserl particulier, c'est son refus de la métaphysique. Le but de Husserl est d'accéder aux règles générales de la volonté ou de l'axiologie.

Dans un premier temps nous allons examiner l'éthique husserlienne. L'éthique est un des domaines philosophiques les moins étudiés par Husserl. Pendant sa vie, il y a certaines périodes dans lesquelles il produit ses pensées sur la philosophie morale. Naturellement, il y a, en général, quelques années d'intervalle entre ces périodes, c'est pour cette raison que l'on constate des modifications et des changements dans ses pensées. Pourtant, à notre avis, l'idée principale ne subit aucun changement.

Depuis le début, le dessein de Husserl est de s'acheminer vers une éthique scientifique. Bien que son but reste inachevé, il fait des contributions importantes au domaine de l'éthique ses textes et leçons sur l'éthique méritent l'attention des spécialistes de la phénoménologie et de l'éthique.

Les pensées sur l'éthique de Husserl subissent des modifications au fil du temps. Pour avoir une idée générale de sa théorie éthique nous avons choisi deux textes de deux époques différentes. Le premier est une leçon prononcée en 1914, dans cette leçon, en montrant la contradiction intrinsèque à tous les arguments sceptiques, Husserl parle d'une possibilité de l'éthique scientifique.

Un argument sceptique est contradictoire, parce qu'il est de l'ordre de l'argument de genre ; toutes les règles sont fausses. Un argument de ce type est contradictoire, car si toutes les règles sont fausses, cet argument qui lui aussi est une règle est fausse également. En partant de ce point, Husserl nous montre la possibilité d'une éthique rigoureuse. Avec l'aide de l'axiologie on trouve la relation entre les valeurs. Cela nous aide à construire une éthique rigoureuse qui dépend des règles fixes.

Dans les articles écrits pour la revue japonaise de la philosophie *Kaizo*, la portée d'éthique husserlienne subit un élargissement. Dans ces articles, Husserl parle de la possibilité d'un renouveau qui commence au niveau individuel et puis s'élargit jusqu'à ce qu'il arrive au niveau sociétal. Ainsi il montre la possibilité d'une éthique phénoménologique à un niveau plus élevé.

Dans le deuxième chapitre de notre mémoire, nous examinons la philosophie morale d'Aristote pour comprendre la critique husserlienne de sa théorie. Husserl

affirme que : « Par son *Éthique à Nicomaque*, en dépit de tout ce qu'elle nous offre de beau, [Aristote] n'est pas, en ce même sens, devenu le père de l'éthique. » En étudiant l'éthique aristotélicienne nous comprendrons mieux la position de Husserl.

Dans le troisième chapitre nous essayons de faire une lecture croisée des théories respectives d'Aristote et de Husserl afin de mieux comprendre la singularité de l'éthique husserlienne. Pour mieux comprendre l'éthique husserlienne on parle très brièvement de la philosophie morale de Kant. Et notre mémoire s'achève avec une lecture du deuxième article de *Kaizo* qui montre l'usage possible de la phénoménologie dans tout le domaine de l'éthique.

1 L'ETHIQUE HUSSERLIENNE

Dans son livre intitulé *Privacy and Publicity*, Beatriz Colomina, l'historienne espagnole de l'architecture, cherche le rapport entre deux géants de l'architecture moderne avec les sociétés dont ils faisaient partie³. L'un de ces deux architectes est le viennois Alfred Loos, l'autre est le célèbre Le Corbusier. Elle raconte une difficulté qu'elle a rencontrée pendant qu'elle travaillait pour ce livre, plus particulièrement lors des recherches sur les biographies de deux architectes, cette difficulté vient des rapports respectifs de deux architectes à leurs archives, leur passé. Adolf Loos avait brûlé toutes ses archives en quittant Vienne, lorsque Le Corbusier gardait chaque note, chaque rature et même les tickets de restaurant dans son archive. Donc, c'est difficile d'écrire sur Loos, parce qu'il y a des lacunes impossibles à remplir à cause du manque des sources, des documents. Mais, c'est aussi difficile d'écrire sur Le Corbusier parce que chaque nouveau tiroir de ses archives change ce que l'on vient d'écrire sur lui.

Husserl avait laissé lui aussi derrière lui une montagne de manuscrits qui ressemble à la situation de Le Corbusier. Et il en va ainsi pour ses écrits sur l'éthique. Il nous a laissé beaucoup de textes, certains sont longues, les autres courts. Et l'accès à la pensée morale de Husserl, dans son entier, n'est devenu possible que récemment, avec la publication de ses écrits et notes tardives sur le sujet dans le 42^{ème} volume de *Husserliana* en 2014. La première période de l'éthique husserlienne est étendue entre 1908-1914, où il donne deux cours sur l'éthique et l'axiologie, et dans lesquelles il essaie de trouver une fondation rigoureuse pour la philosophie morale. Dans cette période, il est sous l'influence de son ancien professeur Brentano et sa pensée morale. Deuxième période 1920-1924 où il donne deux cours d'été intitulés *l'introduction à l'éthique* et les cinq articles qu'il a écrit pour la revue japonaise de la philosophie *Kaizo*. Contrairement à la première période qui est marquée par une orientation

3 Beatriz Colomina, *Privacy and Publicity*. Cambridge : MIT Press, 1996, p. 1-15.

scientifique, dans cette deuxième période il est à la recherche d'une éthique plus personnelle.

Les textes de Husserl qui concernent la philosophie morale restent encore aujourd'hui relativement moins étudiés. Les études générales sont des articles écrits par Ulrich Melle et Henning Peucker, qui sont tous les deux les éditeurs de deux volumes de *Husserliana* qui contiennent la philosophie morale husserlienne. À part de ces articles, le travail le plus complexe est celui de James G. Hart⁴. Dans une telle situation, cela devient un vrai défi de trouver la meilleure méthodologie pour présenter l'éthique husserlienne. Car, la philosophie morale de Husserl change selon les époques, et de plus il y a des nuances entre différents cours ou écrits d'une même époque. Donc, il n'est pas possible de traiter ces travaux en entier. Pour cette raison nous avons choisi deux textes qui, à notre avis, représentent le mieux les caractéristiques de deux époques dans lesquelles ils sont écrits. Le premier est la leçon de 1914 sur l'axiologie, et le deuxième, ce sont les articles pour la revue *Kaizo*.

Avant de passer à l'étude de l'éthique husserlienne, il nous paraît nécessaire de jeter un coup d'œil à l'ensemble de ces textes. Il y a deux volumes de *Husserliana* qui sont entièrement dédiés à la philosophie morale de Husserl. Dans le volume 28, édité par Ulrich Melle, on trouve les cours sur l'axiologie, ils sont traduits en français sous le nom de *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, dans le volume 27, on trouve les cours intitulés « L'introduction à l'éthique » de 1920 et 1924. À part de ces deux volumes, on trouve dans une partie du volume 27 les articles sur le renouveau mentionnés ci-dessus. Et dernièrement dans une partie du volume 42 se trouvent les manuscrits qui établissent l'éthique tardive de Husserl. De ces derniers, seulement les articles de *Kaizo* sont traduits en français.

Les écrits, les leçons et les notes qui forment la philosophie morale de Husserl ne suivent pas une ligne droite qui avance progressivement vers une fin où cette philosophie trouve sa forme définitive et cohérente. Sur la route, l'idée de l'éthique de

⁴ James G. Hart, *The Person and the Common Life*. New York : Springer, 1992.

Husserl change, il y a des coupures, des nouveaux points de vue. Au début, il consacre son temps à établir une éthique scientifique qui ne dépend pas de et qui ne se fonde pas sur les émotions ou la personnalité du sujet agissant. Ainsi, avec l'aide de l'axiologie, il croit faire le premier pas vers la scientificité dans le domaine de la morale. Pourtant, il y a beaucoup de travaux à faire, comme il l'annonce, afin de déterminer les valeurs, ce que Husserl n'a pas fait jusqu'à la fin de sa vie.

Une autre remarque importante concernant l'éthique husserlienne est celle de Peucker. Au commencement de son article intitulé : « From Logic to the Person : An Introduction to Edmund Husserl's Ethics », il souligne le caractère particulier de sa philosophie morale. Cette particularité vient de la difficulté de classer cette philosophie. Comme nous le verrons quand nous traitons l'éthique aristotélicienne au début de chapitre suivant, on range, en règle générale, toute philosophie morale sous trois catégories ; l'éthique des vertus, l'éthique déontologique (dont l'éthique kantienne fait partie), et dernièrement les théories conséquentialistes comme l'utilitarisme⁵. Comme le remarque Peucker, l'éthique husserlienne contient des éléments de ce trois types de la philosophie morale. Pour faire le point, il nous donne les exemples d'un ego libre, comme on le trouve chez Fichte et Kant, et d'une théorie aristotélicienne des vertus afin d'accéder au bonheur.⁶ D'une part, il conçoit l'éthique comme une science pratique en suivant la lignée d'Aristote, et d'autre part, il travaille avec des concepts comme l'impératif catégorique et la raison pratique empruntés à Kant.

Plus tard, juste après la Grande Guerre, et probablement avec l'impact de l'expérience personnelle⁷ qu'il avait éprouvée, il retravaille ses propos. Dans cette deuxième période, il est difficile de dire qu'il renonce à l'idée d'une éthique scientifique qui doit être fondée parallèlement à la logique, une éthique qui est basée sur le renouveau personnel et la réglementation de soi. On peut dire que dans cette période, il est plus proche de la phénoménologie transcendante des *Ideen I*.

5 Henning Peucker, "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics". **The Review of Metaphysics** 62, 2008, pp. 307-325 p. 307.

6 *Ibid.*, p. 307.

7 Le traumatisme de la guerre en général, et plus particulièrement la perte de son fils.

Néanmoins, on trouve de continuations, par exemple, l'impératif catégorique a encore sa place dans sa pensée morale ; il affirme toujours que l'agent doit agir conformément à cet impératif, *en faisant le meilleur possible*.

Le changement de l'idée est aussi le résultat des nouvelles lectures. Dans la première période, l'influence de Brentano est évidente, tandis que dans la deuxième période celle de Fichte⁸ soit plus apparente. Cependant l'influence et les concepts de Kant, comme l'impératif catégorique et la raison pratique, et ceux d'Aristote dont témoigne l'idée de l'éthique comme *Wertlehre*, comme une science pratique, sont toujours omniprésents dans deux périodes. Comme tous les écrits ou leçons de Husserl, ceux qui sont consacrés à l'éthique sont extrêmement riches et ils méritent une réflexion plus large qui dépasserait les limites de notre travail. C'est pour cette raison que, comme nous l'avons annoncé précédemment, nous allons nous concentrer, après une courte introduction qui contient la somme de son éthique, sur certaines sections de la leçon de 1914 et sur les articles de *Kaizo*.

1.1 La période d'avant-guerre

1.1.1 L'Éthique brentanienne

Avant de nous plonger dans cette période, il est nécessaire de mentionner, bien que brièvement, la philosophie morale de Brentano. Selon lui, l'éthique est la discipline pratique qui nous enseigne la fin suprême et les moyens à y atteindre.⁹ L'origine du bien et du mal se trouve dans l'expérience de l'amour et du mépris. Bien qu'il admette l'idée de Hume selon laquelle les distinctions morales sont fondées sur les émotions, il affirme que nous ne pouvons pas réduire les valeurs morales aux émotions. Ce qui compte, c'est l'exactitude de la relation à un objet. De plus, selon l'avis de Brentano, le jugement et le sentir sont analogues. Husserl accepte l'analogie de son professeur entre le jugement et le sentir, cependant, pour lui seuls la perception et le jugement sont « objectifiants », tandis que le sentir est un acte « non-objectiant »

⁸ La lecture du **Discours à la nation allemande** (1808) de Fichte exerce une grande influence sur Husserl.

⁹ Nicolas de Warren, "Husserl and Phenomenological Ethics." **The Cambridge History of Moral Philosophy** (pp. 562-576). Cambridge : Cambridge University Press, 2007, pp. 562-576, p. 564.

de la conscience¹⁰. Le sentir doit donc être basé sur un acte perceptuel pour l'objectivation

Dans la conférence intitulée *L'Origine de la connaissance morale*, prononcée devant la Société viennoise des Sciences juridiques, Brentano s'interroge sur la vérité morale et il pose la question suivante : « y-a-t-il une loi morale naturelle au sens où elle est immuable et universellement valable en elle-même ? »¹¹ Il n'accepte pas l'impératif catégorique de Kant comme une réponse, qui est pour lui « une fiction » incapable de régler la question¹².

Il met en avant l'idée que ce que nous voulons est un moyen en vue d'une fin, mais il faut se poser la question de savoir quelle fin est juste, quelle finalité l'agent doit choisir. Il répond à cette question avec un nouvel impératif catégorique : « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. »¹³ Une fois que l'on établit cet impératif, il faut chercher l'origine de la notion du bien.

Afin de répondre à cette question, Brentano entre dans le domaine de la phénoménologie avant qu'elle ait été fondée par Husserl parce qu'il s'occupe des phénomènes. En s'appuyant sur les *Méditations* de Descartes, Brentano montre qu'il y a trois classes de phénomènes. La première est celle des représentations qui consistent en des représentations concrètement intuitives et des sens. Il faut noter que l'emploi du terme de phénomène pour désigner les représentations sensibles est le choix de Brentano. La deuxième est celle des jugements et dans cette classe la relation intentionnelle est une acceptation ou un rejet.¹⁴ La dernière classe est celle des émotions, et parmi ces phénomènes on peut compter les mouvements d'attraction et de répulsion et les sentiments. Dans cette dernière classe la relation intentionnelle est amour ou haine, c'est-à-dire plaisir ou déplaisir¹⁵. Ce qui est important, c'est la corrélation entre deux dernières classes.

¹⁰ Ibid., p. 566

¹¹ Franz Brentano, *L'Origine de la connaissance morale*. Gallimard, Paris 2003, p. 40.

¹² Ibid., p. 45.

¹³ Ibid., p. 46.

¹⁴ Ibid., pp. 50-1.

¹⁵ Ibid.

Aucune des activités de la première classe ne peut être qualifiée de juste et d'erronée, alors que dans chaque cas de la deuxième et de la troisième classe, des deux modes de relation l'un est juste, l'autre erroné¹⁶. C'est la source des concepts du bien et du mal, quelque chose est vrai lorsque l'acceptation qui s'y rapporte est juste¹⁷ et elle est bien lorsque l'amour qui s'y rapporte est juste.

1.1.2 La Leçon de 1914

Le cours intitulé *Leçons sur des questions fondamentales concernant l'éthique et la théorie de la valeur* de 1914 est, en effet une reprise des cours de 1908/1909 et celui de 1911. Dans le cours du 1908/1909, Husserl fait la distinction entre la raison théorique et la raison axiologique. Celui de 1911 est consacré à la distinction entre les sciences naturelles et la philosophie, et à l'axiologie. De cette manière, on peut dire que le cours de 1914 est une fusion de ces deux cours.

Husserl commence son cours de 1914 en abordant les parallèles entre la logique et l'éthique, c'est-à-dire entre les types de la raison et les types d'actes, la raison judicative et la raison pratique. Il souligne la nécessité d'une logique formelle qui traitent des propositions et leurs validités.¹⁸ Husserl souligne les similitudes entre la logique et l'éthique, parce que dans ce cours l'éthique est traitée comme un nouveau domaine de la vision philosophique husserlienne. Cette vision est le projet titanesque de Husserl, qui vise à faire de la philosophie une science rigoureuse, un projet auquel il a le coup d'envoi en rédigeant *Recherches Logiques*. Le cours de 1914 est donc conçu comme l'extension du projet philosophique de Husserl au domaine de l'éthique.

C'est pour cette raison que construire un parallélisme entre la logique et l'éthique est primordial pour Husserl. Dès qu'il établit ce parallélisme, il passe à la discussion sur l'axiologie formelle, puis, il parle de la phénoménologie de la volonté

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸ Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Paris : PUF, 2009, p. 80.

avant de conclure la leçon avec une discussion sur la pratique formelle. La pratique formelle est tout simplement l'*analogon* de la logique formelle dans le domaine de l'éthique. Ce petit résumé nous montre que le but de Husserl est très net depuis le début et le cours se déroule en suivant un plan. Afin d'arriver à son but, Husserl a besoin d'une éthique formelle. Au début du deuxième paragraphe de la première section, il fait une esquisse de la philosophie morale :

Nous accompagnons notre propre agir tout comme celui de nos semblables de jugements [*Beurteilungen*] constants sur ce qui est « juste » et « injuste » [« recht » und « unrecht »], « conforme au but » et « non conforme au but » [« zweckmäßig » und « unzweckmäßig »], « raisonnable » et « déraisonnable », « moral » et « immoral ». Comme dans le domaine théorétique, d'assez fréquents conflits et divergences dans les jugements se produisent ici également¹⁹.

Il continue en disant que « Souvent nous sommes en désaccord avec nous-mêmes, nous réprouvons ce que nous avons approuvé auparavant, ou approuvons ce que nous avons tantôt réprouvé, ou bien nous nous trouvons placés dans un pénible conflit avec autrui ou sommes sollicités comme juges pour arbitrer un conflit étranger. »²⁰ Il dit aussi que le conflit de ces jugements ne suscite en général aucun intérêt théorétique, pourtant, ces jugements affectent notre affectivité [*Gemüt*]. Comme il souligne Tout notre bonheur ou notre malheur dépendent souvent de ces prises de position et de leur cohérence ou incohérence.²¹ Donc, ces jugements sont très importants pour l'agent, nous verrons que Husserl les incorporer pour construire sa pratique formelle.

En effet, nous voyons ici les concepts fondamentaux de la philosophie morale. En faisant ce résumé, Husserl nous donne une idée de l'origine du conflit en éthique. Les décisions morales sont souvent très compliquées, en fait si compliquées que cela devient presque impossible de savoir la manière juste d'agir. Car il n'est pas possible de valider nos jugements sur ce qui est juste ou injuste, raisonnable ou déraisonnable.

¹⁹ Ibid., p 81.

²⁰ Ibid., p. 82.

²¹ Ibid.

Nous n'avons pas une base axiologique sur laquelle les valeurs sont fondées. À la fin de cette réflexion, Husserl pose cette question :

Ainsi, la question devient brûlante pour quiconque aspire à s'élever plus haut : comment dois-je ordonner rationnellement ma vie et mes aspirations, comment échapper à la déchirure qui me tourmente, comment échapper à la réprobation légitime de mes semblables ? Comment puis-je faire de ma vie tout entière une vie belle et bonne et, comme le dit l'expression traditionnelle, comment atteindre l'authentique *eudaimonia*, la véritable félicité [*Glückseligkeit*].²²

Selon Husserl, ce dont nous avons besoin c'est un fondement rationnel de l'éthique. Or, la manière dont il formule la question éclaire la conception de la morale qui est la sienne. Malgré son caractère radical, l'éthique husserlienne est, au fond, traditionnelle, voire aristotélicienne. Comme Aristote, pour lui aussi, le dessin suprême de la vie est d'atteindre le bonheur. Husserl montre que ces questions conduisent, d'abord, à la réflexion sur une éthique en tant que discipline pratique. D'abord, car il émerge un autre point de vue qui insiste pour adjoindre à cette discipline pratique une éthique apriorique (sans nier son caractère empirique et anthropologique).²³

De ce point de vue idéaliste « l'Idée de la vérité ne peut être tirée de la psychologie de la connaissance, l'Idée de la bonté morale et du bien-fondé pratique en général ne saurait être tirée de la psychologie des fonctions affectives et des fonctions pratiques. »²⁴ Husserl souligne que cette théorie est née dans le contexte de néo-platonisme, et les adhérents de cette théorie aiment à mettre en parallèle l'éthique et la mathématique pure.

Contre la théorie aprioriste de l'éthique se dresse la théorie empiriste. Ici Husserl déclare que, historiquement, l'opposition entre l'éthique apriorique et l'éthique empirique était perçue comme une opposition entre l'éthique de l'entendement et l'éthique du sentiment. Pour lui, cette opposition est trompeuse. Son

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

choix est de mettre hors circuit « la question de l'origine des concepts éthiques à savoir, s'ils proviennent de la sphère de l'entendement ou de celle de l'affectivité.²⁵ » Et il affirme que sous le titre d'éthique apriorique, il faut penser à une discipline qui précède toute expérience.

Donc, Husserl ne discute pas si l'origine des concepts éthiques se trouvent dans l'entendement ou l'affectivité, il s'intéresse aux conséquences anti-éthiques de la théorie empiriste de la philosophie morale.

1.1.3 L'empirisme éthique et ses conséquences anti-éthiques

La leçon de 1914 qui professe un parallélisme entre la logique et l'éthique est une continuation du projet que Husserl a entamé avec *Recherches Logiques*. De plus ce cours est dans la même veine que son petit traité *La Philosophie comme une science rigoureuse*. Dans ce qui suit nous verrons qu'il utilise une méthodologie similaire afin de discréditer les prises de positions empiristes qui sont, au fond, sceptiques.

La théorie empiriste requiert une praxis anti-éthique parce que le subjectiviste rejette toute raison pratique, toute obligation « se présentant avec une prétention à la rationalité.²⁶ » Husserl souligne très justement que : « l'empiriste éthique ne peut agir mal, mais seulement de façon éthiquement erronée, mais il ne peut pas davantage agir éthiquement bien, au sens où le bien est l'opposé du mal.²⁷ » Car, celui qui ne reconnaît l'authenticité des exigences morales ne peut en avoir conscience.

Pour Husserl, ce conflit a son analogon dans la sphère logique. À la validité objective des normes logiques correspond celle des normes éthiques. Pour l'empiriste, les fondements de la logique ou de l'éthique résident dans la psychologie. Selon lui, tous les concepts sont produits par abstraction, pour rendre clair ce que veut dire la vérité il faut faire retour à des jugements de cas singuliers. Dans la sphère éthique, pour comprendre les concepts du bien et mal il faut faire recours à certaines activités

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p. 88.

²⁷ Ibid., p. 89.

affectives. La théorie empiriste est sceptique, et ses conséquences sont anti-éthiques parce qu'elles rendent impossible un fondement absolu des normes en éthique, toutes les affirmations y sont, en effet, des contresens, Husserl le montre très clairement :

Car si une thèse est fondée par une théorie d'un certain type logique, et si l'état de choses est tel que la validité de cette théorie, en tant que théorie d'un tel type logique, présuppose précisément, conformément à son sens essentiel, ce que la thèse nie et ce que cette théorie, d'après son contenu, fonde prétendument, alors la théorie se supprime elle-même par un contresens, d'une manière tout à fait semblable à celle du scepticisme extrême.²⁸

Tenter de fonder la logique sur des lois psychologiques endommage l'universalité de la logique, ainsi ces lois qui sont le produit d'une certaine époque historique et d'une certaine communauté vide la logique de ce qui la rend importante en tant que domaine scientifique fondamentale ; quant au scepticisme, il mine l'effort de la recherche de la vérité par des négativismes²⁹. Cependant, en niant la vérité sceptique vide en effet son propre propos. Husserl donne les exemples de Protagoras et de Gorgias ; lorsque le premier affirme que « la mesure de toutes choses est l'homme », le deuxième nie la vérité en disant que « rien n'est vrai, et s'il y avait une vérité, elle serait en tout cas inconnaissable »³⁰. Or, ces deux propos tombent dans la même erreur comme tous les propos sceptiques, ce que fait le scepticisme extrême, c'est de refuser la vérité aux affirmations à l'exception des siennes. Si rien n'est vrai, le propos de Gorgias n'est vrai non plus.

Car, dans la construction de telles théories, l'empiriste s'appuie sur la psychologie, et traite, par là même, cette dernière comme une science valant effectivement. Or, si la psychologie est tenue pour valide, elle doit être fondée rationnellement ; s'il n'est pas possible de la fonder rationnellement, alors elle ne peut valoir, ni servir de base à une théorie valide.³¹

28 *Ibid.*, p. 92.

29 *Ibid.*, pp. 92-103.

30 *Ibid.*, p. 92.

31 *Ibid.*, p. 94.

Donc dans le domaine logique « il est possible de rendre évidente la nécessité d'un absolutisme.³² » Parce que : « on peut rendre évident que toute conception contraire se détruit elle-même, par un contresens qui est le plus universel, le contresens formel. » Donc, pour que la validité soit possible un absolutisme est nécessaire.

Husserl se demande si on peut procéder ainsi en éthique et discréditer de cette façon le scepticisme éthique, d'abord sous ses formes grossières, mais aussi dans ses formes plus raffinées ?³³ C'est le même cas dans le domaine de l'éthique. Si on montre qu'il n'y a pas de règles, on commet la même erreur³⁴. Puisque ce que l'on dit, c'est : « il n'y a pas de règle sauf cette règle. » D'autre part, le psychologisme qui essaie de fonder la logique sur la psychologie entreprend la même démarche dans la sphère pratique, il essaie de fonder l'éthique sur une psychologie de la volition et des sentiments. Cette psychologie éthique, comme la nomme Husserl, rend l'éthique dépourvue du sens, en réduisant les lois morales à des faits qui ne sont valables que culturellement ou historiquement³⁵.

La critique husserlienne du psychologisme est le résultat de sa conviction en des lois morales qui sont valables absolument, et selon lui, on peut les trouver avec l'aide de l'axiologie³⁶. Pourtant un sceptique peut échapper à contresens, s'il n'est sceptique vis-à-vis de la connaissance en général. D'ailleurs, la distinction entre les sphères est aussi importante, car : « Aucune règle pratique ne peut se supprimer de façon purement logique ; une telle règle se supprime par un contresens pratique, qui peut par ailleurs s'enchaîner à un contre-sens logique ; mais rien de plus.³⁷ »

Husserl avoue que Aristote était le père de la logique, puisqu'il a été le créateur de la logique analytique, ce qu'il nomme la logique formelle aussi. Aristote était le père de la logique parce qu'il a trouvé les principes de la logique, mais il n'est pas devenu le père de l'éthique³⁸. Husserl fait un deuxième aveu et explique qu'il cherche la constitution d'une pratique formelle avant *Recherches Logiques*, notamment depuis

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p.101.

³⁵ Peucker, *op. cit.* p.313.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Husserl, *op. cit.* p. 103.

³⁸ *Ibid.*, p. 111.

ses leçons de Göttingen en 1902³⁹. Pour Husserl, ses considérations parallélistes montrent qu'il y a un *analogon* de la logique formelle dans la sphère de l'éthique.

Depuis des siècles, les philosophes cherchent, sous le titre de principes universels, des critères partout applicables grâce auxquels on peut déchiffrer ce qui est moralement bon ou mauvais dans chaque cas, et même prendre une décision positive, avant la décision pratique quand la décision serait éthiquement juste et quand elle ne le serait pas.⁴⁰

Ici, Husserl mentionne Kant et son impératif catégorique. Malgré ses contresens, l'impératif catégorique kantien nous permet de découvrir « dans chaque cas donné, la manière à déterminer ce qui en lui est bon moralement, ce qui est véritablement conforme au devoir, ou encore de manière à juger éthiquement le vouloir et l'action déjà accomplis.⁴¹ » Husserl prend l'exemple de Kant et de son impératif catégorique comme un signe que la pratique formelle est belle et bien possible.

1.1.4 Axiologie formelle

Une fois le problème est défini, Husserl commence à développer une axiologie formelle, qui est une des pièces importantes de la fondation de son éthique. En développant une axiologie qui est formelle, il essaie de définir scientifiquement la valeur. Il est intéressant de noter que Husserl mentionne son professeur Brentano et fait référence à sa conférence *L'origine de la connaissance morale*, même si ce dernier n'y parle pas de l'axiologie. Pourtant, Husserl trouve des lois axiologiques importantes dans la conférence de son professeur. Les formulations de Brentano sont importantes pour la deuxième partie de l'axiologie husserlienne.

Dans un premier temps, Husserl détermine les lois essentielles concernant la nature de la valeur. Il y a trois types de possibilités a priori : qualité positive, qualité négative, exemption de valeur⁴². Donc l'axiome est ainsi : « si M est une matière

39 *Ibid.*, p. 112.

40 *Ibid.*, p. 117.

41 *Ibid.*, p. 118.

42 *Ibid.*, p. 168.

quelconque, alors l'un des trois cas suivants est vrai (et cela toujours à l'intérieur d'une région axiologique quelconque) : M est ou bien matière d'une valeur en soi positive, ou bien d'une valeur en soi négative, ou bien elle est en soi exempte de valeur.⁴³ »

Husserl détermine ensuite les lois de la comparaison de valeurs. Et c'est ici que Husserl rend hommage à son maître, il affirme que Brentano était le premier qui a formulé ces types de lois, et il avoue que c'est Brentano qui a donné l'impulsion à toutes ses tentatives d'axiologie formelle.⁴⁴ Fondamentalement, il existe trois possibilités dans la comparaison, plus précisément trois types de relation, « égal », « supérieur », « inférieur »⁴⁵.

Husserl, en s'appuyant sur les considérations morales de Brentano, esquisse quelques lois, et d'abord ; « tout ce qui a valeur en soi à l'intérieur de sa catégorie est plus valable que tout ce qui est en soi non-valeur (toute belle chose en soi a plus de valeur que toute chose non belle, etc.) ». Une autre loi ; « que l'existence d'un bien est meilleure que l'existence d'un mal et « un bien tout seul est meilleur que le même bien mélangé à un mal, $B > B + M^2$ »⁴⁶

1.1.5 La phénoménologie de la volonté

La section suivante de la leçon de 1914 est consacrée à la phénoménologie de la volonté. Dans ce chapitre Husserl fait des découvertes importantes concernant la volonté et la sphère du vouloir. Il avait besoin, à ce stade, de la phénoménologie, parce qu'on évalue une chose d'abord par la conscience émotionnelle, non pas par notre conscience intellectuelle. Nous approuvons ou désapprouvons les choses dans nos émotions, c'est donc seulement par l'intermédiaire d'elles que l'on peut trouver la structure de la conscience volitive⁴⁷. Nous verrons, dans le chapitre suivant de notre étude, que Husserl est ici très proche de Aristote. Pour Aristote, les émotions, mais

⁴³ Ibid., p. 169.

⁴⁴ Ibid., p. 172.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., p. 175.

⁴⁷ Peucker, *op. cit.* p. 316.

plus particulièrement leurs impressions en tant que peine et plaisir sont très importantes. Continuons avec Husserl.

Comme le souligne Husserl, ce chapitre doit être regardé comme une esquisse, comme une introduction à la phénoménologie de la volonté, car il ne développe pas toutes les modalités de la sphère de la volonté. Il montre que pour élaborer de manière sûre la logique de la volonté, le mieux serait d'énoncer et analyser une par une toutes les lois de la volonté et puis avancer en cherchant des *lois spéciales complémentaires* qui valent seulement pour la sphère de la volonté et non pour d'autres sphères de l'affectivité⁴⁸. Pourtant il ne procède pas ainsi, parce que cela prendrait trop de longueurs.

Cette section se déroule dans deux temps. Premièrement, Husserl décrit la sphère de la volonté et fait la distinction entre la volonté et le souhait, puis il examine les propriétés de la volonté. Dans le deuxième temps, il compare les modalités de volontés avec celles de jugement.

Premièrement, Husserl définit la volonté en deux sens, au sens le plus large et au sens courant, c'est-à-dire au sens restreint. La volonté au sens le plus large :

Nous comprenons non seulement le vouloir au sens le plus restreint, mais aussi maintes autres modalités, dont certains propres à la volonté. Par exemple, nous devons faire une différence entre le vouloir qui n'est pas déjà en lui-même un vouloir agissant, comme tout vouloir au sens de se-décider-à-quelque-chose, et le vouloir au sens d'un vouloir agissant, par exemple dans la réalisation d'une décision prise antérieurement. Nous rencontrons également d'autres modes de la sphère de la volonté, le plus souvent tels qu'ils ont leur analogon dans toutes les autres sphères d'actes.

Et le vouloir au sens courant qui est plus étroit, c'est vouloir est dans la certitude de volonté : « Je suis purement et simplement décidé, ou bien même je fais, j'agis : le vouloir qui y est inclus est toujours un vouloir positif et une certitude-de-volonté. »⁴⁹

48 Edmund Husserl, **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**, Paris, PUF, 2009. p.187.

49 Ibid.

Pourtant, il y a également un vouloir négatif et des modes de l'incertitude-de-volonté. Ici, la distinction entre vouloir et souhaiter devient confuse. Husserl révèle que « le simple souhaiter ne comporte rien de l'ordre du vouloir. »⁵⁰ :

Il y a pur et simple souhait là où le souhaité n'est pas conscient, à quelque degré que ce soit, comme quelque chose de pratiquement réalisable, là où il n'est conscient comme tel ni sur le mode de la certitude, ni de façon entièrement problématique, donc même pas sur le mode de ce qui peut être réalisable.⁵¹

Par la suite, Husserl parle longuement de la différence entre le souhaiter et le vouloir. Il est important de distinguer l'un de l'autre afin de définir la volonté plus clairement. Le simple souhait « ne comporte rien de l'ordre du vouloir ; il ne comporte rien de l'ordre des modalités pratiques et n'est pas lui-même un acte pratique, un acte de la volonté au sens le plus large.⁵² » Faire cette distinction est, à la fois, primordial et difficile comme les deux se présentent souvent entrelacés, par exemple la volonté de faire un voyage n'abolit pas le désir de le faire, et il serait irrationnelle de vouloir une chose qui n'est pas digne d'être souhaité⁵³.

Tous les deux se dirigent sur un être, c'est-à-dire qu'ils présument des modalisations de l'être : « Il faut également saisir les actes affectifs comme des modalisations de l'être, bien que d'une nouvelle dimension : le souhaiter présume un “que cela soit” », le vouloir, un “cela doit être” ou « “cela doit” »⁵⁴.

La particularité de la volonté est ce qu'elle tend à une réalisation. Elle ne peut pas se diriger sur quelque chose d'idéal et non pas sur quelque chose de passé, elle ne peut se diriger que sur le réel et sur quelque chose du futur⁵⁵. Cette limitation de la

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p.188.

⁵⁴ Ibid., p. 189.

⁵⁵ Ibid.

volonté est pour Husserl une limitation de la raison.⁵⁶ Il souligne également que le réel dont nous parlons ici n'est pas une⁵⁷ réalité au sens spécifiquement substantiel-causal.

Cette volonté dirigée sur futur est *une intention créatrice* qui se remplit dans l'action réalisatrice.⁵⁸ Il est nécessaire de scruter un peu plus le rapport entre la volonté et le futur comme l'explique Husserl la volonté dirigée sur futur implique aussi la croyance en ce futur, mais elle ne présuppose pas cette croyance, c'est-à-dire elle ne l'implique pas en tant que soubassement.⁵⁹ Afin de clarifier ce point, Husserl donne l'exemple de projet d'un voyage à Paris. Je décide de visiter Paris, ma décision de faire ce voyage implique naturellement que mon voyage sera une réalité. Mais ce voyage futur n'est pas, en premier lieu, une réalité certaine parce que « s'il était déjà d'avance certain qu'il soit, il ne pourrait pas du tout être voulu. »⁶⁰ Husserl fait parler la conscience, elle ne dit pas que « cela sera, et pour cette raison même je le veux, », mais « puisque je le veux, cela sera. »⁶¹ Donc la croyance dans le futur prend sa source dans le vouloir⁶². Un autre attribut de la volonté est sa temporalité. Tout d'abord, la volonté se dirige sur un maintenant déterminé en tant que commencement :

Mais en ce point de temps est en même temps présent à la conscience un horizon de futur de ce qui reste encore à réaliser. C'est un horizon dont on est d'ores et déjà conscient comme d'un horizon de la volonté, et ce dans une continuité de volonté anticipée. La thèse de volonté ne se dirige pas seulement sur le maintenant avec son commencement créateur, mais sur l'intervalle de temps ultérieur et sur ce contenu.⁶³

La sphère idéale est close pour la volonté, selon Husserl cette limitation de la volonté est une limitation de raison⁶⁴. La volonté porte toujours sur une effectivité individuelle et réelle non pas idéale. De plus elle se dirige sur un maintenant

⁵⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 191.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 190.

déterminé : « La volonté se dirige sur un maintenant déterminé en tant que commencement d'une série temporelle remplie, et ce maintenant, dans sa détermination, nous renvoie déjà à un champ d'effectivité.⁶⁵ »

1.1.6 Pratique formelle

La discussion sur l'axiologie formelle et la phénoménologie de la volonté aboutissent à la pratique formelle. Dans cette section de sa leçon Husserl montre la nécessité d'un impératif catégorique. Au début de ce dernier chapitre, il fait un bilan des chapitres antérieurs :

Pour toutes les modalités des actes et pour les corrélats qui se constituent avec eux, on obtient des lois rationnelles, et la tâche est donc, d'une part, d'inventorier systématiquement, dans une morphologie, toutes les modalités primitives ainsi que celles qui sont obtenues par complication et itération, et ensuite, <d'autre part,> en suivant étape par étape ces constructions de formes, d'établir les lois rationnelles correspondantes, les lois axiomatiques comme les lois dérivées.⁶⁶

Il avoue que c'est une tâche pénible qui requiert beaucoup de patience. Mais une fois sa vitalité est comprise et « des réalisations exemplaires en ont déjà été proposées dans la sphère purement logique, la résolution de cette tâche et le développement effectif de la pratique formelle ne constitueront qu'une difficulté de moindre degré.⁶⁷ »

À ce point-là un impératif catégorique devient nécessaire pour réaliser la pratique formelle. Nous avons déjà vu qu'il est possible d'hierarchiser les valeurs et de former des lois axiologiques à partir de cette hiérarchie. Et la phénoménologie de la volonté nous a montré les modalités de la volonté.

Quand on parle d'un impératif catégorique, nous pensons automatiquement à Kant, pourtant l'impératif catégorique husserlien n'est pas le même que celui de Kant. Husserl dit que son chemin doit se séparer de la doctrine kantienne. Car, la doctrine

⁶⁵ Ibid., p. 193.

⁶⁶ Ibid., p.213

⁶⁷ Ibid.

kantienne suppose la particularité de contenu [*inhaltliche*] des objets-valeurs et des objets-de-volonté - pourrait être laissée hors concours par une régulation formelle [*formale Regelgebung*] de l'évaluer et du vouloir, c'est-à-dire un impératif catégorique.⁶⁸ Husserl n'est pas de même avis, nous avons déjà vu que la volonté et les valeurs et leurs contenus sont important dans la réalisation de la pratique formelle.

Une des questions critiques que Husserl se pose à propos de l'impératif catégorique est la suivante : « Qu'est-ce qui définit un “impératif catégorique” ? ». Il répond :

Précisément, en fait, son incapacité à être absorbé. Mais savons-nous donc déjà d'avance qu'il y a pour le moi voulant, dans tous les cas, un devoir non absorbable, un meilleur que rien ne peut surpasser ? La seule chose que nous sachions, c'est que, dans tout choix qui possède un champ pratique délimité de façon déterminée, comportant un nombre fini de membres, il y a un meilleur, à condition que s'y trouve (en général) un bien. Le meilleur est éventuellement plurivoque ; nous pouvons néanmoins nous en accommoder. C'est un axiome que, parmi plusieurs optima égaux, il est erroné de n'en faire aucun, ou encore, qu'il est juste et pratiquement dû de choisir l'un d'entre eux, peu importe lequel, quoique de façon seulement relative.⁶⁹

Donc Husserl modifie l'impératif catégorique brentanien : « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. »⁷⁰ et le fait « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! » Cet impératif catégorique est toujours applicable parce que ce meilleur circonscrit formellement la justesse de volonté objective et désigne corrélativement ce qui doit être voulu et fait.⁷¹

Pour Husserl cet impératif est inattaquable parce que nous saisissons sa validité objective dans une intuition évidente.⁷² Ainsi notre discussion sur la leçon de 1914 arrive-t-elle à son terme. Nous allons aborder ci-dessous l'éthique husserlienne de l'après-guerre, et nous verrons un Husserl qui se focalise sur le côté social de la

68 *Ibid.*, p. 228.

69 *Ibid.*, p. 224.

70 Brentano, *op. cit.* p. 46.

71 *Ibid.*, p. 231.

72 *Ibid.*, p. 244.

philosophie morale, mais même évaluant l'éthique socialement, il construit sa philosophie à partir de l'individu.

1.2 Le nouveau

En 1922 et 1923, à l'invitation de la revue japonaise *Kaizo*, Husserl rédige une série d'articles qui ont pour thème le nouveau. Trois de cinq articles sont publiés en 1923 et 1924. A la différence de ses leçons sur l'axiologie, Husserl, cette fois, vise l'éthique en tant que problème socio-individuel. En effet, même dans la leçon de 1914, il n'oublie pas le côté social de l'éthique⁷³.

Néanmoins, il faut se rendre compte du but de Husserl, même si son point de vue change il a toujours le même but, créer une science rigoureuse qui est une science exacte et qui a pour but de découvrir les lois principielles de la conscience.

Husserl commence ses articles en parlant de la crise causée par la Grande Guerre, et de ce sentiment de « quelque chose de nouveau doit advenir. »⁷⁴ Cette chose nouvelle « doit advenir en nous-mêmes et par nous-mêmes, par nous-mêmes en tant que membres de l'humanité qui vit dans ce monde, qui donne une configuration à ce monde à travers nous, et à nous à travers lui. »⁷⁵ Donc, nous avons une relation dialectique avec le monde qui nous entoure. Nous parlons du monde, au sens le plus large, y compris toutes les institutions, les sciences etc. Husserl montre que cette relation est une nécessité :

Nous sommes des hommes, des sujets de volonté libre, qui interviennent activement dans leur monde environnant, lui donnant en même temps constamment une configuration. Que nous le voulions ou non, que ce soit mauvais ou bon, nous faisons ainsi. Ne pouvons-nous pas aussi le faire rationnellement, la rationalité et le mérite ne sont-ils pas en notre pouvoir ?⁷⁶

⁷³ Ibid., p.237.

⁷⁴ Edmund Husserl, **Sur le nouveau**. Paris : La librairie philosophique J. Vrin, 2005, p.24.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

Toutes ces contestations rendent clair le fait que nous avons affaire à un problème socio-éthique. La crise qui traverse l'Europe à l'époque montre que la reconfiguration du monde est nécessaire. Pourtant, comment peut-on entreprendre la création d'une humanité authentique ? Selon Husserl, il y a une seule réponse à cette question, c'est seulement la science rigoureuse qui peut procurer des méthodes sûres pour la réalisation de ce but.

Nous avons des sciences exactes de la nature, dit Husserl : « Mais une science rationnelle de l'homme et de la communauté humaine, qui fonderait une rationalité dans l'activité sociale, politique et une technique politique rationnelle, cela manque totalement. »⁷⁷ Bien sûr nous avons des sciences nombreuses rapportées au domaine de l'esprit ou de l'humanité, mais il nous manque la science qui fournirait « des principes de la rationalisation de l'empirique. »

Dans le domaine de l'esprit (par exemple, dans l'histoire), un sens essentiellement autre que dans la nature physique, il faut ici indiquer que chaque réalité spirituelle singulière a son intériorité, une « vie de conscience » close en soi, rapportée à un « moi », pour ainsi dire en tant que pôle centralisateur de tous les actes.⁷⁸

Mais comment peut-on arriver de l'individu à la communauté ? Comment les individualités peuvent-elles se rassembler et créer un tout, une spiritualité commune :

En outre, les réalités singulières, séparées, ou bien leurs moi-sujets, entrent mutuellement dans des rapports de compréhension réciproque (« empathie ») ; à travers des actes de conscience « sociaux », ils instituent (immédiatement ou médiatement) une forme d'unification des réalités d'un genre entièrement nouveau : la forme de la communauté, unie spirituellement à travers des moments internes, à travers des actes et des motivations intersubjectifs.⁷⁹

Les sciences humaines existantes qui sont « simplement » empiriques (les sciences de la culture ou même la psychologie moderne) ne peuvent rien offrir pour résoudre le problème de renouveau : « qu'effectivement seule cette science apriorique

⁷⁷ Ibid., p.26.

⁷⁸ Ibid., p.27.

⁷⁹ Ibid., p.28.

de l'essence de la spiritualité humaine - si elle existait - entrerait en considération pour nous comme aide rationnelle.⁸⁰» Husserl affirme que : « chaque prise de conscience approfondie ramène ici aux questions principielles de la raison pratique qui concernent l'individu et la communauté et leur vie de raison dans une généralité essentielle et purement formelle, une généralité qui laisse loin derrière elle toutes les factualités empiriques, tous les concepts contingents.⁸¹ »

Le troisième article intitulé « Le renouveau comme problème éthique-individuel » nous donne l'essentiel de la pensée morale d'après-guerre de Husserl. Il commence en exprimant que toute éthique contient toujours l'idée du renouveau, et tout de suite il fait une distinction entre l'éthique pure, qui est la science de l'essence et des formes d'une telle vie, et l'éthique humaine-empirique qui prétend d'adapter les normes de l'éthique pure à l'empirique⁸². De plus l'éthique empirique prétend de devenir « le guide terrestre dans les circonstances données (individuelles, historiques, nationales) »⁸³. C'est pour cette raison que l'éthique empirique devient relative, relative à une nation, à une certaine période historique etc. Nous pouvons dire qu'il y a là-dessous une parenté forte avec le dessein des cours d'axiologie de Husserl. Ici, Husserl est encore une fois à la recherche d'une éthique rigoureuse.

Dans les articles de *Kaizo*, Husserl ne part pas de la logique pour fonder une éthique, son point de départ, c'est l'expérience personnelle de l'agent. Pourtant, s'intéresser au sujet agissant ne veut pas dire que ce qui compte, c'est l'éthique individuelle. Le renouveau qui vise Husserl dans ses articles, est le renouvellement de l'humanité dans son entier. Comme il le souligne, « l'éthique n'est pas seulement l'éthique individuelle mais aussi l'éthique sociale »⁸⁴. Lorsque Husserl critiquait l'empirisme dans son cours de 1914 sur l'axiologie parce que les empiristes fondaient la logique sur la psychologie et endommageait la scientificité de la logique, ici son critique vient de l'impossibilité d'analyser l'éthique hors des individus. Il s'exprime ainsi :

⁸⁰ Ibid., p.29.

⁸¹ Ibid.,

⁸² Ibid., p. 41.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., p. 42.

Cette dernière [l'éthique empirique] n'est pas déjà obtenue dès lors que le comportement pratique de l'homme singulier vis-à-vis de ses « proches », c'est-à-dire de ses compagnons dans l'unité de la communauté, est soumis à une recherche d'éthique individuelle. Il y a nécessairement aussi une éthique des communautés en tant que communautés. Et en particulier aussi de ces communautés universelles que nous appelons « humanités » -une nation ou une humanité totale embrassant plusieurs nations.⁸⁵

À la suite de cette citation, Husserl mentionne aussi la culture et parle de la culture universelle. L'empirisme qui se fonde sur le psychologisme devient un obstacle sur la voie d'une éthique universelle. Mais qu'est que c'est une communauté ? Quelles sont ses traits spécifiques ? La définition de Husserl est tellement intéressante, selon elle la communauté ressemble à une créature chimérique :

La communauté est une subjectivité personnelle, pour ainsi dire à plusieurs têtes et pourtant liée. Ses personnes singulières sont ses « membres », entrelacés les uns aux autres fonctionnellement à travers des actes sociaux aux multiples figures, unissant spirituellement la personne à la personne. [...] [E]lle *peut* aussi recevoir cette forme de vie supérieure et devenir une « *personnalité d'ordre supérieur* » et, en tant que telle accomplir des opérations communautaires qui ne sont pas de simples compositions d'opérations accomplies par des personnes singulières mais au vrai sens [du terme] des opérations personnelles de la communauté tant qu'elles sont réalisées dans son effort et sa volonté.⁸⁶

Selon Husserl, une communauté et toute l'humanité aussi recevront ainsi « la figure unitaire de la raison pratique » qui visera le renouveau comme un but. Et donc une humanité doit être considérée comme un « homme en grand » qui a la possibilité de se déterminer éthiquement.⁸⁷ Cependant le rapport entre le renouveau éthico-social et le renouveau éthico-individuel nécessite de traiter tout d'abord l'homme en tant qu'être personnel et libre. Afin d'achever le renouveau, il est indispensable de trouver l'essentiel de l'homme éthique. À notre avis, c'est ici que Husserl se rapproche au plus

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., p. 42-43.

⁸⁷ Ibid., p. 43.

d'Aristote. L'aspect primordial de l'homme est la conscience de soi, c'est-à-dire les prises de position qui se rapportent en arrière, à soi-même, à sa vie ou à des actes personnels.⁸⁸

Dans l'évaluation de soi, l'homme se juge lui-même comme bon et mauvais, comme de valeur et sans valeur. Il évalue ses actes, ses motifs, ses moyens et ses buts jusqu'à ses buts finaux. Et il n'évalue pas seulement ses actes, motifs, buts effectifs, mais aussi ceux qui sont possibles, en portant un regard d'ensemble sur tout le domaine de ses possibilités pratiques : enfin il évalue aussi son propre « caractère » pratique et les propriétés de ce caractère particulières.⁸⁹

Chez Aristote aussi, l'agent doit, afin de devenir vertueux, examiner ses actes passés, parce qu'être vertueux requiert une attention continue de la part de l'agent. De plus, d'avoir regret d'une faute passée, c'est un acte tout à fait vertueux. Donc chez Husserl, comme chez Aristote, le temps joue un rôle essentiel dans la sphère de l'éthique. Pourtant, nous examinerons les propos de deux philosophes ensemble dans le chapitre suivant.

L'article examine ensuite les particularités des actes spécifiquement personnels. L'une des propriétés essentielles de l'homme, c'est sa capacité de réagir contre soi-même, c'est-à-dire que l'agent peut agir d'une « manière librement active » contre ses volitions⁹⁰. Donc, l'homme n'est pas passif ou non libre. Le terme « librement active » dont Husserl parle, est important et mérite une réflexion.

[D]ans une activité authentiquement « personnelle » ou « libre », de faire des expériences (par exemple en observant), de penser, d'évaluer, de produire des effets au sein du monde environnant dont il fait l'expérience. Ce qui veut dire qu'il a l'aptitude d'« entraver » dans leur effet son faire [*Tun*] passif (être consciemment poussé) et les présuppositions (penchants, opinions) qui le motivent passivement, de les mettre en question, d'effectuer des examens [...] ⁹¹

88 Ibid., p. 44.

89 Ibid.

90 Ibid.

91 Ibid.

Dans le domaine de l'éthique et notamment dans celui d'agir nous voyons deux façons d'agir, l'une est passive, l'autre active. Avant ou pendant l'action les exemples passifs ou actifs servent à déterminer notre position contre une certaine situation. Mais au moment de l'action, l'agent agit d'une manière « librement active ». Ensuite, il ne peut pas changer son action réalisée mais il peut l'examiner, la mettre en question, « selon le cas la confirmer dans sa validation continue ou bien lui dénier cette validation pratique dans le non dans de la volonté. »⁹² En toute façon, ce qui compte, c'est le fait qu'« il s'évalue par là lui-même en conséquence comme sujet voulant et agissant de façon juste ou non juste. »⁹³

Cette conception d'agent qui agit librement et qui juge ses actions, diffère complètement de celle des leçons de l'axiologie, là aucune impérative catégorique ne se trouve. Pour cette raison, nous pouvons dire que les articles de *Kaizo* et l'éthique d'après-guerre de Husserl partage le même esprit que les *Ideen*, c'est-à-dire l'esprit de la phénoménologie transcendantale. Ce qui est intéressant, c'est le cas de la leçon de 1914, bien qu'elle fût prononcée après l'apparition du premier volume des *Ideen* en 1913, elle est plus proche de la phénoménologie de *Recherches Logiques*.

Après cette petite parenthèse, nous poursuivons notre lecture en mettant l'accent sur les examens critiques que l'agent effectue. Husserl souligne que ces examens peuvent être singuliers ou généraux, parce que l'agent peut « effectuer non pas une représentation, une pensée, une évaluation et une volition singulières mais aussi tous ces actes sous les formes du *en général*. »⁹⁴ Et puis, il y a l'effort, l'homme a toujours un but de valeur positive, son effort est dirigé sur ce but. Pour Husserl, l'effort est toujours positif parce que même l'effort négatif change et devient positif⁹⁵. Il y voit la tendance, la volonté de l'homme envers le renouveau. Ce point mérite une réflexion, l'effort positif nous conduit vers des satisfactions, des déceptions etc., tout cela entraîne à la fin l'ennui, et à cause de cela nous cherchons des nouvelles valeurs, des champs nouveaux.

92 *Ibid.*, p. 45.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*

Ainsi se comprend le propre de l'effort de la raison en tant qu'effort pour donner à la vie personnelle, pour ce qui concerne ses prises de position respectivement judicatives, évaluatives et pratiques, la forme de la vision évidente ou encore, dans un rapport d'ajustement avec elle, celle de la légitimité ou de la rationalité.⁹⁶

En effet, Husserl, avec cette formulation, parvient à résoudre le problème de la légitimité d'un acte personnel. Selon lui, l'homme peut porter un regard d'ensemble sur sa vie en son entier, et ainsi il peut poser devant lui « un but général de sa vie »⁹⁷. Ce regard porté sur l'ensemble de la vie, peut permettre à quelqu'un d'assurer que certaines valeurs sont pour lui « des valeurs désirées inconditionnellement sans la réalisation »⁹⁸. Cela veut dire qu'il agira devant une situation selon ces valeurs, il va choisir l'action qui dirige vers le pouvoir ou vers l'amour du prochain, selon ses préférences. Pourtant, comme le souligne Husserl, cela n'exclut pas la possibilité de renoncer à ces valeurs dans certaines circonstances. L'agent peut tout à fait choisir, l'amour du prochain à la place du pouvoir, même si le deuxième est normalement plus important pour lui. Par conséquent « l'évaluation supérieure objective n'a pas besoin de devenir une préférence pratique. »⁹⁹

Néanmoins, la vie de vocation est un cas particulier selon Husserl. À son avis, le sujet l'aime dans un amour pur, parce qu'il en attend une satisfaction pure. Donc les valeurs accordées à la vie de vocation sont authentiques. Car le philosophe authentique est dédié inséparablement à la philosophie comme l'artiste qui est lié à l'art de la même manière. Je trouve cette prise de position de Husserl tellement intéressante, d'une part c'est très proche de la philosophie morale d'Aristote, les vocations servent de médiateur en route vers l'*eudaimonia*, d'autre façon on ne fait pas une hiérarchie entre différentes vocations, et c'est important pour le renouvellement de l'humanité de commencer du point où tout le monde sont égaux.

Ensuite, Husserl passe à l'examen de la forme de vie individuelle de l'humanité authentique. En effet, il s'agit de la vie de l'homme éthique, elle est la seule sorte de vie qui soit absolument de pleine valeur. Tout d'abord, il explique la genèse de

⁹⁶ Ibid., p. 46.

⁹⁷ Ibid., p. 47.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., p. 48.

renouveau comme réglementation absolue et universelle de soi. Ici, Husserl souligne un point très important, les formes de vie fondées sur une réglementation de soi et qui sont examinées jusqu'ici embrassent la vie entière mais avec une nuance. Cette nuance est ce qu'elles ne réglementent pas chaque action en la déterminant¹⁰⁰. Car une réglementation de soi provenant d'une vocation réglemente seulement les activités liées à cette vocation. Le moi de cette réglementation est encore dans une certaine naïveté, parce qu'il vit et agit en fonction de pulsions originaires ou acquises.¹⁰¹ Même si l'agent agit, ici, dans une volonté libre, il se dirigera vers la déception comme il n'a pas encore réussi à atteindre la vie authentique. Pourtant, Husserl voit dans cette déception la clé d'une vie authentique parce que :

C'est la motivation qui ressort de cette sorte de dévalorisations et de déceptions pénibles qui, comme cela a été indiqué plus haut, motive le besoin d'une telle critique et, par là, l'effort spécifique de vérité ou l'effort porté vers la vérification, vers la légitimation « de valeur définitive » se fondant sur une vision évidente.¹⁰²

Selon Husserl le pouvoir de porter à chaque instant un regard d'ensemble sur sa vie entière est la propriété spécifique de l'homme. Et si l'être humain peut établir une vue juste, il a la possibilité de vivre une vie qui serait justifiée dans ses actions et qui garantirait une satisfaction constante. Pour établir ce contentement durable, il est nécessaire qu'il se fonde « sur la certitude de la plus grande satisfaction durable possible dans la vie entière en générale ».¹⁰³ Donc :

Un contentement fondé en raison se situerait donc dans la certitude visible avec évidence de pouvoir mener à bien sa vie entière dans la plus grande mesure possible dans des actions réussies qui seraient, en ce qui concerne leurs présuppositions et leurs buts, assurées contre des dévalorisations.¹⁰⁴

Après avoir parlé ainsi de la genèse du renouveau, Husserl passe à la question de la forme de vie de l'humanité authentique. Au tout début, il admet que donner à soi-même la configuration d'un homme « nouveau » peut être problématique. Mais la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁴ *Ibid.*

forme de la vie de l'humanité authentique naît de « pouvoir conférer sa vie active à chaque fois autant qu'il est en son pouvoir la sincérité, la rationalité et la légitimité. »¹⁰⁵ Et « une telle vie à chaque fois *le meilleur possible* est pour son objet caractérisé elle-même comme le devoir absolu. »¹⁰⁶

Dans le chapitre suivant qui est intitulé « Explications et Compléments » Husserl marque les similarités entre les périodes de sa pensée morale. Selon lui, le caractère fondamental d'une vie de haute valeur est un caractère absolument impératif, chaque personne se place sous un « impératif catégorique »¹⁰⁷ :

[L'homme] ne peut être un homme vrai qui puisse être évalué comme purement et simplement bon que pour autant qu'il se soumet lui-même volontairement à l'impératif catégorique – cet impératif qui, de son côté, ne dit rien d'autre que : soit un homme vrai ; mène une vie que tu puisses légitimer de part en part par une vision évidente, une vie issue de la raison pratique.¹⁰⁸

Encore une fois, cet impératif catégorique est l'impératif catégorique de Brentano : faire la meilleure chose possible. Cet impératif catégorique est avantageux selon Husserl, parce qu'il donne la chance à l'agent de s'améliorer continuellement vers l'idéal absolu d'être personnel. Pour résumer, nous trouvons utile de citer longuement la conclusion de Husserl :

[...] La vie éthique est en fait, d'après son essence, une vie issue d'un « *renouveau* », d'une volonté de renouveau originaire et qu'il faut ensuite toujours réactiver. Une vie que l'on peut appeler éthique au vrai sens du terme ne peut devenir et s'accroître « d'elle-même », à la façon d'une passivité organique, elle ne peut pas non plus être inculquée ni suggérée de l'extérieur [...] ¹⁰⁹

Donc une vie éthique, si nous utilisons l'expression aristotélicienne une vie vertueuse, a pour la condition la volonté de l'agent. Pour cette vie, il faut toujours réactiver cette volonté et regarder l'ensemble de la vie que nous avons vécue. Si nous empruntons le vocabulaire de la phénoménologie, l'agent a besoin d'une attitude

105 *Ibid.*, p. 52.

106 *Ibid.*, p. 53.

107 *Ibid.*, p. 55.

108 *Ibid.*

109 *Ibid.*, p. 62.

éthique comme l'attitude phénoménologique, par laquelle il examinerait sa vie entière pour la réglementation de soi.

Ce n'est qu'à partir de sa propre liberté qu'un homme peut parvenir à la raison et donner à lui-même comme à son monde environnant une configuration rationnelle ; ce n'est qu'en cela qu'il peut trouver son « bonheur ». Le plus grand possible, le seul qui soit à souhaiter de manière rationnelle. Chacun doit, pour soi et en soi, accomplir une fois en sa vie cette prise de conscience universelle de soi et prendre la résolution décisive pour sa vie entière, par laquelle il devient un homme éthiquement majeur, il fonde originairement sa vie comme une vie éthique.¹¹⁰

Ce paragraphe rend très clair la différence entre les deux périodes d'éthique de Husserl. Nous avons limité notre étude par deux majeurs écrits éthiques de Husserl. À part de ces travaux, il reste le cours introductif de Husserl sur la philosophie morale et des fragments qui constituent l'éthique tardive de Husserl. Sans doute l'étude de ces textes donnera-t-elle lieu à des analyses plus fines. Toutefois, comme nous avons essayé de le montrer, dans les limites mêmes de notre travail il est possible de saisir le fondement de l'éthique husserlienne.

Le but principal de Husserl est de fonder une éthique scientifique. Pour faire cela il est nécessaire de trouver des principes immuables grâce auxquels nous pouvons décider de quelle façon on doit agir. De cette façon, nous voyons tout d'abord qu'une éthique phénoménologique est possible. Dans la première période de sa pensée éthique, il essaie de trouver l'analogon de la logique formelle. Pour cela, il faut écarter le scepticisme éthique, Husserl le fait en montrant la contradiction des affirmations sceptiques. Ensuite, il montre qu'il existe certaines modalités des valeurs, comme hiérarchie entre valeurs, certaines valeurs sont plus importantes que les autres.

Avec l'aide de l'axiologie et la phénoménologie de la volonté, une pratique formelle devient possible. La base de cette pratique formelle est l'impératif catégorique « fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! »¹¹¹ Cet impératif nous permet d'agir

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, p. 231.

d'une façon éthique mais le problème est ce que toutes les modalités qui seront nécessaires afin d'appliquer cet impératif ne sont pas développées.

Dans la deuxième période de sa pensée éthique, Husserl commence à s'intéresser à la dimension sociale de l'éthique. Les bases de son éthique ou sa conviction que nous avons besoin d'une éthique scientifique ne changent pas. Cette fois il vise l'éthique en tant que problème socio-individuel. Il parle de la crise en Europe, causée par la Grande Guerre, et de ce sentiment de « quelque chose de nouveau doit advenir. »¹¹² Il dit que cette chose nouvelle « doit advenir en nous-mêmes et par nous-mêmes, par nous-mêmes en tant que membres de l'humanité qui vit dans ce monde, qui donne une configuration à ce monde à travers nous, et à nous à travers lui. »¹¹³

Donc, ses écrits sur l'éthique sont, en effet, l'extension de son projet phénoménologique et ils nous montrent qu'une éthique phénoménologique est possible et nécessaire. Dans le chapitre suivant, nous traitons l'éthique aristotélicienne afin de mieux comprendre la critique de Husserl envers Aristote.

112 Husserl, Edmund. **Sur le renouveau**. p.24.

113 **Ibid.**, p. 24.

2 L'ÉTHIQUE ARISTOTELICIENNE

Les principes fondateurs sont toujours très importants, mais nous pouvons avancer que leur importance est primordiale dans le domaine de l'éthique. Ces principes ont eux-mêmes un caractère, et de plus ils limitent le système éthique qui est bâti sur eux. Chez Husserl nous avons vu un projet ambitieux de fonder une éthique scientifique. Ses écrits éthiques peuvent être considérés comme l'extension de son projet phénoménologique. C'est pour cette raison qu'il utilise les éléments cruciaux de la phénoménologie pour fonder une éthique scientifique.

Les mêmes remarques introductives peuvent aussi être faites à propos de l'éthique d'Aristote. Selon la fameuse division d'Aristote, il y a trois types de sciences ; théoriques (les mathématiques, la physique, et la philosophie première), pratiques (l'éthique et la politique), et dernièrement les sciences poétiques¹¹⁴. Suivant cette division la discussion sur l'éthique s'inscrit dans le domaine des sciences pratiques. C'est pour cette raison qu'Aristote affirme que le but d'*Éthique à Nicomaque* (désormais EN) n'est pas de trouver une réponse à la question « qu'est-ce que la vertu ? » mais de montrer comment on peut devenir vertueux.

Si on consulte un livre de genre d'*Introduction à la philosophie morale*, on trouvera très probablement une division de la théorie éthique en trois types ; l'éthique de vertu, l'éthique déontologique et l'éthique conséquentialiste. L'éthique aristotélicienne est rangée sous le premier type. Le dessein de celle-ci est d'accéder au Souverain Bien qui est le bonheur¹¹⁵, et qu'on n'y arrive qu'en étant vertueux.

Toute division a ses limites, mais ce que nous venons de mentionner nous aide à situer les différentes théories de l'éthique. On peut facilement faire remarquer que

¹¹⁴ Aristote, *Métaphysique*, 1026a.

tout le système moral d'Aristote est bâti sur le concept de la vertu, pourtant il faut être prudent parce que devenir vertueux n'est pas la fin de l'éthique aristotélicienne, il est seulement le moyen d'accéder au Souverain Bien.

Au commencement d'*Éthique à Eudème*¹¹⁶, Aristote cite l'inscription sur le portique du temple de Léo, à Délos : « Le plus beau, c'est le plus juste, le meilleur, d'être en santé mais le plus plaisant, c'est d'obtenir ce qu'on aime. »¹¹⁷. Aristote n'est pas du même avis et exprime son désaccord ainsi : « Mais nous n'allons pas lui donner notre accord : le bonheur, la plus belle et la meilleure des choses, est aussi la plus plaisante. »¹¹⁸ Bien qu'il soit implicite, on trouve ici le résumé de l'éthique aristotélicienne. Le bonheur, c'est le but suprême d'une vie qui vaut d'être vécu, et le plaisir, un instrument de haute importance, pourtant compliqué, pour accéder à ce dessein.

Les études éthiques d'Aristote sont les premières œuvres systématiques de la philosophie morale. Ils sont très riches dans leur contenu, et que l'on y trouve le noyau de la philosophie de l'action, l'analyse des émotions et des vertus. Donc, pour un mémoire, il est nécessaire de limiter le cadre du travail. Comme nous avons pour but de comparer des fondements des éthiques aristotélicienne et husserlienne, nous nous limitons à étudier la partie fondamentale de la théorie morale d'Aristote

Pour cette raison, nous nous concentrerons, dans ce chapitre, sur le concept de la vertu qui est la clef de voûte de l'éthique aristotélicienne. Une fois terminée notre discussion sur le concept de vertu, nous aborderons également des concepts connexes tels que le plaisir, la peine et les émotions. Chacun de ces concepts sont liés au processus d'agir. Notre rapport aux plaisirs et aux peines a, selon Aristote, un effet sur les jugements qu'on fait à partir des émotions, par exemple je n'utilise les plaisirs corporels que pour remplacer la peine que j'éprouve après un échec dans la vie.¹¹⁹

116 Encore aujourd'hui l'*Éthique à Eudème* (désormais *EE*), est négligé dans les études d'éthique aristotélicienne. Pour ma part, dans mon mémoire, j'utilise les deux éthiques sans aucune hiérarchie pour une compréhension plus complète de la pensée morale d'Aristote. Toutes les citations des éthiques aristotélliciennes : *Éthique à Eudème*. tr. Vianney Décarie. Paris : Librairie J. Vrin, 1984., *Éthique à Nicomaque*. tr. Jules Tricot Paris : Librairie J. Vrin, 2007.

117 *EE* 1214a 5-7.

118 *EE* 1214a 8-10.

119 *EN* Livre II. 2.

2.1 Le Souverain Bien

EN commence par mettre en avant l'idée que toute action et tout choix comme tout art et toute investigation tendent vers un certain bien, donc toutes choses tendent vers le Bien, pourtant il existe une certaine différence entre les fins¹²⁰. Si les fins sont distinctes des actions, les œuvres qui résultent de cette action sont supérieures aux activités qui le produisent. Mais nous ne choisissons pas toujours une chose en vue d'une autre, donc ce à quoi nous voulons accéder en choisissant d'autres fins n'est en effet que le Souverain Bien¹²¹. Selon Aristote le Souverain Bien dépend de la politique parce qu'au fond l'homme est un être politique :

Nous nous devons essayer d'embrasser tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science et manifestement la Politique, car c'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, Et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée [...].¹²²

Mais qu'est-ce que le Suprême Bien ? Et comment peut-on être sûr qu'il est absolu ? Afin de répondre à cette question nous devons répondre tout d'abord à une autre question : qu'est-ce que le bien ? Aristote critique la pensée platonicienne du Bien en soi. Pour lui, cette théorie est contradictoire parce qu'elle ne peut pas contenir tout type des bien à la fois¹²³. Selon Aristote : « Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel art.¹²⁴ » Le bien en médecine ou en stratégie n'est pas la même chose, pour le premier c'est la santé, pour le deuxième la victoire. Ainsi la réponse devient claire, le bien c'est la fin en vue de laquelle on accomplit tout le reste. Donc les fins sont multiples et nous choisissons certaines d'entre elles en vue d'une autre chose ; nous

120 EN 1094a 1-5.

121 *Ibid.*, 1094a 20-25.

122 *Ibid.*, 1094a 25-1094b 2.

123 *Ibid.*, Livre I.4.

124 *Ibid.*, 1097a 16-18.

voulons être en bonne santé afin de prendre plaisir de la vie, la victoire pour l'honneur qu'elle nous donnerait¹²⁵. Le Bien Suprême doit être une fin parfaite, une chose qui n'est pas désirable en vue d'une autre chose, il doit être désirable en lui-même¹²⁶. Le bonheur est une fin de ce genre, nous ne le choisissons pas en vue d'une autre chose.

Aristote rappelle ceux qui pensait que le bonheur était le plaisir, la richesse ou l'honneur¹²⁷. Il est vrai que ce sont des biens que nous choisissons pour eux-mêmes, mais nous en choisissons toujours un en vue du bonheur. Donc, ces biens ne peuvent pas être le Bien Suprême, c'est par leur intermédiaire que nous pensons accéder au Bien Suprême qui est le bonheur.¹²⁸

2.2 La vertu

Mentionnée en haut la division aristotélicienne des sciences nous a permis de conclure que contrairement à la discussion sur la nature de la vertu que nous trouvons dans le *Ménon* de Platon, il apparaît dès le début du livre qu'il importe pour Aristote non pas de répondre à la question « qu'est-ce que la vertu ? », mais de trouver comment on peut devenir vertueux. Nous répétons encore une fois selon Aristote, il y a trois types de sciences ; poétique, pratique et théorétique. L'éthique se trouve, avec la politique, placée sous les sciences pratiques, puisqu'en éthique on examine le comportement humain. En effet, évoquer cette division nous aide déjà à comprendre la différence de l'éthique aristotélicienne de celle de Husserl. C'est pour cette raison qu'Aristote ne s'occupe pas de la partie théorique de l'éthique, comme quand il dit qu'il ne cherche pas la réponse à la question qu'est-ce que la vertu, mais cherche la manière par laquelle on peut devenir vertueux. Husserl accepte que l'éthique a une dimension pratique, néanmoins il cherche les principes qui règlent la sphère pratique.

Pour devenir vertueux, il faut examiner la vertu afin de trouver la manière de son fonctionnement et le moyen de son acquisition. Aristote divise la vertu en deux, la première est la vertu intellectuelle qui dépend de l'enseignement et aussi de

125 *Ibid.*, 1097a 18-26.

126 *Ibid.*, 1097a 27-35.

127 *Ibid.*, Livre I.3.

128 *Ibid.*, 1097b.

l'expérience et du temps et qui sont la sagesse, l'intelligence et la prudence ; la deuxième, la vertu morale est le produit de l'habitude, comme la libéralité et la modération. On peut en conclure qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement¹²⁹, cependant nous avons par nature la capacité de les recevoir. Donc la possession des vertus suppose un exercice antérieur. Ce point est très important en ce sens que si les vertus s'engendraient en nous naturellement, il serait difficile de parler d'une responsabilité.

Puis qu'il y a deux types de vertu, il est nécessaire de demander quelle est la relation entre elles. On trouve dans *EE*, une réponse très claire à cette question :

« Et puisque les vertus intellectuelles s'accompagnent de raison, elles appartiennent à la partie rationnelle, cette partie qui commande, dans l'âme, en tant qu'elle a la raison tandis que les vertus morales appartiennent à la partie irrationnelle mais encline par nature à suivre la partie rationnelle. »¹³⁰

2.3 Les vertus morales

Donc, entre les deux types de vertu se trouvent une hiérarchie, les vertus intellectuelles dirigent les vertus morales. Mais qu'est-ce que la vertu morale ? Dans *EN* Aristote donne deux définitions de la vertu morale ; la première est la définition générique, selon laquelle, la vertu est *hexis*¹³¹ ; la deuxième, qui est la définition spécifique, et selon celle-là la vertu est une médiété et qu'elle vise toujours le moyen¹³². On peut clarifier davantage la vertu en tant que *hexis*, par une citation d'*EE* : « Beaucoup de choses n'existent en effet chez les hommes ni par nature ni par apprentissage intellectuel, mais sont acquises par exercice : les mauvais par ceux qui

129 On peut le considérer comme une réponse à la question de Ménon, au début du dialogue homonyme. (70 a).

130 *EE* 1220a 8-13. La traduction est modifiée pour cohérence conceptuelle.

131 La définition spécifique de la vertu est liée au concept de *dunamis*. Voir Leçons sur l'Éthique à Nicomaque d'Aristote p. 27-29.

132 *EN* 1106a 13.

ont pris de mauvaises habitudes, les bonnes par ceux qui ont pris de bonnes. »¹³³ C'est-à-dire la vertu n'est pas innée, cette approche rend possible la responsabilité. Si la vertu se trouvait en homme par nature, juger les actions juste ou injuste serait impossible parce que toutes les actions seraient vertueuses

La nature de cet exercice est très claire pour Aristote qui le formule ainsi : « En effet les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons. »¹³⁴. Cela revient à dire que nous devenons justes en pratiquant les actions justes. De plus, les actions qui sont la cause de la production d'une vertu quelconque, sont les mêmes qui amènent sa destruction. Comme le fait de bien construire produira des bons constructeurs, dans le cas contraire les mauvais.¹³⁵ Et Selon Aristote, c'est la raison pour laquelle nous devons orienter nos actions dans un certain sens.

Un autre point crucial pour comprendre la philosophie morale aristotélicienne réside dans cette citation qui exprime également la structure de *L'Éthique à Nicomaque* : « Sur le terrain de l'action et de l'utile il n'y a rien de fixe.¹³⁶ » Comme le remarque Jules Tricot, dans sa note de bas de page : « Les règles morales ne sont pas strictes, mais varient selon les circonstances. » Pour l'agent, on en tire la conclusion qu'il est toujours responsable d'examiner ce qu'il est opportun de faire¹³⁷.

Sur ce point, il paraît utile d'examiner quelques propositions de Pavlos Kontos. La citation précédente explique pourquoi on ne trouve pas de règles dans l'EN, mais des exemples¹³⁸, comme le souligne Kontos. Et par la suite, il est possible de dire que la conclusion du raisonnement moral n'est pas une proposition, mais bien une action¹³⁹. Et ainsi, il faut ajouter que « le savoir moral n'est pas théorique et ne porte

133 EE 1214a 17-21. La traduction d'Anthony Kenny est beaucoup plus claire (Oxford University Press) : "After all, human beings acquire many characteristics neither from nature nor by learning, but by habituation—bad characteristics by bad habituation, and good characteristics by good habituation."

134 EN 1103a 35.

135 J'ai repris l'exemple que donne Aristote à EN 1103b 10.

136 Ibid., 1104a 4-5.

137 Ibid., 1104a 8-9.

138 Pavlos Kontos. **L'action morale chez Aristote : une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels**. Paris : PUF, 2002, p. 20.

139 Ibid., p 18.

que sur les actions, sur la manière dont elles doivent être accomplies »¹⁴⁰. Donc, comme l'explique clairement Kontos, Aristote veut dire « [...] C'est tout simplement de courir à cultiver le sens moral, c'est-à-dire une sensibilité qui rende à même de reconnaître les actions morales erronées ou inopportunes »¹⁴¹. Ici, nous sommes dans le terrain de la conception husserlienne du renouveau. Afin d'acquérir l'habitude, il est indispensable que l'agent fournisse un effort de porter un regard vers ses actions passées. Il faut qu'il les examine, les catégorise. Et tout cela suscite le renouvellement.

Dans la suite de la discussion, quand on examine l'étude des émotions qui se trouve dans le deuxième livre de *Rhétorique*, on verra que certaines émotions se ressemblent, et que cette ressemblance peut créer des jugements moraux qui sont erronés. De plus, puisqu'on ne trouve pas de règles fixes concernant l'éthique chez Aristote, le fait de cultiver le sens moral devient crucial. Et c'est sur ce fondement que Aristote développe l'étude des actions dans le livre III d'*EN*. La propriété morale d'une action diffère sous les circonstances différentes. Dans le cas A, on peut parler d'une action juste, mais dans la condition B, la même action devient injuste ou il s'agit d'une faute morale.

Cependant, il est possible de dire, si on devient juste ou modéré en faisant les actions justes ou modérées, on est déjà juste ou modéré. Pourtant, pour qu'une action soit qualifiée de vertueuse, il faut l'accomplir dans une certaine sensation. Donc, l'agent doit :

- 1° savoir ce qu'il fait.
- 2° choisir l'acte en question et, de plus, le choisir en vue de cet acte lui-même.
- 3° l'accomplir dans une sensation d'esprit ferme et inébranlable.

Il faut encore trouver la place de la vertu parmi les parties de l'âme. Ici, on entre à la psychologie aristotélicienne selon laquelle il y a trois phénomènes de l'âme. Les états affectifs comme la colère, la joie, la crainte qui sont accompagnées de plaisir ou de peine. Puis, les facultés, celles qui sont la capacité d'éprouver ces affections. Et

140 *Ibid.*, p. 19.

141 *Ibid.*

finalement, les sensations, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections. Les vertus sont donc des sensations. Et cette sensation fonctionne en visant le moyen de l'excès et le défaut. Par exemple, en ce qui concerne la peur et la témérité, le courage est une médiété. Donc, il existe trois sensations, deux vices l'un par excès, l'autre par défaut et une vertu qui consiste dans la médiété¹⁴² :

Les vertus morales sont naturellement sujettes à périr à la fois par excès et par défaut, comme nous le voyons dans le cas de la vigueur corporelle et de la santé (car on est obligé, pour éclaircir les choses obscures, de s'appuyer sur des preuves manifestes) : en effet, l'excès comme l'insuffisance d'exercice font perdre également la vigueur; pareillement, dans le boire et le manger, une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l'accroît et la conserve.¹⁴³

Il en va de même pour la modération, le courage et les autres vertus.

Et bien, il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus : car celui qui fuit devant tous les périls, qui a peur de tout et qui ne sait rien supporter devient un lâche, tout comme celui qui n'a peur de rien et va au devant de n'importe quel danger, devient téméraire; pareillement encore, celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d'être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure.¹⁴⁴

2.4 Les vertus intellectuelles

La deuxième sorte des vertus sont les vertus intellectuelles. Contrairement aux vertus morales, elles ne sont pas le produit de l'habitude, mais qu'elles dépendent de l'enseignement reçu¹⁴⁵. Pourtant comme pour les vertus morales ce qui est le plus important pour les vertus intellectuelles, c'est d'agir conformément à la juste mesure.

142 EN 1108b 11-14.

143 *Ibid.*, 1104a 12-19.

144 *Ibid.*, 1104a 19-26.

145 *Ibid.*, 1103a 10-20.

Au début Aristote parle de cinq vertus intellectuelles qui sont l'art, la science, la sagesse, la raison intuitive et la prudence, pourtant il va réduire ces vertus à la sagesse et la prudence.

Avant de parler individuellement des vertus intellectuelles, il reprend la discussion sur les parties de l'âme qu'il avait abordé dans le premier livre d'*EN*. Selon la psychologie aristotélicienne, il y a deux parties de l'âme ; la partie rationnelle et la partie irrationnelle¹⁴⁶. La partie rationnelle a aussi deux parties. Par la première partie nous contemplons « ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont », c'est-à-dire que les choses non-contingents, et par la deuxième nous connaissons les choses contingents¹⁴⁷. Et il y a dans l'âme trois sensations qui déterminent l'action et la vérité : sensation, action et désir¹⁴⁸. La sensation ne peut être le principe d'aucune action, parce que les bêtes ont la sensation, elles ne sont pourtant pas capables d'agir.

Le principe de l'action morale est libre choix, ici le principe est le point d'origine, non la fin.¹⁴⁹ Donc ce qui est important pour le choix est le désir et la règle, pour qu'un choix soit bon, la règle doit être vraie et le désir droit. Les analyses d'Aristote au sujet de ce qui peut être l'objet du choix sont très intéressantes et ressemblent aux analyses de la volonté de Husserl. Le choix ne porte pas sur le passé, mais seulement sur le futur.

2.5 Le plaisir et la peine

Mais, comment l'agent peut séparer le mal du bien, qui le conduira vers l'acquisition de la vertu ? Ici, Aristote met en jeu les concepts du plaisir et de la peine, il souligne que la vertu morale roule sur les plaisirs et les peines. Nous ressentons que nous commettons le mal à cause de la peine. C'est-à-dire que nous jugeons la qualité

146 *Ibid.*, 1139a 4-5.

147 *Ibid.*, 1139a 5-10.

148 *Ibid.*, 1139a 18-20.

149 *Ibid.*, 1139a 25-35.

de nos actions sur le fondement de la conscience de l'affection que nous ressentons. Ainsi décidons-nous si elles sont bonnes ou mauvaises.

Bien sûr, le plaisir et la peine sont liés aux émotions. Ce sont les impressions des émotions que l'on éprouve. Ici, nous trouvons utile de citer l'article de Ebbersmeyer qui examine le rapport entre les rôles des émotions dans le processus de raisonnement.

Le rapport nécessaire des émotions au plaisir et à la peine est un indice de ce que les émotions participent à une grande partie de nos jugements et activités. Le plaisir et la peine sont les indicateurs de base accompagnant toute activité et nous signalant si nous devons rechercher ou éviter un objet quelconque. Le plaisir et la peine sont en outre centraux pour la détermination de l'action vertueuse. Aristote a développé plus précisément la liaison de l'activité et du plaisir comme du plaisir et de l'action vertueuse dans l'*Éthique à Nicomaque*.¹⁵⁰

Dans le deuxième livre, Aristote ne fait que mentionner le plaisir et la peine et leur rôle dans l'expérience morale. Dans *EN*, on rencontre ces concepts deux fois de plus, premièrement à la fin du septième livre et deuxièmement, au début du dixième et le dernier livre.

À la fin du septième livre, Aristote examine les théories de plaisir. Tout d'abord il affirme que cette investigation est primordiale, parce que la vertu morale et le vice ont rapport à des plaisirs et à des peines, et d'ailleurs le bonheur est accompagné de plaisir pour la plupart des hommes.

Après cette courte introduction, il reprend trois thèses différentes concernant le plaisir. Selon la première thèse, le plaisir n'est pas du tout un bien, leurs arguments sont : (1) le plaisir est un devenir senti, donc il diffère de sa fin, Aristote donne l'exemple du processus de construction et une maison, ils ne sont pas du tout du même genre. (2) L'homme modérée évite le plaisir. (3) L'homme prudent ne cherche pas de

¹⁵⁰ Sabrina Ebbersmeyer, « Conduire ou séduire la raison : Réflexions sur l'ambivalence des émotions à partir de la Rhétorique d'Aristote », *Revue de métaphysique et de morale*, 66, 2010), pp. 233-248 p. 239.

plaisir mais ce qui est exempt de peine. (4) Les plaisirs sont un obstacle à la prudence. (5) Il n'y a pas d'art productif de plaisir, lorsque toute chose bonne est l'œuvre d'un art. (6) Ce sont les enfants et les bêtes qui poursuivent les plaisirs. Pour la deuxième, tous les plaisirs ne sont pas bons. Car (1) il existe des plaisirs honteux et (2) nuisibles, comme des plaisirs mauvais pour la santé. Et selon la dernière, le plaisir n'est pas le Souverain Bien et pour cette cause, il n'est pas une fin, mais un devenir.

C'est en critiquant ces trois vues que Aristote construit sa propre théorie de plaisir, et nuance sa conception du plaisir. Ses réponses, on les trouve partout dans deux chapitres suivants. Pour lui, le souverain Bien, *eudaimonia*, aussi est un plaisir : « Ainsi le souverain Bien serait un certain plaisir, bien que la plupart des plaisirs soient mauvais, et même, le cas échéant, mauvais absolument. Et c'est pourquoi tous les hommes pensent que la vie heureuse est une vie agréable, et qu'ils entrelacent étroitement le plaisir au bonheur. »¹⁵¹

Mais pourquoi les plaisirs corporels sont-ils plus désirables que les autres ? Aristote l'explique ainsi : « La première raison, donc, est que le plaisir détourne la peine ; l'excès de la peine pousse les hommes, à rechercher en guise de remède, le plaisir lui-même excessif, et, d'une manière générale, le plaisir corporel. »¹⁵² Ici, une psychologie complexe est à l'œuvre, l'agent se tourne vers les plaisirs corporels pour échapper à la peine. Et certains, à cause de cela, prennent le plaisir pour un mal absolu.

En effet, tout cela est un cas de mécompréhension. La personne qui se tourne vers les plaisirs corporels le fait à cause d'un manque d'éducation dans les domaines de vertu. Au début de ce chapitre il a été souligné, Aristote distingue deux types de vertu ; la vertu intellectuelle et la vertu morale. Les vertus intellectuelles sont supérieures aux vertus morales, puisqu'ils les dirigent. Et dans le domaine des émotions la supériorité appartient au plaisir, comme il est préférable à la peine. C'est cette hiérarchie qui sécurise le rôle positif du plaisir dans le processus de délibération.

151 EN 1153b 12-15.

152 Ibid., 1154a 26-30.

Au début du dernier livre d'*EN*, Aristote examine la nature du plaisir. Selon lui, le plaisir est indépendant du temps, et pour cette raison il est toujours parfait¹⁵³. Ainsi, c'est le plaisir qui achève l'acte, c'est pour cette raison que l'homme continue à vivre¹⁵⁴ : « Il est donc normal que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d'eux le plaisir achève la vie, qui est une chose désirable. »¹⁵⁵

2.6 La responsabilité

Nous trouvons, à ce point, nécessaire d'ouvrir une parenthèse et de parler brièvement de la responsabilité. La responsabilité de l'agent, dans la philosophie morale d'Aristote ne dépend pas de l'obéissance ou de la désobéissance à un code éthique. La moralité d'une action dépend des circonstances. Par exemple, un marin qui déborde tous les biens, qui étaient confiés à lui, fait une action vertueuse, s'il se trouve au milieu de tempête, et le fait afin de sauver ses camarades. Donc les circonstances dans le moment de l'agir, changent le statut moral d'une action. Ainsi, on parle de deux types actions ; l'action volontaire et l'action involontaire.

2.7 Les émotions

Jusqu'ici on a parlé du rôle des plaisirs et des peines dans l'expérience morale du sujet. Pour mieux comprendre les concepts de plaisir et de peine, il faut mieux comprendre les émotions chez Aristote, à cet effet il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur la *Rhétorique*. Pour quelle raison Aristote parle-t-il des émotions dans un livre de rhétorique ? Car, le fait d'être un bon orateur, cela dépend aussi d'une bonne compréhension des émotions, pour comprendre les émotions qu'éprouvent les auditeurs devant sa parole, mais aussi, afin de manipuler leurs émotions conformément à son but :

Il est donc clair que les orateurs désireux d'instaurer le calme doivent recourir à ces lieux (*topoi*), d'une part en mettant leurs auditeurs dans les sensations décrites,

153 *Ibid.*, 1174b.

154 *Ibid.*, 1175a.

155 *Ibid.*, 1175a 15-18.

d'autre part en représentant les cibles de leur colère comme effrayantes, dignes de respect ou de gratitude, acteurs involontaires ou remplis du remords de leurs actes.¹⁵⁶

En outre, *Rh* nous donne la possibilité comprendre plus clairement le rapport entre les émotions, le plaisir et la peine : « Les émotions (*pathè*) qui conduisent à modifier ses jugements sont celles qui s'accompagnent du plaisir ou de la peine, par exemple la colère, la pitié, la crainte, etc. ainsi que leurs contraires. »¹⁵⁷ Par exemple : « [...] Toute colère est suivie d'un certain plaisir inspiré par l'espoir de la vengeance. »¹⁵⁸

Donc, même les émotions négatives comme la colère, la crainte etc. peuvent contenir le plaisir. Pourtant ce qui est le plus important, c'est la modification d'un objet sous une certaine émotion. L'objet ou la personne *x* devient quelque chose de désagréable sous la colère, alors qu'il ou elle est agréable sous l'effet d'amour. Et aussi il y a des propriétés uniques de chaque émotion. Comme le dit Aristote, la colère vise des individus particuliers, « tandis que la haine s'étend à des genres (tout homme le voleur ou le sycophante). » Et pour cette raison : « La colère est guérissable avec le temps, la haine est sans remède ; l'une est le désir de faire de la peine, l'autre le désir de faire du mal. »¹⁵⁹

Les émotions sont interconnectées les unes aux autres. Afin d'instaurer une émotion l'orateur peut employer une autre émotion. Cette explication nous paraît valable aussi pour l'agent. Une certaine émotion que j'éprouve peut faire naître une autre émotion, ou en me rappelant une autre émotion je peux changer l'émotion que j'ai senti dans une situation particulière.

D'ailleurs, il est possible que l'agent confonde les émotions qu'il sent. Car certaines émotions sont très proches d'autres. Aristote fait très délicatement la distinction entre la colère et la haine. La colère est guérissable avec le temps en tant

156 Aristote, **Rhétorique**. tr. Pierre Chiron. Paris Garnier Flammarion, 2010. 1380b 30-34. A partir d'ici *Rh*.

157 **Ibid.**, 1378a 20-25, pour la traduction française de *pathè* j'ai opté de remplacer les passions par les émotions.

158 **Ibid.**, 1378b 1-5, traduction modifiée pour cohérence grammaticale.

159 **Ibid.**, 1382a 4-10.

qu'il est le désir de faire de la peine, puisque l'on peut pardonner l'individu concerné. Cependant la haine est sans remède, comme elle est le désir de faire du mal. Ici, il est clair qu'Aristote voit le mal comme un problème ontologique. Il est facile de trouver des exemples de la haine dans l'histoire, comme « la haine » des nazis envers les juifs. Ces exemples peuvent montrer que l'avis d'Aristote est correct.

Pourtant, sur ce point, ce qui nous intéresse, c'est le cas où l'agent confond ces deux émotions. A mes yeux, c'est ce dont souffre Raskolnikov, le personnage célèbre du roman russe *Crime et châtiment* de Dostoïevski. Il rationalise son projet de meurtre d'une vieille dame qui prête à usure. Pour lui, la tuer est un bon acte qui vise le bonheur de la société. En revanche, en vérité, il est plus probable qu'il éprouve la colère envers tout ce qui est à l'origine de sa pauvreté.

L'article intitulé « Conduire ou séduire la raison » de Sabrina Ebbersmeyer, que j'ai cité en haut, fait une analyse très détaillée du rôle des émotions dans le processus de jugement. Comme le suggère le titre, les émotions jouent un rôle ambivalent, puisqu'elles conduisent vers une certaine prise de décision qui est susceptible d'être fausse. Ebbersmeyer affirme que le fait de suivre un sentiment engendre un état d'agitation émotionnelle qui est le contraire d'une idée ou d'un jugement rationnel¹⁶⁰. Pourtant les nouvelles recherches sur les émotions montrent que les émotions ont une fonction large et décisive sur le processus de nos décisions rationnelles¹⁶¹.

Quelle est donc la fonction des émotions dans le domaine de l'action ? Aristote condamne tout jugement issu seulement de la réaction émotionnelle, « car la mesure de la justice à laquelle on doit s'orienter en serait faussée. »¹⁶² Comme on l'a vu, il faut avoir un équilibre entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Si l'agent agit seulement selon la vertu morale sans la surveillance d'une vertu intellectuelle comme la prudence, il est susceptible de commettre une faute morale.

160 *Ibid.*, p. 234.

161 *Ibid.*, p. 235.

162 *Ibid.*, p. 237.

Il est important de noter que le rôle des émotions dans le jugement ne consiste pas uniquement à détourner notre jugement, au contraire elles font que nous soyons agissants et jugeant. De plus : « Elles sont d'un certain point de vue nécessairement impliquées dans les jugements corrects, elles peuvent donc aussi orienter nos jugements. »¹⁶³ Dans une note de bas de page, Ebbersmeyer indique un point important : « En considérant les autres écrits, nous pouvons pourtant indiquer certaines déterminations des émotions (*pathē*) : elles ne relèvent ni de la seule âme ou du seul corps, mais de leur ensemble (*De anima* 403a16-27). C'est pourquoi elles sont accompagnées de manifestations corporelles (comme le fait de rougir de honte ou de pâlir de peur devant la mort, (*EN* 1128b18f et 1147a15-17). »¹⁶⁴ Donc il y a des manifestations corporelles des émotions.

Selon Aristote, toutes les émotions sont accompagnées de plaisir et de peine et que nous déterminons nos actions selon eux. Mais, ce n'est pas dire que le plaisir et les émotions sont identiques :

Une émotion est plus complexe qu'une sensation de plaisir ou de peine, puisqu'à l'émotion sont liées certaines conditions cognitives et sociales. Pour qu'une certaine émotion soit déclenchée, il est nécessaire de se trouver devant une certaine situation spécifique qui est évaluée d'une certaine manière et dans laquelle la relation aux autres est centrale. C'est-à-dire que les émotions présupposent aussi bien des évaluations cognitives et des convictions que des relations sociales à d'autres hommes, traduisant donc une impulsion d'action particulière.¹⁶⁵

Il est important de reconnaître que notre agir s'oriente fondamentalement d'après le plaisir et la peine. Cela veut dire que les émotions participent irréductiblement de nos jugements et de notre agir.¹⁶⁶ Et le rapport correct entre la sensation de plaisir et l'agir vertueux ne se produit pas spontanément mais requiert l'éducation, pour que « l'on éprouve du plaisir et de la peine sur les objets qu'il faut. »

¹⁶³ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 238, la note de bas de page, numéro 9.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 241.

Et donc : « les émotions justes et la bonne mesure en elles sont un ingrédient important du bon agir et du bon juger. »¹⁶⁷

Pour la conception aristotélicienne de l'éthique le but d'une vie heureuse gît dans la volonté d'acquérir le bonheur. Pour cela, l'agent doit se cultiver dans le domaine des vertus. L'acquisition de la vertu intellectuelle relève d'une éducation appropriée. Cependant, c'est par l'intermédiaire de l'habitude qu'on acquiert la vertu morale. Ici, la vertu intellectuelle joue un rôle de gardien, comme il surveille et contrôle les vertus morales. Pour être vertueux, il est nécessaire d'établir une relation saine et cohérente entre deux vertus. Mais, de plus, l'agent doit avoir également une relation saine par rapport à ses émotions. Il est nécessaire qu'il ait la capacité de distinguer les émotions les unes des autres. Et cette distinction est possible par la compréhension des plaisirs et des peines que l'agent éprouve.

Aristote commence son traité en affirmant que toutes les actions tendent vers une certaine finalité, c'est-à-dire que nous faisons ce que nous faisons en vue d'une chose. Certaines actions atteignent leur but dans le résultat qu'elles engendrent directement d'elles-mêmes, mais les autres ont pour but de frayer par leur résultat la voie vers quelque chose d'autre. Comme un exemple actuel, on peut donner quelqu'un qui pratique la course à pied. La finalité directe de l'action de courir est de fuir une situation dangereuse ou de rattraper quelqu'un ou quelque chose, pourtant la plupart de joggeurs courent pour être en forme et en bonne santé. Donc le résultat direct de l'action n'est pas la finalité voulue par l'agent.

Si nous examinons de plus près nous verrons que la santé n'est pas le but absolu, on veut être en bonne santé pour prendre plaisir de la vie. Nous croyons que nous serons ainsi heureux. Le bonheur est la fin de toutes nos actions que nous ne choisissons pas en vue d'une autre chose, c'est-à-dire qu'il est le Souverain Bien. Donc la question est de savoir comment acquérir le bonheur. Selon Aristote ce n'est possible qu'en étant vertueux.

167 *Ibid.*, p. 240.

Et nous avons vu que la vertu morale « est donc le résultat de l'application de la règle rationnelle à un objet irrationnel dont l'origine se trouve dans la partie désirante de l'âme.¹⁶⁸ » C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de règle fixe dans le domaine de l'éthique, chaque cas est unique et la moralité dépend de la réaction de l'agent, c'est-à-dire qu'il faut adapter la juste mesure pour chaque cas.¹⁶⁹

Aristote avait souligné que la vertu morale parmi les phénomènes de l'âme était une sensation. Par exemple, le courage est la sensation que l'on montre contre la peur, si on a trop de peur on est lâche, dans le cas contraire on est téméraire. Tous les deux sont des excès, on ne peut être courageux qu'en visant le moyen. Le plaisir et la peine deviennent ainsi des impressions importantes pour agir vertueusement.

La juste mesure vise donc toujours le moyen, la médiété devient la condition de la vertu. Il faut répéter que la juste mesure n'est jamais fixe, elle change selon l'agent et selon la situation. C'est pour cette raison que l'homme prudent est le modèle de l'éthique. Il peut délibérer droitement et peut distinguer le bien et le mal¹⁷⁰.

Nous avons vu que contrairement à l'éthique husserlienne, la théorie éthique d'Aristote n'est pas formelle du tout. L'affectivité joue un grand rôle chez Aristote, ce qui rend intéressante l'éthique husserlienne est le fait que Husserl ne trouve pas les émotions inutiles ni dangereuses pour une théorie formelle. Dans le chapitre suivant nous allons montrer le contraste entre les théories de ces deux philosophes.

168 Sébastien Bassu, « Aristote » **Histoire de la philosophie**. Dir. Adelino Braz. Ellipses : Paris, 2020. 39-53 p. 49.

169 **Ibid.**

170 **Ibid.**

3 L'ETHIQUE HUSSERLIENNE : UNE ETHIQUE A PART

Dans deux chapitres qui précèdent nous avons examiné les théories respectives de Aristote et de Husserl. Les écrits éthiques d'Aristote malgré les nuances entre *EE* et *EN* plus uniforme que l'éthique husserlienne. La différence plus marquante réside dans les fondations de leurs théories éthiques.

Il est possible de dire que l'éthique aristotélicienne est fondée sur l'anthropologie. Pour Aristote il n'y a rien de fixe dans le domaine de l'éthique, c'est-à-dire qu'il est impossible de fixer des règles d'action. Donc il n'est pas possible d'attendre d'un agent de suivre des règles. Pour cette raison, définir la moralité d'une action devient problématique.

Dans le premier chapitre de notre mémoire, nous avons vu que Husserl parlait de la contradiction du scepticisme. L'essence du scepticisme est de nier la possibilité d'une vérité solide. Selon Husserl, tous les projets sceptiques sont contradictoires. Car le scepticisme consiste à affirmer qu'il n'y a pas de vérité sauf cette affirmation.

De ce point de vue Aristote n'est pas un sceptique parce que, même s'il n'y a pas de déontologie, nous avons le concept de juste mesure qui intervient dans le débat comme un impératif catégorique. L'éthique aristotélicienne n'offre pas une déontologie qui est valable pour tout le monde. Du point de vue aristotélicien, il n'est pas possible de déterminer la vertu d'une action toujours de la même manière.

Pour Aristote, il y a deux types de vertus ; les vertus morales et les vertus intellectuels. Les vertus morales sont dirigées par les vertus intellectuelles. On acquiert la vertu intellectuelle par l'enseignement et par l'expérience. Alors que les vertus

morales sont le produit de l'habitude. Elles ne sont pas engendrées en nous naturellement mais nous avons par nature la capacité de les acquérir.

L'acquisition des vertus morales dépend de l'agent, c'est-à-dire que l'agent est contraint de recevoir les vertus morales. On peut dire que c'est une obligation morale. Cette obligation ne relève pas d'un code, il faut être vertueux afin d'être heureux.

Afin de comprendre la différence entre les philosophies morales d'Aristote et de Husserl, il est nécessaire de comprendre leur conception de la moralité. Pour Aristote ses écrits éthiques sont une introduction à la politique, donc, du point de vue aristotélicien l'éthique et la politique sont strictement liées. On ne peut pas penser l'éthique sans politique. Trouver les rôles appropriés pour les citoyens, c'est le devoir de la politique. C'est ainsi que la cité en entier peut fonctionner et accéder au bonheur.¹⁷¹

Le bonheur est le Suprême Bien parce que l'on veut être heureux afin d'être heureux, non pas en vue d'une autre chose. Le bonheur occupe le plus haut point de la hiérarchie des biens, des fins. Pour certains, le Suprême Bien est le plaisir ou la richesse. Nous désirons d'être riche ou de prendre plaisir parce que nous croyons que c'est par leur intermédiaire que nous accéderons au bonheur. Donc la richesse ou le plaisir sont des fins que nous choisissons en vue d'une autre fin.

Donc Aristote essaie de montrer la manière dont nous pouvons cultiver la moralité chez l'agent. C'est pour cette raison que l'homme prudent devient l'agent exemplaire de l'éthique aristotélicienne. Car la prudence est la vertu cardinale. Mais le problème est que Aristote n'explique pas très clairement le concept de prudence. Il est impossible de trouver dans son œuvre une explication élaborée de la prudence.

Husserl n'a pas de problème avec la conception antique de l'éthique. Pour lui aussi, la fin de l'éthique est de trouver le chemin qui nous mène au bonheur, c'est-à-

171 EN Livre I.

dire qu'il accepte d'une certaine manière la conception aristotélicienne de l'éthique. Or, ce qui compte pour lui est tout à fait différent.

Son projet éthique est bâti sur la volonté de trouver les normes, les principes éthiques fondatrices immuables. De ce point de vue, la conception husserlienne de l'éthique ressemble un peu à celle de Kant. Pourtant les écrits éthiques de Husserl font partie de son projet éthique phénoménologique. Il est nécessaire de parler brièvement de la philosophie morale de Kant afin de mieux comprendre le point de vue de Husserl. Mais, tout d'abord nous allons examiner la critique husserlienne de l'éthique d'Aristote.

3.1 La critique husserlienne de l'éthique d'Aristote

Dans sa leçon de 1914, Husserl fait allusion aux écrits éthiques d'Aristote et il se montre critique à l'égard de la théorie éthique aristotélicienne. Il dit qu'en éthique nous avons des difficultés parce que : « Nous chercherions en vain l'analogon de la logique formelle, telle qu'elle s'est développée traditionnellement et dès l'Antiquité. »¹⁷²

Le fondateur de cette logique formelle est Aristote : « Aristote fut le père de la logique parce qu'il a été proprement le créateur de l'analytique logique, de ce que nous nommons aussi logique formelle - quand bien même la pureté de l'interprétation des principes et des lois qu'il a en tout cas formulés laisserait beaucoup à désirer chez lui. »¹⁷³

Le problème c'est que Aristote n'a pas trouvé ou n'a pas utilisé l'analogon de la logique formelle. Husserl pense qu'à cause de ce manque, Aristote n'est pas devenu le fondateur de l'éthique. En effet, le fait qu'Aristote n'utilise pas la logique dans ses

172 Edmund Husserl. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**. Paris : PUF, 2009. p. 111.

173 **Ibid.**

travaux éthiques est assez étrange. Car, pour Aristote la logique n'est pas une science en soi, mais un véhicule pour les sciences.¹⁷⁴

Cette décision est très probablement liée à la division aristotélicienne des sciences, nous avons mentionné que Aristote avait divisé les sciences en trois et l'éthique se trouve sous les sciences pratiques C'est pour cette raison que Aristote ne cherche pas une réponse à la question « qu'est-ce que la vertu ? », mais qu'il essaie de montrer le chemin à prendre pour être un homme vertueux en montrant la manière dont la vertu fonctionne.

Néanmoins, à notre avis la question « qu'est-ce que la vertu ? » est une question très importante, voire primordiale. Car, pour une fondation rigoureuse et solide de l'éthique il est nécessaire d'éclairer les concepts fondamentaux. De cette façon, éclairer ou problématiser les concepts de l'éthique est aussi une partie de l'éthique. Autrement dit, la question « qu'est-ce que la vertu ? » est une question éthique.

Pour Husserl aussi les choses sont ainsi, nous avons besoin d'une fondation rigoureuse non seulement pour l'éthique mais aussi pour tous les domaines de la philosophie. Il s'exprime au sujet de l'éthique aristotélicienne comme suit :

Par son *Éthique à Nicomaque*, en dépit de tout ce qu'elle nous offre de beau, il n'est pas, en ce même sens, devenu le père de l'éthique. Si la conjecture qui nous conduit dans nos considérations analogisantes est correcte, il devrait y avoir aussi dans la sphère éthique, celle de la praxis rationnelle, quelque chose comme une analytique, une pratique formelle, un système de principes et de lois qui font abstraction de la «matière» de la praxis et formulent des légalités régissant la pure forme, en un sens analogue à ce que font les lois logiques formelles au regard de la connaissance et à la manière dont elles font abstraction de ce qu'on appelle matière de connaissance.¹⁷⁵

De cette citation, il est possible de conclure que, pour Husserl, l'importance d'Aristote en tant que philosophe gît dans sa contribution à la logique. Ce n'est pas

174 Christopher Shields, "Aristotle", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2022 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>>.

175 **Ibid.**

surprenant, si on pense aux *Recherches Logiques*, la première phase du projet phénoménologique de Husserl, qui est bâtie sur la logique. Comme nous l'avons déjà remarqué, la théorie éthique de Husserl est une extension de son projet phénoménologique.

Les remarques de Husserl sur ce sujet sont importantes et elles nous permettent de comprendre facilement sa théorie. Il énonce que : « On pourrait conjecturer que la raison théorétique devrait avoir son analogon dans une raison pratique, et qu'à l'essence de chaque type de raison ainsi que de ses corrélats devraient appartenir en un sens analogue des distinctions entre forme et matière.¹⁷⁶ » Donc, il doit y avoir un analogon de la raison théorétique dans une raison pratique qui nous permettra de fonder une éthique scientifique. Husserl ajoute :

On pourrait aussi conjecturer que la fondation de la logique analytique, l'orientation de l'intérêt sur la forme purement logique et ses légalités, était favorisée par le fait que, du temps d'Aristote déjà, des fragments de sciences théorétiques étaient disponibles, en particulier de science purement mathématique, et que dans les démonstrations et théories de celles-ci, les similitudes de la forme s'imposaient franchement; mais, d'autre part, l'éthique n'allait pas aussi bien, parce que, pour la sphère de la praxis; de solides figures [*Gestalten*] analogues de la validité objective faisaient défaut, et qu'il manquait par conséquent un analogon de la science théorétique.¹⁷⁷

Du point de vue husserlien, il est nécessaire de trouver l'analogon de la raison théorétique dans la raison pratique. Ainsi il deviendra possible d'accéder aux principes immuables. Ici la phénoménologie joue un rôle très important. Husserl critique Aristote parce qu'il n'a pas remarqué l'analogon de la logique dans la sphère pratique, de cette façon il a raté la fondation rigoureuse de l'éthique.

De ce point de vue il est possible de dire que Husserl est plus aristotélicienne que Aristote lui-même. Une éthique sans principe est problématique du point de vue de Husserl. Pourtant, il n'est pas le premier philosophe qui essaye de fonder l'éthique

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., p. 112.

sur des principes fixes. Afin de mieux comprendre la particularité de Husserl, il est nécessaire de comprendre en quel sens sa théorie éthique diffère de celle de Kant.

3.2 L'éthique kantienne

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant prend un chemin qui diffère de celui d'Aristote et celui de Husserl. Pourtant, il y a des similitudes. Le point de départ de Kant est la division aristotélicienne des sciences :

L'ancienne philosophie grecque se divisait en trois sciences : la physique, l'éthique et la logique ! Cette division est parfaitement adaptée à la nature des choses, et sans doute n'a-t-on rien d'autre à y améliorer que d'ajouter ce qui lui tient lieu de principe, pour qu'ainsi, d'une part, on s'assure de sa complétude, et que, d'autre part, l'on puisse déterminer exactement les subdivisions nécessaires.¹⁷⁸

Donc, il accepte la division des sciences telle qu'elle était conçue par les philosophes antiques. D'ici, il part vers la division de la connaissance, selon lui, il y a deux types de connaissance :

Toute connaissance rationnelle est ou bien matérielle et porte sur quelque objet, ou bien formelle et se préoccupe uniquement de la forme de l'entendement et de la raison en eux-mêmes et des règles universelles de la pensée en général sans tenir compte de ce qui distingue les objets. La philosophie formelle se nomme logique, alors que la philosophie matérielle, qui a affaire à des objets déterminés et aux lois auxquelles ils sont soumis, est à son tour divisée en deux. Car ces lois sont ou bien des lois de la nature, ou bien des lois de la liberté. La science de la première s'appelle physique, celle de la seconde s'appelle éthique ; celle-là est nommée aussi philosophie naturelle, celle-ci philosophie morale.¹⁷⁹

Donc, il existe deux types de connaissance rationnelle : selon cette division kantienne la connaissance est matérielle ou elle est formelle. La première s'occupe

178 Kant. *Métaphysique des mœurs I*. Paris : GF Flammarion, 1994, p. 51.

179 Ibid.

des objets, alors que la deuxième s'occupe des règles universelles de la pensée en général.

Ici nous ne sommes pas très loin de Husserl. La philosophie formelle est la logique, mais la philosophie matérielle se divise en deux. Si elle s'occupe des lois de la nature, elle s'appelle la physique, la seconde qui s'occupe des lois de la liberté s'appelle l'éthique. Cependant il y a un point très important à souligner : « La logique ne peut avoir de partie empirique, c'est-à-dire posséder une partie où les lois universelles et nécessaires de la pensée reposeraient sur des principes qui seraient empruntés à l'expérience. »¹⁸⁰ Kant continue à développer son point de vue :

On peut appeler empirique toute philosophie s'appuyant sur des principes de l'expérience, et pure, à l'opposé, toute philosophie qui expose ses doctrines exclusivement à partir de principes *a priori*. Cette dernière, quand elle est simplement formelle, s'appelle logique, tandis que, si elle est limitée à des objets déterminés de l'entendement, elle s'appelle métaphysique.

Ainsi surgit l'idée d'une double métaphysique, une métaphysique de la nature et une métaphysique des mœurs. La physique aura donc sa partie empirique, mais aussi une partie rationnelle ; l'éthique également, même si ici la partie empirique pourrait bien se nommer en particulier anthropologie pratique, alors que la partie rationnelle pourrait recevoir proprement le nom de morale.¹⁸¹

Donc, même une science empirique a une partie rationnelle. Kant nomme cette partie métaphysique. Par sa nature, ce qui dépend de l'expérience n'est jamais fixe. Nous l'avons vu chez Aristote. Dans la théorie aristotélicienne de l'éthique on ne trouve pas de règle fixe comme une déontologie, comme des règles à suivre. Il y a seulement la droite règle qui nous conseille toujours de viser le moyen. On peut la penser comme un impératif catégorique.

Ce que fait l'éthique aristotélicienne, c'est orienter l'action vers un certain but sans des règles fixes. Ce que Kant essaie de faire est de trouver les principes *a priori*.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., p. 52.

Nous connaissons les choses d'une certaine manière et si on découvre la manière dont nous les connaissons, nous aurons la chance d'accéder aux principes universellement valables. Kant propose un geste historique parce qu'il essaie de trouver les principes immuables de l'éthique :

Quoi qu'il puisse en être, je me borne ici à poser la question de savoir si la nature de la science n'exige pas que l'on isole toujours avec soin la partie empirique de la partie rationnelle et que l'on fasse précéder la physique proprement dite (empirique) par une métaphysique de la nature et l'anthropologie empirique par une métaphysique des mœurs qui, l'une comme l'autre, devraient être épurées scrupuleusement de tout élément empirique cela en vue de savoir tout ce que la raison pure serait capable de faire dans les deux cas, et à quelles sources elle puise elle-même cet enseignement *a priori* qui est le sien, qu'au demeurant cette dernière activité soit pratiquée par tous les moralistes (dont le nom est légion) ou simplement par quelques-uns qui se sentent appelés à cette tâche.¹⁸²

Et il part de ce point de départ vers son fameux impératif catégorique. Ainsi la volonté d'agir d'une façon qui sera universellement valable relève de l'impératif catégorique et devient la base de l'éthique déontologique de Kant.

Malgré les similitudes entre les théories respectives de Husserl et de Kant, il existe aussi des différences. Le deuxième article publié dans la revue japonaise de *Kaizo* peut nous éclairer sur le point de vue husserlien au sujet de la question d'une science qui traite des essences.

3.3 La méthode de la recherche des essences

Le grand projet phénoménologique de Husserl a pour le but de réhabiliter la philosophie comme base de toutes les sciences. Dans le premier chapitre de notre mémoire nous avons effectué une lecture de la leçon de 1914 et nous avons vu que en partant de la logique formelle, Husserl essaie de trouver son analogon dans la sphère de *praxis*. Ses études consacrées à l'axiologie montrent qu'il y a une certaine hiérarchie

182 Ibid., p. 53.

entre les valeurs. Et en faisant une phénoménologie de la volonté il découvre différentes modalités.

Deuxième article de *Kaizo* nous permet de mieux comprendre ce que Husserl veut dire quand il parle d'une science des essences. Husserl montre que tout le monde connaît le concept d'*a priori* provenant de la mathématique pure.¹⁸³ Il prend comme exemple le mathématicien :

Mais en particulier lorsqu'il produit « originairement » ses idées, surtout ses concepts élémentaires -le matériau originaire pour toutes ses constructions conceptuelles -, ou encore lorsqu'il « rend clairs » pour lui ces concepts, c'est-à-dire lorsqu'il revient de la compréhension vide des mots aux concepts authentiques « originaires ». Dans tout cela -et cela désigne un caractère fondamental de toute pensée « apriorique » - le mathématicien s'abstient principiellement de tout jugement sur l'effectivité réelle.¹⁸⁴

Le mathématicien quand il formule ses concepts il ne pense pas sur l'effectivité réelle, mais qu'il se limite aux concepts *a priori* :

Certes, des effectivités de l'expérience peuvent lui servir, mais elles ne lui servent pas, et elles ne valent pas pour lui, en tant qu'effectivités. Elles valent pour lui seulement en tant qu'exemples arbitraires, pouvant être modifiés arbitrairement dans l'imagination libre, à la place desquels par conséquent des effectivités imaginaires pourraient tout aussi bien servir, et lui servent même en règle générale.¹⁸⁵

La sphère de la mathématique n'a pas une nature effective mais « une nature possible en général », c'est-à-dire qu'elle élabore des concepts *a priori*. Et nous pouvons utiliser cette méthodologie de la mathématique pure pour construire une science qui traite les essences. Une science qui sera la base de toutes les autres sciences.

183 Husserl, Edmund. **Sur le renouveau**. La librairie philosophique J. Vrin. p. 32.

184 *Ibid.*, p. 32-33.

185 *Ibid.*, p. 3

Pour que la connaissance scientifique de l'effectivité réelle devienne « exacte », pour qu'elle prenne part à la rationalité authentique, il faut rapporter en arrière cette effectivité à sa possibilité d'essence¹⁸⁶. C'est seulement possible par l'application de la science d'essence, qui est, en ce cas ; la phénoménologie. Dans le domaine de l'éthique nous avons besoin de beaucoup d'applications dans des domaines différents :

Des sciences aprioriques, du moins des sciences aprioriques possibles et, par suite, à mettre en œuvre, il n'y en a donc pas seulement de la nature et des formes d'essence qui lui sont propres, mais aussi de l'esprit personnel, de celui qui est individuel et de celui qui est social et, dans le cadre de la nature, il n'y en a pas seulement des simples choses physiques, mais aussi des organismes et des réalités psychophysiques « à double face » ; et pas seulement de tout cela, mais aussi des objets culturels, des valeurs culturelles de chaque catégorie pouvant être formée de manière pure.¹⁸⁷

Ainsi, Husserl nous montre le chemin vers une éthique rigoureuse. Cette éthique aura des principes et des concepts *a priori* dans les domaines qui l'intéresse.

Or, de cette manière, nos essais sur « le renouveau comme problème éthique individuel et comme problème éthique social » qui suivront en même temps dans cette revue tenteront, pour ainsi dire à partir d'une hauteur intermédiaire, comme cela est seulement possible pour le moment, de soumettre l'idée pure de l'homme éthique à une recherche d'essence et de préparer une éthique principielle.¹⁸⁸

Le geste de Husserl ressemble à celui de Kant. Pourtant il n'élabore pas de « métaphysique » pour résoudre le problème. Husserl n'arrive pas à une formulation ultime de l'éthique comme Kant. Or, Husserl ouvre une voie pour une éthique scientifique. De cette façon tous ses travaux sont des études préliminaires qui nous montrent la possibilité d'une éthique rigoureuse. Malgré des petites modifications, l'éthique husserlienne suit la même trajectoire en donnant à chaque fois une perspective plus élargie.

186 *Ibid.*, p. 36.

187 *Ibid.*, p. 37.

188 *Ibid.*, p. 39.

Dans la leçon de 1914 le problème éthique est vu comme un problème individuel, mais dans les articles de *Kaizo*, il est devenu problème individuel et social et une solution à ce problème rendra possible le renouvellement de la société. Il faut souligner encore une fois, les écrits éthiques de Husserl sont l'extension de son projet phénoménologique. Bien qu'il n'arrive pas à la développer complètement, il nous montre la possibilité de l'élaboration d'une éthique scientifiquement rigoureuse qui reposerait sur des fondements essentiels *a priori* indubitables et universellement valables.

Ce qui rend l'éthique husserlienne particulière, c'est la qualité de son impératif catégorique qui est plus intrinsèque que la droite mesure d'Aristote et de l'impératif catégorique kantien. Car, l'impératif catégorique de Husserl est le résultat des modalités de ses recherches axiologiques et de sa phénoménologie de la volonté, c'est pour cette raison qu'il est plus applicable, parce que l'agent a la connaissance de la hiérarchie des valeurs. Grace à ses recherches axiologiques et phénoménologiques, Husserl trouve des principes immuables qui rendent son impératif catégorique applicable.

CONCLUSION

Dans notre mémoire nous avons analysés les théories respectives de Aristote et de Husserl sur l'éthique. Dans l'introduction nous avons parlé de la situation de la philosophie morale dans les études phénoménologiques. Il est possible de dire que l'éthique est l'un des domaines moins étudiés dans l'école phénoménologique. Les livres ou les articles sur le sujet sont peu nombreux, et il ne s'agit pas toujours d'une étude approfondie sur une éthique phénoménologique.

Cette situation peut être liée à la nature de la phénoménologie. La phénoménologie est conçue comme une science descriptive, sa méthode est la description. Au premier regard, nous avons l'impression qu'une science descriptive ne peut rien avoir avec un domaine comme l'éthique, un domaine qui s'occupe des valeurs, un domaine qui essaie de décider quelle valeur est supérieure aux autres.

Donc la question ; « une éthique phénoménologique est-elle possible ? » est une question légitime. Pourtant, depuis le début, la phénoménologie a pour but d'être une science rigoureuse qui sera la base de la philosophie, la première philosophie. Donc, pour une science qui a pour but d'être la première philosophie doit s'occuper de tous les domaines de la philosophie. Il est nécessaire qu'elle nous offre la possibilité de traiter l'éthique ou un autre domaine avec sa méthodologie.

Afin de répondre à la question « une éthique phénoménologique est-elle possible ? », nous avons choisi d'étudier les leçons et les écrits de Husserl sur la philosophie morale. Chercher une question dans la pensée du fondateur de la phénoménologie nous paraît pertinente.

Les leçons et les articles de Husserl nous montrent qu'une éthique phénoménologique est possible, voire nécessaire. La lecture husserlienne de l'histoire de la philosophie est toujours très intéressante, Husserl a un vrai pouvoir de synthèse.

Il ne se garde pas d'emprunter les pensées et les concepts nécessaires d'un philosophe et de rejeter les pensées et les concepts quand il n'est pas d'accord avec lui. Comme il rejette la métaphysique de Kant parce qu'il ne la trouve pas essentielle, dans un discours publié dans le premier tome de la *Philosophie première*.¹⁸⁹

Il a une démarche pareille dans ses leçons et articles sur l'éthique. Il accepte la conception antique de l'éthique comme la science qui est à la recherche du bonheur, il accepte le concept d'un impératif catégorique de Kant, mais il le reformule. C'est pour cette raison que l'éthique husserlienne est très hybride, elle s'approprie des concepts et idées provenant des théories très différentes.

Dans le premier chapitre de notre étude, nous avons vu que la théorie éthique de Husserl est une extension de son projet phénoménologique. Le philosophe allemand nous montre la possibilité d'une éthique rigoureuse, d'une éthique scientifique qui ne dépend pas de l'agent. Dans sa leçon de 1914, en critiquant la prise de position sceptique, Husserl bâtit une éthique sur des principes axiologiques. Dans cette première période, il reste plutôt au niveau personnel.

Nous avons vu qu'il commence la leçon de 1914 en abordant les parallèles entre la logique et l'éthique, c'est-à-dire entre les types de la raison et les types d'actes, la raison judicative et la raison pratique. Et puis il souligne la nécessité d'une logique formelle qui traitent des propositions et leurs validités.¹⁹⁰ Husserl soulignait les similitudes entre la logique et l'éthique, parce qu'en ce cours il traite l'éthique comme un nouveau domaine de la vision philosophique husserlienne.

Le philosophe allemand argue que le psychologisme ne peut pas être la base de l'éthique. Afin de montrer cela, il montre les conséquences anti-éthiques de l'empirisme. Pour l'empiriste, les fondements de la logique ou de l'éthique résident dans la psychologie.

189 Edmund Husserl, **Philosophie première. Tome 1**. Paris : PUF, 1990. 285-368.

190 Edmund Husserl, **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**. Paris : PUF, 2009. p. 80.

La théorie empiriste requiert une praxis anti-éthique, parce que le subjectivisme rejette toute raison pratique, toute obligation « se présentant avec une prétention à la rationalité.¹⁹¹ » Husserl nous montre très justement que : « l'empiriste éthique ne peut agir mal, mais seulement de façon éthiquement erronée, mais il ne peut pas davantage agir éthiquement bien, au sens où le bien est l'opposé du mal.¹⁹² » Donc l'empirisme exclue deux concepts fondamentaux de la philosophie morale. Selon Husserl, ce conflit a son analogon dans la sphère logique. Essayer de fonder la logique sur des lois psychologiques endommage l'universalité de la logique et le scepticisme mine l'effort de la recherche de la vérité par des négativismes. Cependant, en niant la vérité le sceptique vide en effet son propre propos. Comme il n'y a pas de vérité, le propos du sceptique ne peut pas être vrai.

Après avoir défini le problème, Husserl commençait à développer une axiologie formelle, qui est une des pièces importantes de son éthique. Une axiologie qui est formelle, lui permettra de définir scientifiquement la valeur. Il y a trois types de valeur, à savoir qualité positive, qualité négative, exemption de valeur¹⁹³ : « Si M est une matière quelconque, alors l'un des trois cas suivants est vrai (et cela toujours à l'intérieur d'une région axiologique quelconque) : M est ou bien matière d'une valeur en soi positive, ou bien d'une valeur en soi négative, ou bien elle est en soi exempte de valeur.¹⁹⁴ »

Ensuite il déterminait les lois de la comparaison de valeurs, il y en a trois aussi ; « égal », « supérieur », « inférieur »¹⁹⁵. Par exemple ; « tout ce qui a valeur en soi à l'intérieur de sa catégorie est plus valable que tout ce qui est en soi non-valeur (toute belle chose en soi a plus de valeur que toute chose non belle, etc.) ». Une autre loi ; « que l'existence d'un bien est meilleure que l'existence d'un mal et « un bien tout seul est meilleur que le même bien mélangé à un mal, $B > B + M^2$ »¹⁹⁶

191 *Ibid.*, p. 88.

192 *Ibid.*, p. 89.

193 *Ibid.*, p. 168.

194 *Ibid.*, p. 169.

195 *Ibid.*, p. 172.

196 *Ibid.*, p. 175.

Dans le chapitre suivant, Husserl faisait une phénoménologie de la volonté et il faisait des découvertes importantes concernant la volonté et la sphère du vouloir. Pourtant, Husserl disait que ce chapitre doit être regardé comme une esquisse, comme une introduction à la phénoménologie de la volonté, car il ne développe pas toutes les modalités de la sphère de la volonté.

Husserl faisait une différence entre le souhaiter et le vouloir. Il est important de distinguer l'un de l'autre afin de définir la volonté plus clairement. Il disait que le simple souhait « ne comporte rien de l'ordre du vouloir ; il ne comporte rien de l'ordre des modalités pratiques et n'est pas lui-même un acte pratique, un acte de la volonté au sens le plus large.¹⁹⁷ » Il arguait que tous les deux se dirigent sur un être, c'est-à-dire qu'ils présument des modalisations de l'être, c'est-à-dire : « Il faut également saisir les actes affectifs comme des modalisations de l'être, bien que d'une nouvelle dimension : le souhaiter présume un “que cela soit” », le vouloir, un “cela doit être” ou “cela doit” »¹⁹⁸. Un autre point important, la sphère idéale est close pour la volonté, selon Husserl cette limitation de la volonté est une limitation de raison¹⁹⁹.

Ensuite dans le chapitre où il aborde la question de la pratique formelle, Husserl montre la nécessité d'un impératif catégorique. Un impératif catégorique est nécessaire pour réaliser la pratique formelle. Husserl modifie l'impératif catégorique brentanien : « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. »²⁰⁰ et le reformule ainsi : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne ! »²⁰¹ Pour Husserl cet impératif est inattaquable parce que nous saisissons la validité objective de cet impératif dans une intuition évidente.

Dans cette période de sa pensée éthique, Edmund Husserl ne s'occupe pas du côté social de l'éthique. Cette situation change dans les articles de *Kaizo*, cette fois le père de la phénoménologie vise l'éthique en tant que problème socio-individuel. Il

197 *Ibid.*, p. 187.

198 *Ibid.*, p. 189.

199 *Ibid.*, p. 190.

200 Brentano, *op. cit.* p. 46.

201 Edmund Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, p. 231.

parle de la crise causée par la Grande Guerre, et de ce sentiment de « quelque chose de nouveau doit advenir. »²⁰² Il affirme que cette chose nouvelle « doit advenir en nous-mêmes et par nous-mêmes, par nous-mêmes en tant que membres de l'humanité qui vit dans ce monde, qui donne une configuration à ce monde à travers nous, et à nous à travers lui. »²⁰³

Il affirme que nous avons affaire à un problème socio-éthique. La crise qui traverse l'Europe à l'époque montre que la reconfiguration du monde en entier est nécessaire. La solution est une science rigoureuse qui peut procurer des méthodes sûres pour la réalisation de ce but. Nous avons des sciences exactes de la nature : « Mais une science rationnelle de l'homme et de la communauté humaine, qui fonderait une rationalité dans l'activité sociale, politique et une technique politique rationnelle, cela manque totalement. »²⁰⁴ Nous avons des sciences nombreuses rapportées au domaine de l'esprit ou de l'humanité, mais il nous manque la science qui fournirait « des principes de la rationalisation de l'empirique. » Les sciences humaines existantes sont empiriques (comme les sciences de la culture ou même la psychologie moderne) et ils ne peuvent rien offrir pour résoudre le problème de renouveau.

Dans les articles de *Kaizo*, son point de départ, contrairement à la leçon de 1914, n'est pas la logique, mais l'expérience personnelle de l'agent. Pourtant, s'intéresser au sujet agissant ne veut pas dire que ce qui compte, c'est l'éthique individuelle. Le renouveau qui vise Husserl est le renouvellement de l'humanité en entier. Il affirme que « l'éthique n'est pas seulement l'éthique individuelle mais aussi l'éthique sociale »²⁰⁵

Husserl marque les similarités entre les périodes de sa pensée morale. Selon le philosophe allemand le caractère fondamental d'une vie de haute valeur est son caractère absolument impératif, chaque personne se place sous un « impératif catégorique »²⁰⁶.

202 Edmund Husserl, *Sur le renouveau*. p.24.

203 *Ibid.*, p. 24.

204 *Ibid.*, p.26.

205 *Ibid.*, p. 42.

206 *Ibid.*, p. 55.

En bref dans les articles écrits pour la revue japonaise de philosophie, Husserl réfléchit sur le renouveau de la société à titre d'un problème éthique. Ce qu'il propose est le renouvellement de la société qui commence au niveau individuel et s'achemine vers le renouvellement complète de l'humanité en entier. Ce renouveau est seulement possible par l'intermédiaire d'une science des essences qui est la phénoménologie. Donc, pour Husserl, la nature descriptive de la phénoménologie n'est pas un obstacle dans le domaine de l'éthique. Au contraire cette nature rend possible une éthique rigoureuse.

Dans le deuxième chapitre de notre mémoire, nous avons examiné la théorie éthique d'Aristote pour connaître un autre type d'éthique dans ses grandes lignes. Les points de vue de deux philosophes sont très différents. Contrairement à Husserl, Aristote pense qu'il n'y a pas de règle fixe dans le domaine de l'éthique (sauf la droite règle).

Dans EN, Aristote commence par mettre en avant l'idée que toute action et tout choix comme tout art et toute investigation tendent vers un certain bien, c'est-à-dire toutes choses tendent vers le Bien. Néanmoins il existe une différence entre les fins²⁰⁷. Si les fins sont distinctes des actions, les œuvres qui résultent de cette action sont supérieures aux activités qui le produisent. Pourtant l'agent ne choisit pas toujours une chose en vue d'une autre, donc ce que nous voulons accéder en choisissant d'autres fins n'est en effet que le Souverain Bien²⁰⁸. Donc, le Souverain Bien doit être une fin parfaite, une chose qui n'est pas désirable en vue d'une autre chose, c'est-à-dire qu'il doit être désirable en lui-même²⁰⁹. Le bonheur est une fin de ce genre, nous ne le choisissons pas en vue d'une autre chose.

Pour Aristote, afin d'accéder au Souverain Bien, on doit être vertueux. Et pour devenir vertueux, il faut examiner la vertu et de trouver la manière de son fonctionnement et le moyen de son acquisition.

207 EN 1094a 1-5.

208 *Ibid.*, 1094a 20-25.

209 *Ibid.*, 1097a 27-35.

D'après Aristote, il y a deux types de vertu, le premier type de vertu se nomme la vertu intellectuelle qui dépend de l'enseignement et aussi de l'expérience et de temps, à savoir la sagesse, l'intelligence et la prudence; le deuxième type de vertu, c'est la vertu morale qui est le produit de l'habitude, comme la libéralité et la modération. C'est-à-dire aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, cependant nous avons par nature la capacité de les recevoir.

Dans *EN* Aristote nous donne deux définitions de la vertu morale ; la première est la définition générique, selon laquelle la vertu est *habitus* (*hexis*) ; la deuxième, qui est la définition spécifique, et selon celle-là la vertu est une médiété et qu'elle vise toujours le moyen²¹⁰, et c'est la droite règle. A part de cela, il n'y a pas de règles dans la philosophie morale aristotélicienne : « Sur le terrain de l'action et de l'utile il n'y a rien de fixe²¹¹ ». On peut penser que la droite règle est une sorte d'impératif catégorique.

Dans le chapitre final de notre mémoire, nous avons comparé les théories respectives de deux philosophes. Nous avons constaté que la démarche husserlienne ressemble à la démarche kantienne, tous les deux essayent de trouver les principes qui sont au fond du domaine de *praxis*. Pourtant, Husserl n'est pas à la recherche d'une métaphysique. La critique husserlienne de l'éthique aristotélicienne est importante. Pour Husserl, Aristote n'a pas compris l'importance d'un analogon dans le domaine de la logique. L'éthique husserlienne de la première période est bâtie sur l'intention de trouver un analogon de la logique formelle dans le domaine pratique.

Les philosophes sont, depuis des siècles, à la recherche, sous le titre de principes universels, des critères partout applicables « grâce auxquels on pourrait tout de même déchiffrer dans chaque cas singulier la bonté ou la mauveté éthiques, ou encore déterminer positivement, avant la décision pratique ; quand la décision serait éthiquement juste et quand elle ne le serait pas.²¹² » comme Kant et son impératif catégorique. Husserl affirme que malgré ses contresens, l'impératif catégorique

210 *EE* 1106a 13.

211 *Ibid.*, 1104a 4-5.

212 Edmund Husserl. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, p. 117.

kantien nous permet de découvrir « dans chaque cas donné, la manière à déterminer ce qui en lui est bon moralement, ce qui est véritablement conforme au devoir, ou encore de manière à juger éthiquement le vouloir et l'action déjà accomplis.²¹³ » Pour Husserl, l'exemple de Kant et de son impératif catégorique est un signe que la pratique formelle est belle et bien possible. L'impératif catégorique husserlien n'est pas le même que celui de Kant. Car :

Une régulation formelle [*formale Regelung*] de l'évaluer et du vouloir sous la présupposition que la matière de l'évaluer et du vouloir - donc la particularité de contenu [*inhaltliche*] des objets-valeurs et des objets-de-volonté - pourrait être laissée hors concours, est une absurdité. Sous ce rapport, notre chemin doit se séparer nettement de celui de la doctrine kantienne.²¹⁴

Une des questions critiques que Husserl se pose à propos de l'impératif catégorique est la suivante : « Qu'est-ce qui définit un “impératif catégorique” ? ». Il répond :

Précisément, en fait, son incapacité à être absorbé. Mais savons-nous donc déjà d'avance qu'il y a pour le moi voulant, dans tous les cas, un devoir non absorbable, un meilleur que rien ne peut surpasser ? La seule chose que nous sachions, c'est que, dans tout choix qui possède un champ pratique délimité de façon déterminée, comportant un nombre fini de membres, il y a un meilleur, à condition que s'y trouve (en général) un bien. Le meilleur est éventuellement plurivoque ; nous pouvons néanmoins nous en accommoder. C'est un axiome que, parmi plusieurs optima égaux, il est erroné de n'en faire aucun, ou encore, qu'il est juste et pratiquement dû de choisir l'un d'entre eux, peu importe lequel, quoique de façon seulement relative.²¹⁵

Donc Husserl modifie l'impératif catégorique brentanien : « Choisissons donc ce qui, parmi les choses accessibles, est le mieux. »²¹⁶ :

L'impératif formellement objectif dit : « Fais le meilleur parmi les biens accessibles dans les limites de la sphère pratique totale qui est à chaque fois la tienne

213 *Ibid.*, p. 118.

214 *Ibid.*, p.228.

215 *Ibid.*, p. 224.

216 Brentano, *op. cit.* p. 46.

!» Ce meilleur circonscrit formellement la justesse de volonté objective et désigne corrélativement ce qui doit être voulu et fait.²¹⁷

Même si Aristote affirme qu'il n'y a rien de fixe dans le domaine de l'éthique, on devient vertueux en appliquant la droite mesure, de cette façon la droite mesure est une sorte d'impératif catégorique dans le sens de Kant. Ce qui est radicale chez Husserl, c'est la pratique formelle. En analysant les valeurs, leurs relations entre elles et les modalités de la volonté, Husserl nous offre une éthique qui paraît plus facile à appliquer. Chez Aristote et Kant la manière d'appliquer la droite mesure et l'impératif catégorique reste floue et imprécise.

Husserl nous invite à repenser l'éthique. Ses réflexions sur le sujet sont très riches. Dans notre mémoire, nous avons examiné seulement une partie de sa pensée éthique. La théorie éthique de Husserl mérite une réflexion plus longue qui ne peut être développée que dans le cadre d'une thèse ayant pour tâche principale d'examiner son cours *Introduction à l'éthique*, ce qui nous permettra de mieux comprendre sa conception de l'histoire de la philosophie morale. Et on doit examiner les textes qui forment son éthique tardive pour découvrir ses pensées sur l'éthique dans leurs formes définitives. En conclusion, l'éthique husserlienne est très riche dans son contenu et mérite une attention plus intensive et plus soutenue de la part des philosophes.

²¹⁷ Ibid., p. 231.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, **Éthique à Eudème**, tr. Vianney Décarie, Paris : Librairie J. Vrin, 1984.
- _____, **Éthique à Nicomaque**. tr. Jules Tricot, Paris : Librairie J. Vrin, 2007.
- _____, **Rhétorique**. tr. Pierre Chiron, Paris : Garnier Flammarion, 2010.
- _____, **The Eudemian Ethics**. tr. Anthony Kenny, Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Bergson, Henri. **Introduction à la métaphysique**. Paris : PUF, 2011. p. 5.
- Brentano, Franz. **L'Origine de la connaissance morale**. Paris : Gallimard, 2003.
- Colomina, Beatriz. **Privacy and Publicity**. Cambridge : MIT Press, 1996 p. 1-15.
- De Warren, Nicolas. (2017). "Husserl and Phenomenological Ethics." **The Cambridge History of Moral Philosophy** Cambridge: Cambridge University Press, pp. 562-576.
- Ebbersmeyer, Sabrina. « Conduire ou séduire la raison : Réflexions sur l'ambivalence des émotions à partir de la Rhétorique d'Aristote ». **Revue de métaphysique et de morale**, 66, 2010, pp. 233-248
- Hart, James G. **The Person and the Common Life**. New York : Springer, 1992.
- Husserl, Edmund. **Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)**. Paris : PUF, 2009.
- _____, **Philosophie première. Tome 1**. Paris : PUF, 1990.
- _____, **Sur le renouveau**. Paris : La librairie philosophique J. Vrin, 2005.
- Kant, Emmanuel. **Métaphysique des mœurs I**. tr. Alain Renaut, Paris : GF Flammarion, 1994.
- Kontos, Pavlos. **L'action morale chez Aristote : une lecture phénoménologique et ses adversaires actuels**, Paris : PUF, 2002.
- Nussbaum, Martha. **Upheavals of thought : the intelligence of emotions**. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

Peucker, Henning. (2008). "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics". **The Review of Metaphysics**, 62, 2008, 307-325.

Sartre, Jean-Paul. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris : Hermann, 1995.

Shields, Christopher, "Aristotle", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2022 Edition), URL
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>>.



CURRICULUM VITAE

CIRCULAIRE DE SIGNATURES

Directeur de recherche

.....

Suffragants

.....

.....

.....

Date de soutien du mémoire :