

Critique phénoménologique de l'éthique kantienne

Dominique Pradelle
Université Paris-Sorbonne

Abstract The Phenomenological Critique of Kantian Ethics

In this paper we want to focus on Husserl's critique of Kantian ethics and to develop the following questions. Against the merely empiristic orientation of Hume's ethics, the Kantian foundation of ethics has an aprioristic character; but does this aprioristic character have to be identified with the origin of ethical principles in the pure subjectivity, and if not, which is its phenomenological signification? The sense of the Copernican revolution is that the structures of the objects are in accordance with the universal structures of the finite subject; a contrario, Husserl refuses this Copernican principle and assumes that every sort of object determines a regulative structure in the subject; is it possible to apply this anticopernican principle to the ethical sphere? As opposed to the Kantian principle of the supremacy of practical reason, we find in Husserl's thought a supremacy of the theoretical reason; but which is the sense of this inversion? The concept of foundation has in Husserlian phenomenology a cardinal importance: all sorts of truth of superior degree are founded on the inferior level of sensible truth; is it possible to apply this principle of foundation to the ethical sphere, so that ethical consciousness would be founded on feelings? At last the Kantian concept of liberty is not an empirical one, but a cosmological and practical idea; which is the phenomenological sense of liberty?

Keywords: Kant, Husserl, ethics, apriori, practical reason, foundation, Copernican revolution.

Notre objet général est ici d'exposer la critique phénoménologique de l'éthique kantienne. Il ne s'agira pas de la critique que fait Scheler du formalisme de l'éthique kantienne au nom du projet d'une éthique matérielle des contenus axiologiques¹, pas plus que de la présentation que fait Heidegger de la morale kantienne en vue de la compréhension de l'essence de l'homme pensée à partir de la liberté² –, mais de

sa critique husserlienne telle qu'elle est exposée à deux reprises : d'une part, dans un important appendice aux *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* comportant des textes assez anciens de 1897 et 1902/03 (*Hua* XXVIII, 381-418) ; d'autre part, au chapitre 9, intitulé « L'éthique kantienne de la raison pure », de l'*Introduction à l'éthique* rédigée dans les années vingt (*Hua* XXXVII, 200-243). Or si cette dernière, dite « seconde éthique », est considérée comme étant l'éthique proprement phénoménologique de Husserl, par opposition au point de vue formel qui caractérise les *Leçons sur l'éthique* des années dix – centré sur le parallélisme entre logique, axiologie et éthique formelles, et sur les caractères formels du champ axiologique –, on ne peut qu'être frappé par une chose : la constance des critiques adressées par Husserl à l'éthique kantienne – comme si ces dernières avaient été élaborées assez tôt et une fois pour toutes, et comme si sa conversion à l'idéalisme transcendantal en 1906/07 n'avait rien modifié d'essentiel à ses positions en éthique. Cela semble indiquer que le champ de la philosophie éthique serait indifférent à l'adoption d'une thèse métaphysique réaliste ou idéaliste. Pourquoi cela ? *Y a-t-il, dans le domaine spécifique de l'éthique, quelque élément spécifique qui le rende indifférent à la distinction entre idéalisme et réalisme ?*

De surcroît, *les critiques fondamentales adressées par Husserl à la philosophie kantienne³ s'appliquent-elles ou non au domaine de l'éthique ?* Ainsi, bien que Husserl entérine le renversement copernicien entendu comme retour du monde constitué à la subjectivité constituante, il en récuse un second sens : celui qui pose que les structures *a priori* des objets connaissables se règlent sur les structures invariantes du sujet connaissant ; que, par conséquent, la nature de l'étant accessible se règle sur l'opposition fondamentale entre Dieu et homme, *intuitus originarius* et *intuitus derivatus*, et que la spatio-temporalité et les structures catégoriales de l'étant se règlent pour l'homme sur les formes *a priori* de la sensibilité et les concepts purs – ce qui conduirait à une position anthropologiste. *La récusation de ce sens précis de la révolution copernicienne, ainsi que de l'anthropologisme qui en découle, a-t-elle ou non des conséquences dans la sphère pratique ?*

L'opposition entre finitude humaine et infinité divine y a-t-elle une portée comparable ? Est-ce uniquement pour les êtres finis que la loi morale possède la forme de l'impératif catégorique, ou cela vaut-il également pour Dieu ? Le respect pour la loi morale, en tant que sentiment intellectuel, n'a-t-il de sens que pour un être à la fois doué de raison et de sensibilité, donc caractérisé par la réceptivité ?

1. Quelques fils conducteurs pour notre lecture

Nous adopterons ici quelques fils conducteurs, qui se ramènent à plusieurs questions directrices.

1/ Tout d'abord, contre l'orientation purement empirique et anthropologique qui caractérise les « moralistes du sentiment » (*Gefühlsmoralisten*), la fondation kantienne de l'éthique présente un caractère *a priori* (*Hua XXXVII*, 125-171). Simplement, *comment faut-il concevoir l'apriorité du devoir, et des normes éthiques en général ?* Le caractère *a priori* doit-il ou non être identifié à l'origine dans la subjectivité pure (ici, dans la volonté pure) ? Dans la négative, quel serait alors le sens proprement phénoménologique (non kantien) de l'apriorité des normes éthiques ?

2/ Ensuite, le second sens de la révolution copernicienne accomplie par Kant en philosophie théorétique est que les structures de l'objet apparaissant se règlent sur les facultés (sensibilité, imagination, entendement) et structures, supposées invariantes, de tout sujet fini ; et que la validité de toute relation à l'objet a son origine et son fondement au sein de la subjectivité pure, et non hors d'elle. *A contrario*, les thèses fondamentales de Husserl renversent cette révolution copernicienne, en un sens précis qui n'implique nul retour au réalisme : « Tout objet en général [...] désigne une structure régulatrice du sujet transcendantal »⁴ ; au lieu que les structures *a priori* de l'objet se règlent sur les structures universelles du sujet fini, ce sont au contraire les structures constitutives de toute subjectivité en général qui ont leur fondement dans l'essence des objets intentionnels possibles. L'essence de l'objet commande son mode de donation ainsi que son mode de visée, donc une structure intentionnelle du sujet pur, quel qu'il soit ; la phénoménologie s'affranchit ainsi de

toute présupposition quant à la pré-constitution du sujet fini, dont l'essence se laisse au contraire élucider au fil conducteur de tous les types d'objets intentionnels possibles.

Ce principe anti-copernicien se laisse-t-il appliquer à la sphère éthique ? Dans quelle mesure ? Et quelle est alors sa signification exacte ? Cela signifie-t-il que le fondement de l'éthique et de ses normes ne devrait en aucun cas être recherché dans la raison ou la volonté pure, en tant que facultés du sujet fini ?

3/ Dans la doctrine kantienne vaut un principe essentiel : celui du primat de la raison pratique vis-à-vis de la raison théorétique (connaissante), de la *praxis* vis-à-vis de la *theoria* ; les fins ultimes qui déterminent la destination essentielle de l'homme résident dans la sphère de l'éthique et de la religion⁵.

Or, on trouve chez Husserl un primat inverse de la *theoria* ou de la raison théorétique qui s'oppose – de manière implicite, mais radicale – au primat kantien de la raison pratique : « Mais, pour ainsi dire, toutes les batailles décisives se livrent dans le domaine de la raison théorétique » (*Hua* VII, 406). *Quelle est la conséquence de ce primat husserlien de la raison théorétique ?* S'agit-il d'une réactivation, dirigée contre la philosophie morale kantienne, de la philosophie platonicienne, voire aristotélicienne ? C'est-à-dire d'un primat de l'*Einsicht*, de l'évidence rationnelle comme guide spirituel de la volonté agissante ? Donc d'un primat de l'intuition au sein de l'éthique ?

4/ En phénoménologie husserlienne vaut un principe capital qui est déterminé par la relation de *fondation* (*Fundierung*) : sur le plan noématique, tous les objets et toutes les vérités d'entendement sont des objectités de degré supérieur qui sont fondées sur les concepts et vérités d'ordre sensible et, en dernière instance, sur la strate ultime des objets perceptifs ; de même, au niveau noétique, tous les actes intentionnels visant de telles objectités d'ordre supérieur ont leur fondement ultime dans la perception des objets sensibles. Le principe énonce par conséquent que nulle objectité ni vérité de rang supérieur ne flotte en l'air ou sans attache, mais qu'elles doivent être immédiatement ou médiatement fondées sur la sphère des archi-objets sensibles.

Est-il possible de transposer ou d'appliquer ce principe dans la sphère de la philosophie morale ou axiologique ? Quelle serait alors sa signification dans un tel domaine ? Cela signifierait-il que toute conscience éthique ou axiologique devrait avoir son fondement dans la sphère des sentiments – toute éthique se référant dès lors à la sensibilité, à l'affectivité ou à la faculté d'éprouver des sentiments (*Gefühlsvermögen*) ? S'agit-il d'une réactivation de la morale humienne contre le rationalisme propre à l'éthique kantienne ou, du moins, d'une *tentative de conciliation des moralistes de l'entendement (Verstandesmoralisten) et du sentiment (Gefühls-), de la rationalité éthique et du soubassement empiriste de l'éthique* ?

5/ Enfin, chez Kant le concept de liberté n'est absolument pas un concept empirique, mais d'abord une Idée cosmologique, puis une Idée pratique qui possède à la fois un sens principiel et une fonction fondatrice sans avoir de contenu empirique – en toute rigueur, il n'y a pas d'expérience de la liberté.

Quel est alors, en confrontation avec Kant, le concept de liberté en phénoménologie ? Peut-il y posséder la même fonction principielle et fondamentale que dans la doctrine kantienne ? Si la phénoménologie requiert que nul concept ne flotte en l'air et sans attaches, mais soit toujours fondé et reconduit à une forme d'expérience où la visée de son sens se remplit pour donner véritablement l'objet ou la dénotation qui lui correspond, cela n'implique-t-il pas qu'il doive nécessairement y avoir une expérience de la liberté à laquelle soit susceptible d'être reconduit son concept ?

2. Point commun entre les philosophies morales de Kant et Husserl : le problème capital du dépassement du scepticisme et du relativisme

En premier lieu, en deçà des critiques que Husserl adresse à l'éthique kantienne, il existe cependant une visée fondamentale commune aux deux penseurs : *combattre et réfuter le scepticisme éthique sous ses diverses formes*. L'examen ultérieur des critiques ne devra donc pas faire oublier qu'elles s'édifient sur fond de cette communauté de vues.

Quelles sont les formes du scepticisme éthique ? Husserl en explicite trois. Tout d'abord le *scepticisme historique et ethnologique*, pour lequel il existe « des écarts [si] immenses entre les intuitions éthiques des divers peuples et des diverses époques » (*Hua XXVIII*, 382; *Ergänz. Text Nr. 1*) que nulle loi éthique ne possède de validité omni-temporelle et omni-subjective ; ensuite le *scepticisme éthico-cosmologique*, pour lequel « les éthiciens présupposent la volonté libre » (*ibid.*), alors que la volonté humaine ne saurait constituer une exception à la loi cosmologique universelle de causalité ; enfin l'*anthropologisme éthique de type humien*, pour lequel la morale ne peut être qu'une morale du sentiment ayant pour fondement des manières de ressentir universelles, ces dernières étant ancrées dans la nature humaine et n'ayant de validité que restreinte à cette dernière, et non pour tout être doué de raison en général (*Hua XXVIII*, 385; *Ergänz. Text Nr. 2*).

C'est par opposition à ces figures du scepticisme que l'on peut dégager les traits fondamentaux de l'éthique kantienne.

Primo, contre le scepticisme cosmologique, le concept de liberté possède pour Kant une validité inconditionnée en tant qu'Idée pratique de la liberté, et ce à titre de « pierre d'achoppement de tous les empiristes », mais aussi de clef de voûte et de fondement nécessaire pour toutes les propositions suprêmes de la pratique⁶. *Secundo*, contre le relativisme historique et ethnologique, il ne suffit pas d'affirmer la « nécessité subjective » (*subjektive Gültigkeit*) des sentiments éthiques, à savoir le fait qu'ils possèdent une universalité qui transcende la différence des époques et des cultures, mais il s'agit de fonder la « validité objective » (*objektive Gültigkeit*) des principes de l'éthique, à titre de nécessité rationnelle ou de « nécessité intuitionnée » (*eingesehene Notwendigkeit*)⁷. *Tertio*, contre l'anthropologisme humien, il s'agit d'élaborer une critique de la raison pratique *en général*, « sans aucune référence spéciale à la nature humaine » (*vollständig ohne Beziehung auf die menschliche Natur*) et « sans détermination particulière des devoirs comme étant des devoirs pour les hommes »⁸, mais possédant une validité omni-subjective, pour tout être doué de raison en général.

Or, de ce point de vue, la position husserlienne s'avère proche celle de Kant : *les questions éthiques ne peuvent être pour Husserl que des questions de principe, et non de fait.*

De manière générale, il n'est possible de parler de philosophie que là où « il ne s'agit pas seulement d'établir des faits » (*Hua XXVIII*, 383; *Ergänz. Text Nr. 1*), mais où entrent en jeu des questions relatives aux principes : c'est-à-dire des questions concernant la validité absolue ou relative des lois éthiques, la validité de l'idéalisme ou du matérialisme en éthique, la détermination de « la source ultime de toute régulation éthique », l'analyse des concepts éthiques normatifs de « bien » et de « mal », et la « détermination du souverain Bien » (*ibid.*). Ici règne un parallélisme de principe entre logique et éthique : dans les deux domaines, on ne traite pas de factalités (*Tatsächlichkeiten*), mais de normes idéales ou de concepts d'horizon (*Hua XXVIII*, 397; *Ergänz. Text Nr. 2c*). Ainsi le vrai n'est-il pas ce qui est effectivement jugé ou asserté, mais ce qui est *behauptenswert*, c'est-à-dire possède une valeur assertorique ou s'avère digne d'être asserté ; par analogie, ce qui est moralement bon n'est pas ce qui est *de facto* approuvé (*tatsächlich gebilligt*), mais ce qui est *billigenswert* ou *billigenswürdig*, c'est-à-dire digne d'approbation. Par conséquent, de même que le vrai est « contenu d'un acte de reconnaissance correct » (*Inhalt eines richtigen Anerkennens*), de même le bien semble être le « contenu d'une approbation correcte » (*Inhalt einer richtigen Billigung*) (*ibid.*) : l'approbation éthique est soumise à l'exigence de rectitude (*Richtigkeit = rectitudo*), donc régie par des normes et lois qui possèdent une signification idéale et une validité pour quiconque dans l'absolu, quelle qu'en puisse être la nature (homme, ange ou Dieu). En philosophie morale règne ainsi un *principe de validité omni-subjective des normes de l'approbation éthique, elles-mêmes ordonnées aux lois idéales de la rectitude éthique* – de même qu'en logique règne un principe de validité omni-subjective des normes idéales du jugement et du raisonnement, elles-mêmes ordonnées aux lois idéales régissant les enchaînements de formes propositionnelles.

De là découle une *exigence de distinction stricte entre fait et droit* – entre la factualité des mœurs et du droit positif d'un

peuple, et l'idéalité des lois morales. Les exigences propres au droit positif et aux règles éthiques d'un peuple appartiennent au domaine de la factualité empirique ; en revanche, du fait qu'elle énonce des exigences idéales et supra-empiriques, indépendantes de la relativité des peuples, des époques et des espèces, la morale est censée jouir d'une autorité absolue et suprême :

Il faut nécessairement faire la séparation entre mœurs et droit d'une part, et véritable moralité d'autre part. Une action [...] n'est morale que si, même là où elle contrevient aux mœurs et au droit, elle est conforme aux prescriptions idéales et absolues de la norme éthique. Les normes éthiques ont pour prétention de constituer une cour suprême pour les questions pratiques ; elles ont pour prétention de juger des mœurs et du droit eux-mêmes, et de déterminer leur valeur ou non-valeur absolue, [...] ainsi que de fixer des étalons de mesure axiologiques ultimes et doués de validité supra-empirique, donc absolus (*Hua* XXVIII, 386; Ergänz. Text Nr. 2a).

En conclusion, dans le sillage du parallélisme entre logique et éthique pures, il règne entre morale et mœurs, entre justice et droit positif, la même séparation de principe qu'entre logique et psychologie : de même que les lois logiques ne sont pas réductibles à des vérités psychologiques énonçant de quelle manière on pense *de facto*, mais des lois idéales qui déterminent *de jure* des normes pour le devoir-penser⁹, de même les lois morales ne peuvent être ramenées à aucun type de légalité factuelle (psychologique, sociologique, ethnologique, historique...) expliquant pourquoi, *de facto*, nous portons telle ou telle appréciation ou soumettons nos actes à telle ou telle règle, mais appartiennent à un règne supra-empirique. Il existe un abîme infranchissable entre la généralité d'un fait (*Allgemeinheit einer Tatsache*) et l'universalité qui caractérise une validité justifiée (*Allgemeinheit einer berechtigten Geltung*) : si la loi de gravitation possède une validité universelle, il ne s'agit là que d'une universalité factuelle énonçant qu'« il en va ainsi universellement et nécessairement », sans exception aucune, mais nullement d'une universalité normative énonçant qu'« il doit en être ainsi » (*Hua* XXVIII, 388; Ergänz. Text Nr. 2a). Il faut ainsi distinguer trois degrés au sein du concept d'*Allgemeinheit* : d'une part, la *généralité empirique* d'un état de choses au sein d'une pluralité finie (« toutes les roses de ce jardin sont rouges ») ; d'autre part,

l'*universalité nomologique* d'une loi valant dans une totalité infinie d'objets (« tous les triangles équilatéraux sont équilatéraux ») ; enfin l'*universalité normative* d'un devoir-être pour des situations possibles (« il faut toujours tenir ses promesses »), qui n'est assurément reconductible à aucune forme de généralité factuelle fondée sur des constats empiriques, mais ne l'est pas davantage à une forme de généralité nomologique au sein de l'être. En termes kantien, la division de la philosophie en métaphysique de la nature (rattachée au domaine de l'étant) et métaphysique des mœurs (référée au règne du devoir-être)¹⁰ fait l'objet d'une justification phénoménologique.

3. L'orientation platonicienne de Husserl : primat de la raison théorétique

Dans la pensée kantienne règne un *double primat de la raison pratique*.

D'une part, les *fins ultimes (Endzwecke) de la raison pure* constituant la destination de l'homme ne relèvent pas de la raison spéculative ou théorétique, mais pratique : si les fins essentielles de l'homme sont définies par les trois questions de savoir ce que je puis savoir, ce que je dois faire et ce qu'il m'est permis d'espérer, ces fins essentielles ne sont pas pour autant suprêmes, mais demeurent au contraire subordonnées à l'unique fin suprême qui détermine la « destination totale de l'homme » – à savoir la destination *morale*, dominée par la question du bien et celle du salut¹¹.

D'autre part et surtout, la *conscience morale* est pour Kant *indépendante de tout savoir théorétique*, dans la mesure où elle est par elle-même capable, en toute autonomie vis-à-vis de l'ordre théorétique de la connaissance des objets, d'être une conscience du devoir absolu :

Quelle forme est ou n'est pas, dans la maxime, capable de s'adapter à une législation universelle, c'est ce que peut discerner l'entendement le plus ordinaire, sans aucune instruction préalable [*der gemeinste Verstand, ohne Unterweisung*]¹².

Ce qu'il y a à faire d'après le principe de l'autonomie de l'arbitre, l'entendement le plus ordinaire [*der gemeinste Verstand*] en a

l'intuition aisément et sans hésitation [...] c'est-à-dire que ce qui est *devoir* se présente de soi-même à quiconque¹³

[...] qu'il n'est donc besoin d'aucune science ni philosophie pour savoir ce que l'on a à faire, pour être honnête et bon, voire sage et vertueux¹⁴.

La conscience morale appartient pour Kant à tout entendement ordinaire, de sorte que pour devenir conscient du devoir il n'est besoin d'aucune instruction, d'aucune connaissance préalable, d'aucune perspicacité particulière dont l'exercice relèverait de l'entendement ou de la raison théorétique : d'une part, la conscience de la loi fondamentale de la raison pratique (celle de l'universalisabilité de la maxime présidant à l'action) est un « fait de la raison », à savoir ni un fait empirique, ni une conscience dérivée médiatement de données préalables de la raison, mais une modalité originaire de la conscience en laquelle la raison se reconnaît législatrice¹⁵ ; d'autre part, loin d'être connue par un raisonnement complexe sur fond de données multiples, la subsomption de la maxime sous la forme d'une législation universelle l'est immédiatement, à titre de « proposition identique, donc claire par elle-même »¹⁶. *Par principe, il ne saurait y avoir de cécité éthique ou d'oblitération de la conscience morale* par défaut d'évidence théorétique.

À l'opposé, Husserl a, dans la sphère pratique, fréquemment recours à la raison ; et il ne l'entend pas comme une conscience immédiate du devoir selon une modalité spécifiquement pratique, mais comme une faculté d'intuition ou d'évidence (*Intuition, Einsicht, Einsehen*) des normes pratiques :

Si le discernement [*Einsicht*] saisit ce qui est bien et mal, meilleur et plus mauvais, si l'évaluation et la prédilection éthiques ne sont pas un acte aveugle, mais un acte d'intuition [*sehender Akt*] qui peut se représenter la valeur intuitionnée comme étant une unité de validité –, cela veut alors dire d'emblée que la raison est le lieu d'origine des principes éthiques [*Ursprungsstätte der ethischen Prinzipien*] : car peut-on parler de « discernement », sinon dans la sphère de la raison (*Hua* XXVIII, 385; Ergänz. Text Nr. 2a)¹⁷ ?

En d'autres termes, *la conscience morale est affaire de perspicacité, de clairvoyance ou de discernement* ; et ce dernier doit être éclairé par une évidence, c'est-à-dire un acte de

connaissance des normes éthiques au regard de la situation donnée, qui est le fait de la raison théorétique. Que désigne en effet ici le terme de *raison* ? Un passage des *Leçons sur l'éthique* offre à cet égard une clarté parfaite. Husserl y écrit en effet que la raison ne désigne pas une faculté psychique du sujet fini – à savoir la faculté de saisir des Idées et des principes suprasensibles –, mais qu'elle est à entendre en un sens phénoménologique ou transcendantal, à savoir comme une structure fondamentale de toute conscience intentionnelle : « comme un titre désignant les configurations eidétiques d'actes en lesquels des objectités [...] parviennent à la donation qui les atteste » (*Hua* XXVIII, C, § 7, 274; trad. fr. Ducat, Lang et Lobo 2009, 359). La raison désigne par conséquent l'orientation téléologique de toute visée intentionnelle d'objet vers la donation en personne de cet objet, c'est-à-dire la tendance qui oriente toute conscience intentionnelle partiellement vide vers le remplissement ou l'attestation intuitive qui donne véritablement et pleinement l'objet visé (*Hua* I, § 24, 93; trad. fr. Levinas-Peiffer 1980, 49; cf. trad. fr. de Launay 1994, 103).

Or cette structure téléologique jouit d'une applicabilité universelle, qui embrasse la totalité des domaines ou des types d'objets : le problème de l'attestation de l'être-de-manière-valide se laisse étendre à tous les objets en général, qu'ils relèvent de l'ordre théorétique (concepts, propositions, états de chose), axiologique (valeurs), esthétique (valeurs spécifiquement esthétiques) ou pratique (biens). D'où la possibilité de l'appliquer à la sphère éthique : les valeurs et les biens sont *aussi* des objets, dont il doit y avoir une intuition donatrice susceptible d'en attester la validité. Ainsi existe-t-il, par exemple, une intuition des valeurs, qui n'est certes pas une *Wahrnehmung* (perception comme saisie du vrai), mais une *Wertnehmung* (saisie spécifique de valeur) ou une *Wertgegebenheit* (donation axiologique) (*Hua* XXVIII, C, § 7b, 279; trad. fr. 365) ; et il en va en principe de même pour les biens et les normes éthiques : il doit exister une forme d'intuition donatrice des normes éthiques et de ce qui est bien.

Il en résulte, dans le domaine pratique, une *distinction eidétique entre cécité et clairvoyance* (ou perspicacité) : c'est-à-

dire entre, d'un côté, le vouloir et l'agir relevant de l'instinct aveugle (*blind-instinktiv*) et, de l'autre, le vouloir et l'agir clairvoyants ou perspicaces (*einsichtig*) (*Hua* XXVIII, 400; *Ergänz. Text Nr. 2c*). Cette distinction fondamentale fournit d'ailleurs à Husserl son objection essentielle à l'argument humien selon lequel, puisqu'on trouve chez les animaux les mêmes rapports entre actions et sentiments que chez les hommes sans pouvoir attribuer aux premiers une conscience morale, on ne pourrait pas davantage en attribuer une aux seconds (Hume 1993, 62-63). À cela, Husserl oppose un parallèle entre les sphères théorique et pratique : de même que l'animal ne juge pas de façon clairvoyante mais sur fond d'instinct aveugle, de même, s'il est bien capable d'évaluer (*bewerten*), il demeure en revanche incapable de la différence entre évaluation aveugle et clairvoyante, ainsi que de la conscience de rectitude ou de non-rectitude de l'évaluation ; il s'avère par conséquent incapable de connaître une norme éthique (*ibid.*). Aussi règne-t-il un parallélisme entre les différentes formes de la raison : de même que le jugement peut être correct ou non (*richtig vs. unrichtig*), et que la raison judiciaire remplit son office sur fond d'évidence de la rectitude ou non-rectitude du jugement porté, de même la volonté et l'action peuvent être bonnes ou mauvaises, moralement correctes ou non, éthiques ou non, et la raison pratique remplit son office sur fond d'évidence de la rectitude ou non-rectitude éthique de l'agir ou du vouloir ; de même encore l'évaluation peut-elle être juste ou fausse, et la raison axiologique joue son rôle sur fond d'évidence de sa justesse ou fausseté (*Hua* XXVIII, C, § 7b, 280; trad. fr. 365-366).

La position husserlienne de Husserl dans le champ éthique s'avère donc platonicienne et anti-kantienne. Là où Kant s'attache à arracher le domaine pratique au paradigme de la connaissance d'objet et à rendre la conscience morale indépendante de tout savoir, Husserl rend en effet à la connaissance sa fonction paradigmatique en posant une équation entre le bien (*das Gute*) et ce qui est « vrai sur le plan pratique » (*das praktisch Wahre*) (*Hua* XXVIII, 401n; *Ergänz. Text Nr. 2c*) : le bien est ce qui peut s'attester, dans une intuition originairement donatrice, comme étant digne

d'approbation – à tel point que l'on peut parler d'un « intérêt pour la vérité dans l'affectivité et le vouloir » (*Wahrheitsinteresse im Gemüt und Willen*) (*ibid.*). *L'éthique est affaire de discernement ou de perspicacité* : il s'agit d'y voir clair, d'exercer sa clairvoyance éthique, de connaître ce qui est bon et juste en chaque situation et en général – de sorte que la conscience évidente de rectitude y possède une fonction rectrice. En cela, la phénoménologie husserlienne demeure fidèle aux enseignements de Brentano, que résume le titre des conférences de 1889, *De l'origine de la connaissance éthique* (Brentano 1969; trad. fr. de Launay et Gens, 2003) : au sein de la sphère éthique, la question centrale demeure de savoir comment nous connaissons ou reconnaissons que quelque chose est meilleur ; et, par opposition à toute forme de cécité éthique, seule la connaissance évidente de ce qui est meilleur fonde la rectitude ou justesse de la volonté et de l'action Brentano 1969, §§ 29, 30 et 34; 2003, 67-69 et 74). – de sorte que l'on est fondé à tracer un strict parallèle entre le vrai et le bien, dans la mesure où ils sont tous deux ancrés dans la conscience de *Richtigkeit* (Brentano 1969, § 23; 2003, 53).

4. *A priori* matériel et *a priori* formel : exigence d'une éthique procédant « de bas en haut »

Si Husserl rejoint Kant par la distinction fondamentale entre fait et droit, ce dernier doit nécessairement (comme pour Kant) relever de l'*a priori*, puisqu'il n'est en aucun cas censé dériver de faits. Cependant, *l'a priori pratique est-il en phénoménologie à entendre au même sens que chez Kant ?*

Tout d'abord, que signifie pour Kant le caractère *a priori* ou objectif de la loi pratique ? Cela implique, en premier lieu, que cette dernière « peut être reconnue comme douée de validité pour la volonté de tout être doué de raison [*für den Willen jedes vernünftigen gültig erkannt*] »¹⁸ : le premier critère de l'*a priori* réside dans l'objectivité, entendue comme désignant la validité universellement connaissable, omnibus subjective (*Allgemeingültigkeit*)¹⁹ ; et, en second lieu, que la loi pratique a son origine exclusive « dans la raison pure, pensée comme étant une faculté propre, séparée de la sensibilité et de

toutes les autres facultés » (*Hua* XXVIII, 404)²⁰. Entre ces deux thèses kantienne, Husserl pose une connexion qui les rend inséparables : l'objectivité de la validité (*Objektivität der Geltung*), entendue comme un « caractère contraignant pour tout être doué de raison en général » (*Verbindlichkeit für jedes Vernunftwesen überhaupt*), implique que « l'origine de la norme [se trouve] dans la raison pure » (*Ursprung der Norm in der reinen Vernunft*) (*ibid.*). Et c'est précisément par opposition à cette connexion (supposée kantienne) entre les deux caractères de l'*a priori* – validité universelle et origine purement rationnelle, donc non sensible – que Husserl pose, à titre d'exigence de principe, que ces thèses sont à séparer absolument. Pourquoi cela ?

Pour le comprendre, il est nécessaire de se laisser guider par l'analyse et la critique que fait Husserl de la notion kantienne d'*a priori* en général, et ce dans les textes donnés en appendices au tome I de *Philosophie première*. Pour Kant, la nécessité et l'universalité sont des caractères distinctifs (*Kennzeichen*) de l'*a priori*, entendus comme « critères de l'origine dans la subjectivité pure » (*Kennzeichen des Urprungs in der reinen Subjektivität*) : en effet, est *a priori* ce qui n'est pas *a posteriori*, donc ce qui n'est pas dérivable de l'expérience sensible que le sujet fait des objets ; aussi l'*a priori* réside-t-il au sein même de la subjectivité pure, c'est-à-dire de la subjectivité pour autant qu'elle n'est pas affectée de l'extérieur par les objets (*sofern sie nicht [...] von außen affiziert ist*) (*Hua* VII, Beil. XXI, 402). Or il n'y a là, pour Husserl, qu'une « construction transcendantale-psychologique » : cette thèse est en effet le produit d'une construction conceptuelle non fondée, et non un état de choses eidétique tiré de l'intuition originairement donatrice ; et c'est, de surcroît, une construction qui mêle les considérations transcendantales – concernant les problèmes de constitution transcendantale et l'instance constituante prise en sa pureté non mondaine – et psychologiques – concernant la psyché humaine en sa pré-constitution supposée invariante. Pourquoi donc ? Pour la raison que la thèse kantienne tend à assimiler les structures *a priori* à des formes subjectives, sises en la subjectivité et appartenant à sa constitution supposée invariante²¹. Or, le

véritable concept d'*a priori* n'a rien à voir avec la question de savoir si le sujet est ou non affecté de l'extérieur, pas plus qu'avec celle de savoir si le sujet possède certaines facultés et structures invariantes ; en d'autres termes, il n'a nullement partie liée avec la question de l'*origine exclusive dans la subjectivité pure*, mais seulement avec celle de la *validité pour quiconque en général*.

Un néo-kantien répondrait, certes, que loin d'être celui de la détermination de structures psychologiques natives du sujet, le véritable problème kantien est précisément celui des conditions de possibilité de la validité de la relation à l'objet, ou de la connaissance objective²² ! Mais ce nonobstant, le concept husserlien d'*a priori* se distingue du kantien par trois traits essentiels.

D'une part, loin d'éviter radicalement toute présupposition anthropologiste de facticité des structures *a priori*, Kant en reconnaît expressément l'existence au § 21 de la seconde Déduction : loin que l'on puisse rendre compte de la nécessité que le sujet se caractérise par telles formes de la sensibilité et telles catégories de l'entendement, il s'agit là d'un fait dont on ne saurait rendre intégralement raison²³ ; en tant que formes subjectives, les structures *a priori* sont contingentes. Par opposition, les connexions *a priori* sont, pour Husserl, censées jouir d'une nécessité inconditionnée.

D'autre part, s'il est possible de montrer dans la Déduction la nécessité des catégories comme conditions de possibilité de la connaissance *scientifique*, il est beaucoup plus difficile, voire impossible de le faire pour certaines catégories de l'expérience *pré-scientifique* ou *perceptive* : ainsi, que la causalité et la conservation de grandeurs soit des formes nécessaires de la détermination physicienne des objets n'implique nullement que les lois de causalité et de permanence aient une validité nécessaire pour la perception pré-scientifique des objets. Or, c'est précisément l'œuvre de la variation eidétique que de mettre en évidence ce qui peut être défait : les formes de légalité contingentes sont désimaginables (*Hua* VII, Beil. XXI, 396).

Enfin et surtout, si le véritable *a priori* possède une validité absolument universelle, ce n'est pas parce qu'il serait

constitutif de tout sujet fini, mais pour la raison qu'il est donné dans l'intuition eidétique (*Wesenschau*, *Wesensintuition*): c'est la « nécessité ou la généralité eidétique [*Wesensnotwendigkeit bzw. Wesensallgemeinheit*] qui est absolument donnée dans l'intuition eidétique [*in der Wesensintuition absolut gegeben*] » (*ibid.*, 402). Les structures *a priori* ne sont pas des structures subjectives de l'intuition ni de la pensée, mais des *structures objectives intuitionnées dans cette forme d'évidence qu'est l'intuition d'essence*: ce sont des connexions d'essence absolument nécessaires, et douées de validité pour tout sujet en général.

Or, de ce que l'apriorité d'une loi est assimilable à la possibilité qu'elle se donne dans l'intuition d'essence, s'ensuit-il que toute vérité eidétique ait sa source dans la raison *pure* ?

Absolument pas ! Au contraire, de larges sphères de vérités *a priori* reposent sur des représentations *sensibles*, donc *a posteriori*. Par exemple, que le violet soit qualitativement situé entre le rouge et le bleu, le gris entre le noir et le blanc et non entre le rouge et le vert, ou encore que trois sons soient situés sur une échelle de hauteurs fixe, ou enfin que la couleur soit inséparable de l'étendue, ce sont là des vérités *a priori* (douées d'une nécessité fondée dans l'essence des représentations en question), mais ce sont aussi des *vérités matérielles*, puisqu'elles se rapportent à des contenus (sensibles) de la connaissance (*sie beziehen sich auf eine Erkenntnismaterie*) ; ce ne sont nullement des vérités purement formelles comme celles de la logique ou de l'arithmétique, qui sont au contraire indépendantes de toute matière de la connaissance et ont leur fondement dans de pures formes de la pensée (*Hua XXVIII*, 403; *Ergänz. Text Nr. 3a*). Le cas de ces vérités *a priori* matérielles oblige à dissocier radicalement les deux questions de la validité et de l'origine : du caractère universellement contraignant de telles vérités pour tout être doué de raison (*für jedes Vernunftwesen verbindlich*), c'est-à-dire capable d'intuition eidétique, il ne s'ensuit nullement qu'elles aient leur origine dans la raison pure « pensée comme une faculté propre, séparée de la sensibilité et de toutes les autres facultés » (*ibid.*, 404). Dans les cas mentionnés, le caractère *a priori* des relations est compatible avec l'origine sensible des représentations : ces

relations ont une validité pour quiconque possède à la fois des représentations sensibles et une capacité de *Wesenschau* ; mais elles sont fondées dans la matière sensible, qui est donnée *a posteriori*. En conclusion, *l'a priori ne se laisse nullement réduire au seul a priori formel*.

Qu'en est-il, à présent, de *l'applicabilité de cette notion d'a priori matériel à la sphère éthique* ?

Cette dernière est régie par un double principe : une relation *a priori* est donnée dans une intuition eidétique ; et elle a son fondement dans l'essence des représentations, qui peuvent être *a posteriori*. En effet, le rapport de la raison aux sentiments a, dans l'ordre pratique, une fonction analogue à celle qu'avait le rapport aux sensations dans l'ordre de la connaissance : que « la raison soit le lieu d'origine des principes éthiques » (*Ursprungsstätte der ethischen Prinzipien*) (*Hua XXVIII*, 385; Ergänz. Text Nr. 2a), cela ne signifie nullement qu'ils aient leur provenance exclusive dans la raison pure pensée comme une faculté isolée, séparée de tous les sentiments ; au contraire, de même que les vérités *a priori* peuvent être fondées dans l'essence des contenus sensibles, de même des vérités *a priori* peuvent aussi « avoir leur fondement dans l'essence conceptuelle des actes affectifs » (*im begrifflichen Wesen der Gemütsakte*) (*Hua XXVIII*, 393; Ergänz. Text Nr. 2b)²⁴. Ainsi, de même que la raison théorique peut provenir d'une matière sensible et se rapporter à une telle matière, de même, par analogie, la raison axiologique et pratique peut se référer à une matière « qui provient de la faculté de sentiment et de désir » (*Hua XXVIII*, 404; Ergänz. Text Nr. 3a) ; elle peut ainsi avoir l'intuition eidétique (*Einsicht*) d'une norme éthique, c'est-à-dire l'évidence d'une nécessité eidétique qui doit se fonder sur l'essence des sentiments et des désirs. *Sentiment et désir sont par conséquent présupposés par la conscience de la loi pratique : c'est seulement sur le fondement de sentiments et de désirs que nous pouvons acquérir une intuition claire de la hiérarchie des valeurs et des biens*.

De là découle une conclusion fondamentale, afférente au concept de fondation (*Fundierung*) : *l'éthique doit s'édifier comme une « éthique procédant d'en bas » (Ethik von unten)* (*Hua XXVIII*, 414; Ergänz. Text Nr. 3d) – d'en bas, ou de bas en

haut : c'est-à-dire sur le soubassement de la *hylè* affective, où doivent s'édifier les objets de degré supérieur que sont les valeurs et normes éthiques.

De là s'ensuivent quelques conséquences non moins essentielles.

5. Réactivation de la critique hégélienne du formalisme et de l'intellectualisme kantien

Tout d'abord, *Husserl reprend à son compte la critique hégélienne du formalisme de l'éthique kantienne.*

Commençons par rappeler la « loi fondamentale de la raison pure pratique », telle que la formule Kant au § 7 des *Grundsätze de la Critique de la raison pratique* : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (*als Prinzip einer universalen Gesetzgebung*)²⁵. Cette règle pratique est inconditionnée, parce qu'elle s'impose à nous comme proposition pratique *a priori*, non fondée sur une intuition, du fait qu'en elle la volonté pure est « pensée comme déterminée par la seule forme de la loi » (*durch die bloße Form des Gesetzes*)²⁶, et non par quelque représentation déterminée du bonheur ou quelque valeur matérielle. Précisément pour cette raison, Husserl voit dans cette formule de l'universalisabilité de la maxime un « formalisme abscons » (*abstruser Formalismus*) (*Hua XXVIII*, 415; *Ergänz. Text Nr. 3e*). Elle contient, certes, une thèse que Husserl estime correcte : à savoir que pour être universelle, la validité de l'exigence éthique doit être « conforme à une loi » (*gesetzmäßige Geltung*), sans jamais dépendre des particularités propres à l'acteur ou aux circonstances ; elle doit en effet énoncer un « tu dois » contraignant pour tout sujet en général. Cependant, une telle validité nomologique – qui fonde le caractère objectif du devoir – ne se laisse ni réduire, ni reconduire à une capacité d'universalisation prise en un sens purement formel (*Verallgemeinerungsfähigkeit, rein formal genommen*), laquelle demeure quelque chose de totalement vide (*ibid.*, 417). Pourquoi ?

Distinguons et analysons les différents arguments de Husserl.

1/ Le premier argument vise l'absence de fonction heuristique ou dévoilante de la formule abstraite d'universalisabilité de la maxime : cette formule « ne peut jamais nous aider à trouver la loi elle-même » (*ibid.*, 418), car elle ne saurait *par elle seule* déterminer la loi pratique concrète qui énonce ce que nous devons faire dans telle situation déterminée. Il s'agit là du problème de l'hiatus qui sépare l'universalisation formelle et le contenu particulier de la loi, du passage de l'une à l'autre, ou encore de l'interprétation et de l'application de la loi ; en effet, « le caractère de loi tient à ce qu'il y a de spécifique en certains moments ; il y a des circonstances significatives [*relevante Umstände*], et d'autres qui ne le sont pas » (*ibid.*, 417). Pour pouvoir déterminer la loi en son contenu particulier, nous devons au préalable faire le départ entre ce qui est important (significatif) ou non, c'est-à-dire déterminer le degré de généralité auquel doit s'appliquer la loi ; or, ce degré se définit toujours par référence à des circonstances plus ou moins générales : « Vu que dans chaque cas l'on peut appréhender la maxime des façons les plus diverses, que l'on peut admettre en elle tantôt ceci, tantôt cela, des circonstances tantôt plus, tantôt moins générales, il en résulte des possibilités diverses et opposées d'universalisation » (*ibid.*, 415).

Prenons l'exemple kantien du dépôt laissé par un mort qui n'aurait laissé à ce sujet aucun testament : si j'ai pour maxime d'augmenter par tous les moyens mes ressources, je m'approprierais le dépôt ; or si j'universalise cette maxime, chacun acquiert alors le droit de s'approprier *post mortem* un dépôt qui lui a été confié sans testament – ce qui aura pour effet de supprimer la valeur de tout dépôt, donc d'en annihiler la possibilité²⁷. Cependant, la maxime peut être entendue à d'autres niveaux de généralité. On peut la formuler ainsi : « personne n'est astreint à tenir sa promesse », ce dont il s'ensuit que personne ne tiendrait plus ses promesses et que la loi se supprimerait elle-même. Si en revanche on la formule ainsi : « personne n'est astreint à tenir sa promesse si aucune consigne écrite ne stipule à quelle condition on en est délivré », cela rendra simplement tout le monde plus circonspect et

attentif à l'existence de documents écrits (*Hua XXVIII*, 415; Ergänz. Text Nr. 3e) !

2/ Le deuxième argument concerne la forme du test d'universalisabilité de la maxime subjective présidant à l'action, à savoir la *possibilité de dévoiler, à partir de l'universalisation de la maxime, une contradiction qui l'invaliderait* : à quel type logique cette contradiction appartient-elle (*ibid.*)²⁸ ?

S'agit-il d'une contradiction purement analytique-formelle ? Assurément pas ! Il s'agit au contraire d'une *contradiction matérielle*, à savoir une incompatibilité avec quelque contenu, auquel cas il faut spécifier la nature de ce dernier : une « contradiction avec la nature de l'homme, ou avec la nature des particularités spécifiques des actes relevant du sentiment ou de la volonté » (*ibid.*, 418). Ainsi, dans le cas du dépôt, la contradiction n'est-elle pas d'ordre purement logique : la maxime d'enrichissement par tous les moyens n'est pas formellement contradictoire, mais contredit la possibilité de la promesse comme fondement ultime du lien social, voire de l'humanité en l'homme. Aussi s'agit-il toujours de savoir *avec quelles valeurs matérielles doit s'accorder la maxime* généralisée. Il règne donc ici un parallèle entre les domaines logique, éthique et esthétique vis-à-vis du concept de *Richtigkeit* – la rectitude ne pouvant jamais y être obtenue par pure généralisation formelle (par la seule application du quantificateur universel), mais se référant à la nature spécifique des idées en question, ainsi qu'à l'évidence qui les donne :

La loi – qu'elle soit esthétique, éthique ou logique – doit nécessairement nous être donnée avec évidence par la nature spécifique des idées en lesquelles elle se fonde [...]. La pure possibilité d'universalisation ne fonde aucune rectitude logique ou esthétique ; de même, la pure possibilité d'universalisation ne fonde pas la rectitude éthique (*ibid.*, 418).

3/ Le troisième argument consiste à *reprenre le doute sceptique que Hume opposait à l'idée même d'efficacité de la raison*, c'est-à-dire à sa capacité d'influer sur la détermination pratique à agir.

Pour Hume, en effet, « la raison ne peut jamais être à elle seule un motif pour une action de la volonté »²⁹ : seule la perspective du plaisir ou de la souffrance provoquée par un

objet fait de ce dernier un objet de désir ou de rejet, et provoque ainsi une « émotion de rejet ou de désir », tandis que la raison possède seulement la fonction rectrice consistant à déterminer les moyens de satisfaire l'impulsion positive ou négative, sans jamais pouvoir créer cette dernière³⁰. Or, pour Husserl, il en va de même pour la loi d'universalisabilité de la raison pure pratique : la seule pensée de l'universalisation formelle de la maxime, dans la mesure où elle « est pour moi quelque chose de totalement indifférent [*etwas völlig Gleichgültiges*] » et « laisse le sentiment totalement intact [*das Gefühl völlig unberührt läßt*] » (*Hua XXVIII*, 416; *Ergänz. Text Nr. 3e*), s'avère par elle-même incapable de constituer un fondement déterminant la volonté. Si la rationalité pratique se confond avec la possibilité d'universaliser la maxime qui est au principe de l'action, la discrédence qui sépare cette dernière de l'ordre des sentiments la rend incapable de susciter des sentiments, et de provoquer par là une dynamique affective susceptible de mettre en branle la volonté. Voilà qui corrobore la thèse de Hume selon laquelle « l'entendement seul ne peut créer aucune morale » et « le sentiment prend une part essentielle à l'émergence des distinctions éthiques » (*Hua XXVIII*, 391; *Ergänz. Text Nr. 2b*) : parler de bien et de mal, cela ne peut avoir de sens que pour un être qui possède la capacité de ressentir et de désirer.

Certes, du point de vue kantien, on peut objecter à ces critiques que Kant lui-même, dans la doctrine des mobiles (*Triebfeder*) de la raison pratique, remarque que si le sentiment n'était mis en mouvement par la représentation de la loi, « il ne pourrait pas non plus être alors question d'un effet pratique de celle-ci » (*Hua XXVIII*, 416; *Ergänz. Text Nr. 3e*) ; en d'autres termes, la représentation de la loi doit par elle-même pouvoir susciter des sentiments. Conformément à cela, Kant admet le sentiment de respect pour la loi comme étant capable de mettre en mouvement la capacité de désirer, sans pour autant présupposer un sentiment proprement sensible de plaisir (*Lust*) : loin d'être produit par un sentiment préexistant et donné *a posteriori*, le respect est un sentiment positif d'origine purement intellectuelle, qui a pour effet d'écarter les penchants égoïstes, d'affaiblir voire de terrasser la présomption, et dont la nécessité peut être objet d'une évidence (*Einsicht*) *a priori*³¹.

Husserl ne l'ignore pas, mais y voit une inconséquence (*Inkonsequenz*) de la pensée kantienne : en effet, d'un côté, Kant pose que la décision éthique n'est empiriquement dérivée d'aucune affection de plaisir (*Lustaffektion*) et ne trouve pas son fondement en celle-ci, mais seulement dans la formalité de la loi pratique³² ; de l'autre, cependant, le respect doit mettre en mouvement la faculté de désirer, donc l'intéresser, et cela alors que « la faculté de désirer est exclusivement orientée vers le plaisir » (*Hua* XXVIII, 417; *Ergänz. Text Nr. 3e*). Le nerf de l'inconséquence est donc le suivant : bien que Kant nie expressément que le respect soit assimilable à un plaisir (*ibid.*)³³, il est en définitive contraint d'admettre, dans sa *Métaphysique des mœurs*, que « la décision éthique repose sur une affection de plaisir » ; car pour être motivé à vouloir ce que prescrit la raison, il faut bien éprouver « un sentiment de plaisir, une satisfaction à remplir son devoir » (*ibid.*). C'est là un retour du refoulé : mis à l'écart par Kant pour faire place à la formalité de la loi, l'ensemble des penchants égoïstes revient sous la forme d'un intérêt pris à l'acte moral et d'une satisfaction morale qui, pour n'être pas réductible à un plaisir sensible, n'en est pas moins un plaisir.

4/ Le quatrième argument se veut le plus décisif.

Quel est le fondement de la conversion de Kant à ce que Husserl nomme son « intellectualisme extrême » (*Hua* XXVIII, 412; *Ergänz. Text Nr. 3d*) ? Il réside en ce que « si la raison pure ne livre pas les fondements de la détermination du vouloir, et que ces derniers résident bien plutôt dans le sentiment, l'hédonisme, l'utilitarisme égoïste est alors la seule doctrine qui soit conséquente » (*ibid.*). Pourquoi donc ? Pour la raison essentielle que Kant « ne reconnaît entre plaisir et déplaisir qu'une espèce de différence, à savoir les différences quantitatives » (*ibid.*)³⁴ : si la détermination de la volonté a son fondement dans le sentiment d'agrément ou de désagrément, ce qui importe est alors uniquement de savoir quelles sont l'intensité et la durée du plaisir, et quels sont les moyens de se le procurer et de le renouveler aisément³⁵ ; en l'absence d'un principe de détermination purement rationnel et référé à la loi morale, la seule position possible serait

l'épicurisme, qui ne reconnaît de différence que quantitative entre plaisir et déplaisir³⁶.

À cela, Husserl oppose le principe humien de « l'admission de différences qualitatives au sein du sentiment » (*Annahme qualitativer Unterschiede im Gefühl*), en vertu de laquelle on « reconduit la différence entre sentiment bas et élevé à des moments internes du sentiments [*innere Gefühls-momente*], et non à de pures et simples distinctions d'ordre quantitatif comme l'intensité et la durée » (*Hua XXVIII*, 413; *Ergänz. Text Nr. 3d*). Loin d'un hédonisme grossier fondé sur un principe de plaisir indifférencié, on est ainsi ramené au principe grec de la hiérarchie des plaisirs. Il suffit en effet, pour réfuter la thèse de l'univocité du plaisir, de comparer celui que l'on prend respectivement à la dégustation d'un bon repas et à l'audition de la *Symphonie héroïque* de Beethoven : il y a là non une simple différence de quantité ou de degré, mais de qualité du plaisir ; « l'œuvre d'art élève, rend bienheureux, ce qu'elle apporte ne se réduit pas au seul contentement » (*ibid.*). Par conséquent, si l'art au sens suprême possède un primat dans la hiérarchie des plaisirs, c'est en vertu de la « particularité des sentiments qu'il provoque », de sorte que la différence entre ce qui est vil et élevé est une « distinction qui a son fondement dans les qualités » (*ein in den Qualitäten gründender Unterschied*), bien qu'elle ne soit pas immédiatement réductible à une différence de qualité (*ibid.*). Il suffit, à cet égard, de cerner les limites de l'analogie avec les couleurs : les caractères « élevé » et « vil » ne sont pas des qualités distinctes (comme le rouge et le jaune), pas plus qu'ils ne sont des genres de qualité (comme la couleur parmi les qualités visuelles) ; il s'agit là d'une « différence de second ordre, liée aux qualités ou aux réunions de qualités », qui n'a cependant rien à voir avec une échelle quantitative de degrés ou de grandeurs intensives (comme la différence entre le chaud et le froid, les couleurs vives et sombres, etc.) (*ibid.*).

Ce refus de la pure quantification du plaisir est d'ailleurs corroboré par un second argument. Au sein des grandeurs vaut la différence entre grandeurs positives et négatives ; si le plaisir n'était qu'une affaire de grandeur, l'opposition entre plaisir et déplaisir se réduirait à une

distinction entre quantités positive et négative. Or, jusque dans le domaine de ce que l'on baptise de « déplaisir » règnent des différences qualitatives : il existe en effet une noble tristesse, de même qu'une noble indignation, etc. (*loc. cit.*, 413-414).

Le *problème capital* demeure donc celui de la *hiérarchie matérielle des valeurs et des biens, des plaisirs et des sentiments* : ce qui se trouve au fondement de l'éthique, c'est une doctrine universelle des valeurs, une axiologie matérielle qui doit se fonder sur une hiérarchie axiologique des sentiments et des plaisirs (*loc. cit.*, 414). Derechef se manifestent ici le primat de la relation de fondation (*Fundierung*) et l'exigence corrélative d'une éthique édifiée d'en bas (*Ethik von unten*) : fonder l'éthique, c'est la rapporter à son soubassement, qui réside dans les déterminités pratiques et axiologiques des choses, ainsi que dans la stratification hiérarchique des sentiments et des plaisirs. Cela ne signifie certes pas qu'un tel soubassement suffise à lui seul à caractériser ce qui est éthique et à la distinguer de ce qui ne l'est pas : noblesse et beauté de sentiment n'impliquent pas nécessairement l'éthicité – mais en revanche, cette dernière se fonde sur le soubassement des premières (*ibid.*)³⁷.

6. Critique de la révolution copernicienne

Rappelons tout d'abord les deux thèses fondamentales de Kant relativement à l'anthropologisme et à la finitude dans la sphère pratique.

Primo, la *sphère théorique présente toujours un danger d'anthropologisme*, c'est-à-dire de l'admission que les structures *a priori* de la sensibilité et de l'entendement se réfèrent à la constitution générique de l'être humain. D'une part, si Kant accorde à l'espace et au temps le statut de formes *a priori* de la sensibilité, c'est en reconnaissant conjointement qu'elles n'ont de validité que « pour nous hommes » (*für uns Menschen*) ; d'autre part, si les catégories de l'entendement ne se réduisent pas à des structures intellectuelles innées, mais désignent des formes nécessaires de la détermination des objets empiriques, Kant reconnaît cependant, dans la seconde édition de la *Déduction transcendantale des catégories*, qu'on ne saurait rendre raison du fait que le sujet fini possède justement ces

deux formes de la sensibilité et ce nombre de catégories déterminé³⁸. Et si l'on passe à la sphère pratique, la morale humaine présuppose des manières de sentir qui s'avèrent « profondément enracinées dans la nature et la constitution humaines » (*Hua* XXVIII, 385; *Ergänz. Text Nr. 2a*). Mais tel n'est précisément pas le cas de la *fondation kantienne de l'éthique*, qui *échappe au contraire à tout danger de glissement vers l'anthropologisme* : en tant que fondation *a priori*, elle s'avère totalement indépendante de toute présupposition d'une nature humaine. En effet, la tâche de la *Critique de la raison pratique* consiste à déterminer les principes de sa possibilité, de son étendue et de ses limites « absolument sans référence particulière à la nature humaine »³⁹ ; et les principes pratiques ne sont pas censés posséder de validité pour la seule volonté *humaine*, mais « pour la volonté de tout être doué de raison »⁴⁰. L'autorité de la morale s'avère donc indépendante de toute thèse anthropologique.

Secundo, si la *distinction fondamentale entre être fini et infini* (divin) possède une fonction essentielle dans la sphère théorique – où elle permet d'opposer, pour l'être fini, l'intuition et l'entendement comme sources hétérogènes de la connaissance –, elle *conserve également pour Kant un rôle éminent dans la sphère pratique*. Certes, loin de se limiter aux hommes, le principe de l'éthicité a valeur de loi pour « tous les êtres finis qui ont une raison et une volonté », ainsi que pour l'être divin⁴¹ ; et, contrairement au principe de l'amour de soi, qui ne possède qu'une nécessité contingente et subjective, référée à ce que les êtres finis admettent comme objets de plaisir, il jouit d'une nécessité objective, dépourvue de toute référence aux prédilections humaines⁴². Cependant, c'est uniquement pour des sujets *finis* – à la fois affectés et possédant une volonté *pure*, mais non *sainte* –, que la loi offre la forme d'un impératif ou d'une obligation contraignante : le fondement de la forme impérative revêtue par la loi morale réside ainsi dans la finitude de la volonté⁴³, de sorte que *la révolution copernicienne opérée dans la sphère théorique vaut également dans la sphère pratique* ; de même en effet que les structures *a priori* de l'objet devaient se régler sur les structures formelles du sujet fini, de même ici la forme de

l'impérativité catégorique propre à la loi morale se règle sur le caractère fini de la volonté. Ce principe du renversement copernicien vaut tout autant pour l'analyse du respect : dans la mesure où il est un effet sur la sensibilité, le respect pour la loi morale présuppose, à titre de sentiment moral, que l'être doué de raison soit également doué de sensibilité, donc la « finitude d'un tel être » ; pour des êtres non sensibles, il ne pourrait guère y avoir de respect pour la loi⁴⁴.

Au contraire, même si la réduction phénoménologique constitue bien une démarche d'inspiration copernicienne, puisqu'elle consiste à mettre en suspens l'être du monde pour revenir à la sphère subjective des pures *cogitationes* et aux modes d'apparition subjectifs des étants⁴⁵, *la position fondamentale de Husserl présente un caractère anticopernicien*.

Cela se laisse d'abord énoncer sous forme de principe général et ressaisir dans la sphère de l'expérience perceptive, avant de pouvoir être transposé dans la sphère pratique : dans la sphère de l'expérience, « tout objet [...] désigne en général une structure régulatrice de l'ego transcendantal » (*Hua* I, § 22, 90; trad. fr. Levinas et Peiffer 1980, 99), quelle que soit par ailleurs la nature de cet ego (homme, ange ou Dieu). Par exemple, un objet spatial ne peut devenir perceptible qu'en se donnant de manière structurellement inadéquate par des esquisses unilatérales : « à cela, aucun Dieu ne peut changer quoi que ce soit, pas davantage qu'au fait que $1+2 = 3$ ou à la consistance de n'importe quelle vérité d'essence » (*Hua* III/1, § 44, 92; trad. fr. Ricoeur 1950, 142) ; de même, un quelconque vécu mien ne saurait se donner autrement que par la réflexion, qui implique un écart temporel entre le réfléchi et le réfléchissant, de sorte qu'« à cette nécessité absolue et donnée dans l'intuition d'essence, Dieu est par conséquent également lié » (*ibid.*, § 79, 175; trad. fr. 265). En d'autres termes, le mode de donation d'un objet possède le statut d'une nécessité eidétique : il est prescrit par le type d'objet, et ne dépend nullement du type de sujet qui fait l'expérience ; il s'avère donc indépendant de la différence entre finitude humaine et infinité divine. De ce point de vue, rien ne subsiste du principe copernicien de Kant selon lequel l'objet de connaissance se règle sur le sujet connaissant et ses structures *a priori* ; ainsi, même

si la phénoménologie se caractérise par une orientation subjective centrée sur le champ de la conscience pure, cette dernière ne possède cependant pas d'essence pré-constituée censée appartenir à tout sujet fini ou à « nous hommes » ; elle se caractérise au contraire par un ensemble de structures constitutives que déterminent les types d'objets susceptibles de se donner dans l'expérience.

Ce renversement du principe copernicien se laisse-t-il à présent transposer en morale ?

De fait, il semble bien qu'il y ait dans la sphère pratique un renversement analogue :

Il appartient à l'essence de la loi pratique d'exprimer un devoir [...]. C'est une thèse biaisée de Kant qu'une telle loi ne prendrait la forme impérative que pour un être fini [*nur für ein endliches Wesen die Imperativform annehme*] (*Hua XXVIII*, 404-405; *Ergänz. Text Nr. 3a*).

En d'autres termes, la forme impérative que prend la loi morale est son mode de donation propre, et ce dernier dépend de la seule essence de la loi morale, et non du type d'être qui en fait l'expérience. Par quel argument Husserl justifie-t-il ce principe anti-copernicien ?

Il mobilise le concept leibnizien de Dieu, par opposition à son concept cartésien ou spinoziste : certes Dieu ne saurait agir autrement que bien, puisque Sa volonté est sainte⁴⁶, mais Il se trouve cependant, vis-à-vis de l'action, dans la même situation que tout sujet en général : pour être à même d'agir bien, Il doit avoir un discernement préalable de ce qui est bien ; dans le cas contraire, en effet, certes Il agirait bien, mais Il le ferait alors de façon aveugle et non clairvoyante – comme le fait la belle âme, qui se caractérise à la fois par sa cécité morale et son infailibilité somnambulique. Pour l'essentiel, Dieu Lui-même est soumis à l'exigence de clairvoyance morale :

La détermination de Sa volonté consiste en ce qu'Il veut nécessairement le bien parce qu'Il le connaît comme tel – ce qui, à son tour, signifie qu'Il le connaît comme étant ce qu'Il doit faire, et veut dire que la règle qui préside à Son agir n'est pas une loi arbitraire de la nature, mais une loi relevant du devoir [*Sollengesetz*] (*Hua XXVIII*, 405; *Ergänz. Text Nr. 3a*)

Si la volonté sainte de Dieu ne pouvait s'écarter du devoir, mais l'accomplissait avec une nécessité infaillible sans en avoir d'intuition, un tel accomplissement relèverait alors d'une nécessité aveugle, analogue à celle des lois de la nature ; si l'action de Dieu doit pouvoir être dite morale au sens suprême, il faut donc que Dieu Lui-même ait l'intuition claire du devoir pratique, de ce qui vaut absolument du point de vue moral, et ajuste Son action à cette intuition préalable ; le ne-pas-pouvoir-faire-autrement de Dieu n'est pas une nécessité mécanique ou analytique aveugle (comme si les actions parfaites découlaient analytiquement de Son essence), mais une nécessité éclairée par la conscience du devoir et du bien. Or, que Dieu Lui-même perçoive la différence entre l'être et le devoir-être, cela implique que *la forme impérative de la loi repose uniquement sur l'essence du bien*, et que *l'impératif est la manière qu'a par essence la loi morale de se donner à un sujet, quelle qu'en soit la nature* : la présentation de la loi morale sous forme d'impératif n'est donc pas restreinte aux seuls sujets finis et faillibles, mais s'avère indifférente à la distinction entre finitude et infinité, volonté pure et sainte.

Cette thèse anticopernicienne conduit cependant à un étrange paradoxe.

En effet, d'un côté, les lois morales ne doivent pas valoir seulement pour les êtres doués de raison, mais pour tout être sentant en général (*für jedes fühlendes Wesen überhaupt*) pour autant qu'il est également doué de raison ; de l'autre, ces lois se caractérisent par la forme impérative pour tout être en général, « qu'il soit homme ou ange » ou Dieu (*Hua XXVIII, 406; Ergänzt. Text Nr. 3a*). Par conséquent, Dieu Lui-même doit se caractériser par la capacité de sentiment, et se voit soumis à toutes les nécessités inhérentes à la sensibilité !

C'était déjà vrai dans l'ordre perceptif et théorétique : loin de pouvoir connaître directement les qualités premières des choses externes, Dieu Lui-même était astreint à ne percevoir ces dernières que par la médiation de qualités secondes, qualités qui certes Lui sont propres et diffèrent des nôtres, mais n'en demeurent pas moins essentiellement distinctes des qualités premières ; la distinction entre qualités premières et secondes vaut pour Dieu Lui-même, de sorte qu'Il est soumis

aux contraintes inhérentes à la sensibilité, ainsi qu'à la distinction entre la chose telle qu'elle apparaît et telle qu'elle est en soi (*Hua V*, § 18g, 85; trad. fr. Escoubas 1982, 127).

Or, il en va de même dans la sphère pratique. Pour le montrer, Husserl a recours à la méthode de variation eidétique, qu'il applique au concept de sujet de l'expérience pratique. Formons la fiction d'un sujet qui soit percevant et pensant, mais en revanche dépourvu de toute capacité d'éprouver des sentiments (*Fähigkeit des Fühlens*), d'avoir des désirs et de vouloir (*des Begehrens, Wollens*) ; eh bien, sans cette faculté, un tel sujet n'aurait aucune notion de la distinction entre bien et mal, et aucun principe de détermination – puisque tout acte de volonté a son fondement dans l'acte d'évaluation, et que ce dernier est à son tour fondé sur le sentiment (*Hua XXVIII*, 391; *Ergänz. Text Nr. 2b*). Le sens moral est fondé sur la sphère de la sensibilité pratique.

Bref, *le rapport de fondation (Fundierung) possède une validité universelle au sein de la phénoménologie husserlienne*, et cela permet de tracer un parallèle entre les sphères théorétique et pratique. Toute essence et toute vérité eidétique étant fondées sur le domaine de la sensibilité et des objets sensibles, tout être capable de connaître de telles essences et vérités doit nécessairement posséder une sensibilité qui lui permette de connaître les objets situés à leur fondement : la fondation de l'entendement sur la sensibilité correspond, dans l'ordre subjectif des actes, à celle des objectités supérieures sur les archi-objets sensibles dans l'ordre objectal. De même, par analogie, dans la sphère pratique : puisque tout discernement de la loi morale ou des distinctions éthiques a son fondement dans l'évaluation, et cette dernière à son tour dans le sentiment, tout être capable d'une telle clairvoyance éthique doit nécessairement posséder une capacité d'éprouver des sentiments – « qu'il soit homme ou ange ». Certes, les lois du devoir se caractérisent par une intuitivité *a priori*, et possèdent par conséquent une validité pour tout être doué de raison en général ; mais, dans la mesure où bien des impératifs moraux sont des lois *a priori* matérielles, ils ne peuvent être intuitionnés que par tout être sentant en général (*für jedes fühlendes Wesen überhaupt*).

Ainsi, pour être capable de discernement théorique et pratique, Dieu doit posséder à la fois sensibilité et faculté des sentiments. Il y a donc, au sein de la phénoménologie husserlienne, une *neutralisation essentielle de la distinction entre Dieu et sujet fini, infinité et finitude*. Tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, on ne trouve guère chez Husserl d'analytique de la finitude, mais une absolutisation des structures et propriétés qui, traditionnellement, ne sont attribuées qu'au sujet fini : de même que l'essence de l'objet temporel ou spatial impose son mode de donation et prescrit à tout sujet une structure constitutive correspondante, de même l'essence des distinctions et lois éthiques prescrit, à tout sujet, un mode de donation sous forme impérative et une fondation sur la sphère du sentir.

7. Le concept phénoménologique de liberté

Revenons pour finir au concept de liberté : *y a-t-il, au sein de la phénoménologie husserlienne, une doctrine de la liberté ?* A-t-elle quelque chose de commun avec les concepts kantien de liberté transcendantale et de liberté pratique ?

Rappelons-nous que le concept de liberté est décrit par Kant comme constituant la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure⁴⁷. En effet, d'une part la liberté transcendantale constitue la *ratio essendi* de la loi morale, dans la mesure où le concept de devoir absolu présuppose l'imputabilité des actes au sujet et, par conséquent, la spontanéité pratique de ce dernier ; à l'inverse, la loi morale constitue la *ratio cognoscendi* de la liberté, puisque la conscience morale demeure la condition de possibilité de toute révélation de notre liberté⁴⁸. D'autre part, il y a compatibilité entre deux formes de causalité – la causalité en tant que liberté fondée sur la loi éthique, et la causalité en tant que mécanisme naturel fondé sur les lois de la nature –, du fait de la dualité de statut ontologique de l'homme : la première concerne l'homme comme être en soi, la seconde, l'homme en tant que phénomène empirique⁴⁹. Par conséquent, *en principe il n'y a pas pour l'homme d'expérience de sa propre liberté* ; celle-ci demeure une Idée cosmologique, puis pratique, dont la signification objective est prouvée par la conscience de la loi morale. Une expérience

particulière semble cependant s'offrir comme un équivalent (fût-il purement négatif) de l'expérience de la liberté : en toute action éthique, nous ne laissons pas d'avoir une conscience de la résistibilité des penchants sensibles⁵⁰ ; aucune pulsion sensible ne s'impose à nous comme douée d'une force irrésistible, de sorte que, pour tous les êtres finis et doués de raison, vaut le principe de l'autonomie de la volonté⁵¹. La liberté apparaît ainsi comme *étant de l'ordre du pur principe*, bien que nous en ayons une prescience négative par l'épreuve de la résistibilité des inclinations.

Quel concept de liberté trouvons-nous à présent au sein de la phénoménologie transcendantale ? Cette dernière peut-elle encore lui accorder le statut d'Idée transcendantale (c'est-à-dire de concept auquel ne correspond nul objet qui soit donnable dans l'intuition⁵²) si, selon le principe intuitionniste de la phénoménologie, tout concept valide doit pouvoir s'attester dans une intuition originellement donatrice (*Hua* III/1, § 24, 51; trad. fr. Ricoeur 1950, 78), donc ici dans une forme d'*expérience éthique* ? Et si l'on se conforme à cette exigence intuitionniste, peut-on reconduire les concepts kantien de liberté à une intuition donatrice qui les atteste ?

En ce qui concerne le concept *transcendantal* (cosmologique) de liberté – comme capacité de commencer une suite de processus empiriques⁵³ –, Husserl lui confère une validité intuitive en l'exemplifiant par la conscience de mes propres actes charnels : l'*ego* règne de manière spécifique, par son « pouvoir somatique » (*leibliches Können, Vermögen*), sur son corps de chair et ses divers organes – pouvoir qui a le « caractère du mouvoir subjectif, du “je meus” » (*Charakter des subjektiven Bewegens, des “ich bewege”*), d'un mouvoir qui se distingue par essence de tous les mouvements mécaniques (*Hua* V, § 60a, 259; trad. fr. Escoubas 1982, 352). L'expérience primitive de la liberté transcendantale réside ainsi dans la capacité automotrice du sujet, en laquelle se révèlent à la fois son statut d'agent volontaire et celui du corps de chair comme organe immédiat de la volonté. C'est bien là une pure et simple application intuitive de l'Idée cosmologique de liberté transcendantale ; et celle-ci met en jeu une forme de causalité psychophysique qui ne présente pas plus de mystère que les autres

formes de causalité : toute causalité se constitue en effet par la loi de motivation, c'est-à-dire sur fond de perception du rapport « si..., alors... », et cette dernière peut admettre bien des formes distinctes – dont, en particulier, celle de l'enchaînement conditionnel entre intention volontaire et mouvement corporel.

Toutefois, cette conscience immédiate de la liberté charnelle ne saurait épuiser le concept pratique de liberté – loin s'en faut ! Ainsi, pour demeurer dans le champ des mouvements charnels, trouve-t-on le cas exemplaire du « faire pulsionnel, par exemple le “je me meus” involontaire » (*das Tun als triebmäßiges Tun, z. B. das unwillkürliche “ich bewege mich”*) : par exemple, j'avance involontairement la main vers mon cigare, sans être conscient de le désirer. Cet exemple révèle, en deçà du *fiat* volontaire, un soubassement doué d'efficience aveugle (“*blinde*” *Wirksamkeit*) et constitué d'associations, de pulsions, de sentiments et de tendances obscures qui déterminent par des lois aveugles le cours de la conscience. Il faut donc distinguer, dans l'essence de la subjectivité, une double strate : d'une part la couche inférieure de la pure animalité, d'autre part la couche supérieure (et spécifiquement spirituelle) de l'*intellectus agens*, « de l'*ego* libre en tant qu'*ego* des actes libres, y compris de tous les actes spécifiquement rationnels » (*Hua V*, § 61, 276; trad. fr. Escoubas 1982, 372) – *animal rationale*.

Plus généralement, la double strate qui constitue l'homme est une *dualité entre raison et sensibilité*, lesquelles sont scindées par un abîme et sont en lutte constante. Cependant, loin d'être limitée à la subjectivité animale, que caractérisent des besoins aveugles d'essence pulsionnelle, la sensibilité désigne ici la *subjectivité pré-constituée* (*vor-konstituierte Subjektivität*), déterminée par un soubassement obscur qui embrasse l'idiosyncrasie et les dispositions natives cachées ; la subjectivité véritablement libre et spirituelle (*echte freie und geistige Subjektivität*) est en effet influencée par ce soubassement de pulsions passives et de dispositions pré-constituées. Il en résulte une transformation essentielle du concept kantien de liberté : car, par opposition à la thèse d'une liberté principielle entendue comme autonomie de la raison, il existe une *expérience phénoménologique de la liberté, qui se*

concrétise selon les différents degrés concrets de résistance et de soumission ; je puis par exemple m'opposer à mes inclinations et pulsions, m'arracher à l'influence de la sensibilité ou de mon caractère, ne pas me laisser entraîner (*ziehen*) ou opprimer (*herabziehen*) par eux ; mais je puis m'en sentir incapable, ma volonté s'avérant trop faible (*zu schwach*), sans que cette faiblesse de volonté soit cependant jamais une propriété invariable et définitive de l'*ego* – en tant qu'*ego* spirituel, je puis toujours, au cours de mon développement, « devenir plus fort » (*stärker werden*), « la volonté faible peut se renforcer » (*der schwache Willen kann sich stärken*) ; dans le rapport de forces qui oppose soubassement passif et volonté active du sujet, celle-ci peut se renforcer et devenir prédominante (*Hua V, § 60b, 267*; trad. fr. Escoubas 1982, 361).

Quel est donc le statut de la liberté pratique ? Si c'est encore celui d'une Idée kantienne, elle a cependant changé de sens et de fonction : il ne s'agit plus d'une Idée fondatrice ou principielle, située au fondement de la possibilité de l'acte moral, mais d'une *Idée régulatrice et programmatique, située à l'horizon des potentialités subjectives*. La liberté n'est plus une Idée principielle qui serait inhérente à notre être nouménal, mais se définit comme *pôle idéal d'une libération progressive* : il n'existe pas de liberté nouménale pré-donnée et absolue, mais seulement une Idée régulatrice de liberté prise comme concept d'horizon, but situé à l'infini d'une approximation ou d'un progrès personnel, d'une libération progressive vis-à-vis de toute passivité pré-constituée, aveugle et obscure. Ainsi, en lieu et place du principe de la liberté rationnelle absolue, trouvons-nous l'expérience concrète des diverses formes de conditionnement passif, jointe à l'aperception de la possibilité de les surmonter : une voie acheminant vers une liberté qui est toujours à reconquérir et à renforcer – vers la libération.

NOTES

- ¹ Voir Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Vorwort, 1916, [V-VI], et Erster Teil, [1-3] (Scheler 1955, 11 et 31-33; trad. Gandillac).
- ² Voir Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, §§ 20-30, GA 31, 189-302 (Heidegger 1987, 182-278; trad. Martineau).
- ³ Ces critiques sont regroupées dans les „Beilagen“ XV-XXI du tome I de *Erste Philosophie* (Hua VII, 350-408).
- ⁴ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 22 (Hua I, § 22, 90; trad. fr. Levinas-Peiffer 1980, 46; cf. trad. de Launay 1994, 99).
- ⁵ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Kanon der reinen Vernunft“, A 798/B 826 (trad. Delamarre-Marty 1980, 666; cf. trad. Renaut 2006, 654).
- ⁶ Voir Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, [13], Ak. V, 7 (trad. Picavet 1943, 5; cf. trad. Fussler 2003, 94).
- ⁷ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [24-25] et [27] (Ak. V, 12-13; trad. fr. Picavet 1943, 9-11, cf. trad. Fussler 2003, 99-101). F. Picavet traduit par « nécessité perçue », J.-P. Fussler par « nécessité pénétrable » (qui conviendrait plutôt pour *einsehbar* ou, mieux, *eindringbar*). Cette locution kantienne s'oppose à la célèbre formule de Hume : « la moralité est plus sentie que jugée » (Hume 1993, 66; trad. fr. Ph. Saltel).
- ⁸ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [14-15] (Ak. V, 8; trad. fr. Picavet 1943, 6; cf. trad. Fussler 2003, 95).
- ⁹ Kant, *Logik* (Ak. IX, 13-14; cf. trad. fr. Guillermit 1970, 12).
- ¹⁰ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, „Transz. Methodenlehre, Architektonik“ (Ak. A 840-841/B 868-869, trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 696-697; cf. trad. Renaut 2006, 679-680).
- ¹¹ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, „Transz. Methodenlehre, Kanon“ (Ak. A 804-805/B 832-833; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 671). Voir aussi „Architektonik“ (Ak. A 840/B 868; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 696m cf. AR, 678-679). Cf. *Kr. d. prakt. Vern.*, Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft, 215-219 (Ak. V, 119-121; trad. fr. Picavet 1943, 129-131; cf. trad. Fussler 2003, 243-246).
- ¹² Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Von den Grundsätzen d. r. prakt. Vernunft, § 4, Lehrsatz III, Anmerkung, [49] (Ak. V, 27; trad. fr. Picavet 1943, 26; cf. trad. Fussler 2003, 121).
- ¹³ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 8, Lehrsatz IV, Anm. II, [64] (Ak. V, 36; trad. Picavet 1943, 37; cf. trad. Fussler 2003, 135).
- ¹⁴ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I (Ak. IV, 404; trad. fr. Delbos 1907, 106; cf. trad. Renaut 1994, 74).
- ¹⁵ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Grundgesetz, [55-56] (Ak. V, 31; trad. Picavet 1943, 31; cf. trad. Fussler 2003, 127-128).
- ¹⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 4, Lehrsatz III, Anmerkung, [49] (Ak. V, 27; trad. Picavet 1943, 27; cf. trad. Fussler 2003, 122).
- ¹⁷ Nous reprenons dans ce contexte, pour *Einsicht*, la traduction qu'adoptait M. de Gandillac dans sa traduction française du *Formalisme en éthique* de Scheler : *discernement* (Scheler 1955, 596).
- ¹⁸ Kant, *Kr. d. prakt. Vern.*, Von den Grundsätzen d. r. prakt. Vernunft, § 1, Erkl., [35] (Ak. V, 19; trad. fr. Picavet 1943, 17; cf. trad. fr. Fussler 2003, 109).
- ¹⁹ Kant, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, § 19 (Ak. IV, 298; trad. fr. Guillermit 2012, 82).
- ²⁰ Ergänzt. Text Nr. 3a, « Kritik der Kantischen Ethik ».
- ²¹ Cette lecture de l'*a priori* kantien, axée sur l'idée de formalité subjective, est radicalement opposée à la tentative, faite par les néo-kantiens, d'éviter toute assimilation de l'*a priori* à l'inné, des structures *a priori* de l'objet à des formes natives du sujet. Loin d'être isolée, cette lecture subjectiviste de Kant a été défendue par C. Stumpf dans *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [Sur l'origine psychologique de la représentation de l'espace], § 1, Leipzig, S. Hirzel, 1873, p. 14, puis par Reinach dans « Über Phänomenologie » (1913) (*Sämtliche Werke* I, München-Hamden-Wien, Philosophia Verlag, 1989, p. 546, trad. fr. A. Dewalque, « Sur la phénoménologie », in Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012, p. 56-57).
- ²² Voir H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, B. Cassirer, 1918, p. 141, 174, 178-179, 185, 199, 207, 237, et surtout le chapitre V tout entier, consacré à la distinction entre les concepts d'*a priori* et d'inné (255 sqq.) (cf. trad. fr. Dufour et Serval 2001, 145, 169, 172, 177, 186, 192, 215 et 229 sqq.).
- ²³ KANT, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Deduktion, § 21, B 145-146 (trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 168; cf. trad. Renaut 2006, 206).
- ²⁴ Et un peu plus loin : « Une légalité *a priori* ne peut-elle avoir son fondement dans la nature des sentiments, ou dans la nature des concepts qui sont fondés dans les sentiments ? » (Hua XXVIII, 396).
- ²⁵ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, [54] (Ak. V, 30; trad. fr. Picavet 1943, 30; cf. trad. Fussler 2003, 126). Elle est abordée par Husserl dans les *Vorlesungen über Ethik* (Hua XXVIII, 414; Ergänzt. Text Nr. 3e).
- ²⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Anm., [55] (Ak. V, 31; trad. fr. Picavet 1943, 30-31; cf. Fussler 2003, 127).
- ²⁷ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 4, Lehrsatz III, [49] (Ak. V, 27; trad. fr. Picavet 1943, 26-27; cf. trad. Fussler 2003, 121-122).
- ²⁸ « Une contradiction avec quoi ?, devrions-nous également demander. » (Hua XXVIII, 418).
- ²⁹ Hume, *Treatise*, Vol. II, *Of the Passions*, III, III (trad. fr. Cléro 1991, 269), et Vol. III, I, I (trad. fr. Saltel 1993, 49 sqq.).
- ³⁰ Hume, *Treatise*, Vol. II, III, III (trad. fr. Cléro 1991, 270-271).
- ³¹ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Von den Triebfedern d. r. pr. Vern., [128-130] (Ak. V, 72-73; trad. fr. Picavet 1943, 76-77; cf. trad. Fussler 2003, 181-183).
- ³² *Loc. cit.* [133] (Ak. V, 75; trad. fr. Picavet 1943, 79; cf. trad. Fussler 2003, 185).

- ³³ Cf. Kant *Kr. d. pr. Vern.*, Triebfeder, [137]: « Le respect est si peu un sentiment de plaisir [...] » (Ak. V, 77; trad. fr. Picavet 1943, 81 ; cf. trad. Fussler 2003, 187).
- ³⁴ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze d. r. pr. Vern., § 3, Lehrs. II, Anm. I, [42]: « le sentiment de plaisir [...] est d'une seule et même espèce [...], et il ne peut différer sous ce rapport que par le degré » (Ak. V, 23; trad. fr. Picavet 1943, 21; cf. trad. Fussler 2003, 115).
- ³⁵ *Loc. cit.*, [43], (Ak. V, 23; trad. fr. Picavet 1943, 22; cf. trad. Fussler 2003, 115-116).
- ³⁶ *Loc. cit.*, [43-44] (Ak. V, 24; trad. fr. Picavet 1943, 23; cf. trad. Fussler 2003, 116). Cf. *Hua* (XXVIII, 412; Ergänzt. Text Nr. 3d). C'est une mésinterprétation grossière de l'épicurisme, tant de la part de Kant que de Husserl.
- ³⁷ « Certes, cette distinction n'est pas sans plus appropriée pour caractériser de manière univoque l'éthicité et la distinguer de la non-éthicité. Toute manière de sentir qui est positivement éthique est noble et belle, à l'inverse toute manière de sentir noble n'est pas pour autant éthique. »
- ³⁸ Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Deduktion, § 21 (Ak. B 145-146; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 168; cf. trad. Renaut 2006, 206). Cf. *Erste Philosophie*, I, Beil. XV et XXI (*Hua* VII, 354, 397 et 401) : « le sujet humain [est] constamment pris d'avance comme sujet de facultés psychiques. » Nous avons adopté cette formule, dans *Par-delà la révolution copernicienne*, comme fil conducteur pour interpréter l'opposition entre kantisme et phénoménologie husserlienne.
- ³⁹ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Vorrede, [15] (Ak. V, 8; trad. fr. Picavet 1943, 6; cf. trad. Fussler 2003, 95).
- ⁴⁰ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 1, Erkl., [35] (Ak. V, 19; trad. fr. Picavet 1943, 17; cf. trad. Fussler 2003, 109).
- ⁴¹ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 128-129).
- ⁴² *Loc. cit.*, Grundsätze, § 3, Lehrsatz II, Anm. II, [47] (Ak. V, 26; trad. fr. Picavet 19643, 25; cf. trad. Fussler 2003, 119).
- ⁴³ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 129).
- ⁴⁴ Voir *loc. cit.*, Triebfeder, [134-135] « Ce respect pour la loi ne peut être attribué à un être suprême, ou encore à un être libre de toute sensibilité » (Ak. V, 76; trad. fr. Picavet 1943, 80; cf. trad. Fussler 2003, 186).
- ⁴⁵ Voir Husserl, Brief an Pannwitz vom 14. IV. 1937, (*Hua-Dok.* III/VII, 227) ; voir aussi « Kant und die Idee der transzendentalen Philosophie », in *Erste Philosophie*, Band I (*Hua* VII, 240).
- ⁴⁶ Kant, *Kr. d. pr. Vern.*, Grundsätze, § 7, Anm., [57] (Ak. V, 32; trad. fr. Picavet 1943, 32; cf. trad. Fussler 2003, 129).
- ⁴⁷ *Loc. cit.*, Vorrede, [4] (Ak. V, 3; trad. fr. Picavet 1943, 1; Cf. trad. Fussler 2003, 90).
- ⁴⁸ *Loc. cit.*, Vorrede, [5] et Grundsätze, § 6, Anmerk., (Ak. V, 4, [52-53], et 29-30; trad. fr. Picavet 1943, 2 et 29; cf. trad. Fussler 2003, 90 et 124-125).
- ⁴⁹ *Loc. cit.*, Vorrede, [10] (Ak. V, 6; trad. fr. Picavet 1943, 4; cf. trad. Fussler 2003, 93).
- ⁵⁰ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 6, Anm., [54] (Ak. V, 30; trad. fr. Picavet 1943, 29-30; cf. trad. Fussler 2003, 125-126).
- ⁵¹ *Loc. cit.*, Grundsätze, § 8, [58] (Ak. V, 33; trad. fr. Picavet 1943, 33; cf. trad. Fussler, 130).
- ⁵² Kant, *Kr. d. rein. Vern.*, Transz. Dial., (Ak. A 327/B 383; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 342, cf. trad. Renaut 2006, 350).
- ⁵³ *Loc. cit.*, Transz. Dial. (Ak. A 445/B 473; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 409; cf. trad. Renaut 2006, 443).

REFERENCES

Dans le texte, les citations des œuvres de Husserl sont faites d'après *Husserliana : Gesammelte Werke* (en abrégé *Hua*) et *Husserliana Dokumente* (en abrégé, *Hua-Dok.*), indiquées dans la liste des références. Les œuvres de Kant sont cités d'après *Akademie Ausgabe* (en abrégé, Ak.) avec le numéro du volume et les pages de l'édition respective. À chaque fois, des traductions françaises ont été indiquées pour les œuvres de Husserl et de Kant, avec le nom du traducteur comme référence principale.

Si l'auteur préfère de mettre Husserl ou Kant comme référence principale pour les traductions, il n'y aucun problème. J'ai trouvé seulement que la manière proposée ici convient mieux à son intention, mais aussi à la double citation. Mais on peut faire autrement... On a pratiquement trois possibilités pour citer les traductions:

1. Kant. 1980. *Critique de la raison pure*. Trad. par Delamarre-Marty. Lieu : Maison d'édition.
2. Delamarre-Marty (trad.). 1980. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant. Lieu : Maison d'édition.
3. Kant, Im. et Delamarre-Marty (trad.). 1980. *Critique de la raison pure*, Lieu : Maison d'édition.

Pour le style Chicago pratiqué ici, il m'a paru que la plus efficace citation serait, par ex. (A 798/B 826; trad. fr. Delamarre-Marty 1980, 666; cf. trad. Renaut 2006, 654). On a ici les trois références ET avec le nom des traducteurs.

Mais j'ai laissé dans les notes ce genre de citation, dans la forme :

Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Kanon der reinen Vernunft“, A 798/B 826 (trad. Delamarre-Marty 1980, 666; cf. trad. Renaut 2006, 654). Même simplifiée, la citation serait trop longue pour l'insérer dans le texte, et il n'y a pas intérêt à la simplifier, il y a un travail immense dessus, et un travail très utile.

Par simple convention j'ai indiqué (chaque fois) la première traduction comme si elle était principale (trad. fr. trad. fr. Delamarre-Marty 1980), et la deuxième comme « voir par comparaison » (cf. trad. Renaut 2006). On peut renverser cet ordre, si besoin.

Merci de toute suggestion.

OK, c'est bien ainsi.

Brentano, Franz. 2003. *L'Origine de la connaissance morale*. Trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens. Paris: Gallimard. [Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg, F. Meiner, 1969].

Cohen, H. 1918. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: B.

Delamarre-Marty (trad.). 1980. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant. Paris: Gallimard (Folio).

Delbos, V. (trad.). 1907. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, par Emmanuel Kant. Paris: Delagrave.

Dewalque, A. (trad.) 2012. *Phénoménologie réaliste*, par A. Reinach. Paris: Vrin.

Ducat, Ph., P. Lang et C. Lobo (trads.). 2009. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Dufour, É. et J. Servois (trads.). 2001. *La théorie kantienne de l'expérience*, par H. Cohen. Paris: Éd. du Cerf.

Escoubas, É. (trad.). 1982. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Fussler, J.-P. (trad.). 2003. *Critique de la raison pratique*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Guillermi L. (trad.). 1970. *Logique*, par Emmaneul Kant. Paris: Vrin.

Guillermi, L. (trad.). 2012. *Prolégomènes à toutes métaphysique future*, par Emmaneul Kant. Paris: Vrin.

Heidegger, Martin. 1987. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. Trad. fr. E. Martineau. Paris: Gallimard. [Vom Wesen der menschlichen Freiheit, §§ 20-30, GA 31].

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Hague: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Hague: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012).

_____. 1950. [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1976. [Hua III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1953. [Hua V]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. V, hrsg. von Marly Biemel. Hague: Martinus Nijhoff.

Hua XXVII

_____. 1988. [Hua XXVIII]. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. In *Husserliana*, Bd. XXVIII, hrsg. von Ullrich Melle. Hague: Kluwer.

_____. 1994. [Hua-Dok. III/VII] *Briefwechsel. Bd. VII: Wissenschaftler-korrespondenz*. In *Husserliana Dokumente: Bd. 3*, Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

_____. 2005. [Hua XXXVII]. *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. XXXVII, hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani. New York: Springer.

Hume, David. 1991. *Traité de la nature humaine, Livre II : Les passions*. Trad. fr. J.-P. Cléro. Paris: GF-Flammarion. [Treatise of Human Nature, vol. II : Of the Passions].

Hume. David. 1993. *La morale. Traité de la nature humaine. Livre III*. Trad. fr. Ph. Saltel. Paris: GF-Flammarion. [A Treatise of Human Nature, vol. III: Of Morals].

Kant, Immanuel. 1900 -. [Akademie Ausgabe] . *Gesammelte Schriften*. Bde. I-XXIII. Hrsg. von Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer. [Abrégé Ak.].

_____. 1903a. [Ak. A] „Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann, 5-252. Berlin : G. Reimer.

_____. 1903b. [Ak. IV]. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Benno Erdmann, 255-383. Berlin : G. Reimer.

_____. 1903c. [Ak. IV]. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IV, Hrsg. von Paul Menzer, 467-565. Berlin : G. Reimer.

_____. 1911. [Ak. B]. “Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)“. In *Akademie Ausgabe* Bd. III, Hrsg. von Benno Erdmann. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as B].

_____. 1913. [Ak. V]. “Kritik der praktischen Vernunft (1788)“. In *Akademie Ausgabe*, Bd. V, Hrsg. von Paul Natorp, 3-163. Berlin : G. Reimer. [Abbreviated as Ak. V].

_____. 1923. [Ak. IX]. *Logik* (1800). In *Akademie Ausgabe*, Bd. IX, hrsg. von Max Heinze, 1-150. Berlin : G. Reimer. [Edition originale par Gottlob Benjamin Jäsche].

Launay, M. de (dir. trad.) 1994. *Méditations cartésiennes*, par Edmund Husserl. Paris: Puf.

Levinas, E. et G. Peiffer (trads.) 1980. *Méditations cartésiennes*, par Edmund Husserl. Paris: Vrin.

Picavet, F. (trad.). 1943. *Critique de la raison pratique*, par Emmanuel Kant. Paris: Puf.

Pradelle, Dominique 2012. *Par-delà la révolution copernicienne*. Paris: Puf.

Reinach, 1989. « Über Phänomenologie » (1913). In *Sämtliche Werke I*. München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.

Renaut, A. 2006. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Renaut, A. (trad.). 1994. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, par Emmanuel Kant. Paris: GF-Flammarion.

Ricœur, Paul (trad.). 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Par Edmund Husserl. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure. Paris: Gallimard.

Scheller, Max. 1955. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Trad. fr. M. de Gandillac. Paris, Gallimard. [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916].

Stumpf, C. 1873. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [*Sur l'origine psychologique de la représentation de l'espace*]. Leipzig: S. Hirzel.

Dominique Pradelle est Professeur à l'Université Paris-Sorbonne et directeur des Archives Husserl de Paris. Ses travaux portent sur la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, la philosophie des mathématiques et la phénoménologie de l'expérience musicale. Il a publié *L'archéologie du monde* (Dordrecht, Kluwer, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (Paris, Puf, 2012) et *Généalogie de la raison* (Paris, Puf, 2013), dirigé la traduction d'œuvres de Reinach (*Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012) et co-dirigé le collectif *Penser* avec Desanti (Mauvezin, TER, 2010).

Address:

Corneliu Bilba

Department of Philosophy and Socio-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, 11
700506 Iasi, Romania
Email: dcbilba@uaic.ro