



Le problème de la nature dans l'éthique de Husserl

Par NICOLAS MONSEU

FNRS – Université catholique de Louvain

Le thème de la nature occupe une place importante dans les recherches éthiques de Husserl et il y a certainement lieu d'examiner, dans le régime de sa phénoménologie, les enjeux essentiels du type de liaison possible entre nature et éthique pour se demander en quel sens une approche phénoménologique de la nature peut contribuer à fonder une éthique. L'étude de ce thème est d'autant plus pertinente dans la perspective d'une réflexion sur l'origine, les conditions et les fondements de l'évaluation éthique, ainsi que sur les contenus et les formes de la valeur éthique en général, qu'elle conduit à caractériser la notion de nature dans une acception spécifiquement phénoménologique et résolument non naturaliste.

En guise de préliminaire, il faut rappeler que l'éthique de Husserl — dont l'intention de base réside dans la fondation subjective de l'idéalité éthique — se développe principalement dans deux directions qui coexistent dans l'ensemble des recherches que Husserl consacre au thème de l'éthique.

D'un côté, Husserl cherche à fonder l'éthique sur une théorie de la valeur. C'est tout le projet du volume XXVIII des *Husserliana Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, édité en 1988 par U. Melle¹. Ce volume reprend l'essentiel du texte des cours de Göttingen du semestre d'hiver 1908-1909 et des semestres d'été 1911 et 1914 qui ont l'ambition de déployer une éthique authentiquement phénoménologique dans la ligne de la « percée » décisive des *Recherches logiques*. Husserl y entreprend la réfutation du scepticisme éthique en direction d'une éthique scientifiquement fondée et tente de mettre en évidence l'implication du sentiment dans la fondation de l'éthique, sans pour autant retomber dans le scepticisme ou le relativisme. L'enjeu consiste

¹ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

alors à dépasser une approche purement formaliste de la philosophie pratique dans le but de faire droit à une intuitivité éthique susceptible de reconnaître, contre le formalisme kantien, le rôle des sentiments. On est donc ici confronté à un problème central qui alimente constamment les réflexions husserliennes : si les sentiments ont bien un rôle à jouer dans la « fondation » des principes éthiques à même une expérience intuitive, peuvent-ils pour autant constituer en eux-mêmes des principes sans prendre le risque de tomber dans un type de scepticisme dont, précisément, la phénoménologie a voulu se défaire dans l'instauration de sa démarche propre ? Une telle interrogation nous place d'emblée au cœur du problème autour duquel se cristallisent les recherches de Husserl en matière d'éthique dans les années qui font suite à la parution des *Recherches logiques* : l'« analogie » ou le « parallélisme » avec la théorie de la connaissance. Il y aura donc lieu d'interroger la genèse et la portée de cette analogie entre la logique et l'éthique, et la manière dont se met en place le projet d'une éthique formelle, dont la prétention fondamentale serait d'être pour l'éthique ce que la logique formelle est à la logique. L'interrogation devrait alors porter sur la légitimité et la pertinence de l'extension des acquis de la V^e *Recherche logique* à un domaine qui n'est pas directement celui de la théorie de la connaissance, ce qui reviendrait à se demander si, en ce qui concerne le domaine de la pratique, le même mode de « fondation » est requis. Le projet principal qui habite ici Husserl consiste à dégager l'objectivité des valeurs et la validité idéale des lois de la raison pratique. Ses analyses, relatives au fondement d'une critique de la raison axiologique et pratique, se concentrent sur la spécificité des modes de visée et de remplissement des actes relevant du « *Wertnehmen* » (la perception évaluative). L'enjeu est de dégager et d'analyser les lois d'essence qui structurent a priori les actes éthiques et d'interroger ce qu'il en est de l'objet de ces actes.

D'un autre côté — c'est la seconde grande direction de l'éthique husserlienne —, Husserl cherche aussi à montrer comment et pourquoi la vie éthique est fondée sur une conception de l'identité personnelle, dont le *telos* est l'accomplissement de soi et de la vie communautaire. C'est ici la dimension *praxéologique* de l'éthique, alors conçue comme régulation de soi de la vie personnelle et capable de tenir compte de la concrétude de la vie subjective pratique. Un des textes les plus importants est ici le volume XXXVII des *Husserliana* *Einleitung in die Ethik*, qui reprend un ensemble de

cours prononcés une première fois en 1920 et une seconde fois en 1924¹. Ce texte est remarquable en ceci qu'il fait droit aux enjeux du caractère génétique du traitement de l'éthique en phénoménologie et qu'il repose sur une formulation de la phénoménologie comme projet pratique. L'éthique n'est pas alors purement scientifique, pas plus qu'elle n'est le strict *analogon* de la logique pure, mais elle s'accomplit dans une dimension pratique dans laquelle il s'agit non seulement de tenir compte du moi personnel en tant qu'il agit, veut, et est capable d'évaluer ce qu'il accomplit et de s'envisager dans le processus de son devenir, mais également de se reconnaître dans les conditions historiques et communautaires de son inscription. Le moi n'est donc pas déterminé comme un principe formel d'unité de la conscience, mais il est envisagé comme sujet éthique et personnel, avec ses attitudes, ses dispositions, sa vie psychique entière et ses aspirations.

C'est dans cette seconde perspective, située et spécifique, que cette contribution s'inscrit. Pour dégager certains traits de cette modalité originale de la conscience et la manière spécifique dont Husserl situe au centre de l'éthique le « sujet éthique », caractérisé comme « sujet personnel », cette étude s'articule en trois moments.

Premièrement, il s'agit d'abord de préciser les contours du concept husserlien de l'éthique et d'en spécifier les principaux caractères. Pour ce faire, le premier chapitre du volume XXXVII, intitulé : « Le concept de l'éthique : première détermination systématique et délimitation », permet de préciser en quel sens Husserl détermine l'éthique comme *Kunstlehre*.

Deuxièmement, il faut comprendre, à partir de là, en quel sens l'éthique phénoménologique propose spécifiquement un concept de nature qui ne s'épuise pas dans le concept physique de la nature. Pour ce faire, il y a lieu de revenir sur un des motifs les plus centraux de la philosophie de Husserl, particulièrement dès certains manuscrits de recherches des années 1910, à savoir la problématisation de la relation entre *nature* et *esprit*, et la délimitation de la spécificité épistémologique et méthodologique des sciences humaines par rapport aux sciences de la nature. Il y a lieu de comprendre en quel sens, précisément, le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques est celui de l'esprit. Cette détermination de la structure essentielle de l'esprit devra montrer qu'il n'est pas à lui-même sa propre source, mais qu'il s'accomplit sur la base du « fond obscur » de la nature.

¹ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von H. Peucker, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004. Désormais Hua XXXVII.

Troisièmement, il importera de comprendre la manière dont Husserl, à partir de cette base naturelle de l'esprit, inscrit l'éthique dans une téléologie de la raison, dans laquelle « toutes les questions éthiques sont des questions de droit, sont des questions de raison ». La vie éthique réside dans la prise en charge patiente et consciente de cet idéal de la raison. Dans cette perspective, il y a lieu de cerner en quel sens, non seulement le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques correspond au domaine de l'esprit, mais également en quel sens l'analyse de ce domaine s'effectue dans une analyse de la structure de la motivation : la conscience s'effectue dans un rapport de motivation et elle est conscience de quelque chose qui la motive. Dès lors, il conviendra d'être attentif à la nature spécifique de la « motivation de raison » et à l'enjeu d'une distinction que Husserl pose entre deux types de motivation ; d'une part, la motivation active et, d'autre part, la motivation passive, ainsi qu'à la manière dont il reconnaît, à la faveur même de cette distinction, la place d'un registre qui ne relève pas uniquement de la justification par la raison. Dans cette perspective, le paragraphe 17 du chapitre 4, paragraphe intitulé : « L'hédonisme comme scepticisme éthique. La question de la dimension rationnelle de la motivation de l'acte. Les valeurs comme motifs dans les actes de la volonté » et le chapitre 6 qui, lui, est entièrement consacré au domaine de la motivation, serviront de fil conducteur.

Ce parcours en trois temps engage toujours la question de la naissance de la conscience morale : comment comprendre ce que Husserl appelle parfois cet « éveil » de la conscience morale ? Comment rendre intelligible, dans un régime spécifiquement phénoménologique, cette « venue à la conscience » (*Bewusstseinsintreten*) de la dimension éthique et de la responsabilité ? L'hypothèse est alors la suivante : l'intelligence propre à la question éthique me donne à moi-même plus radicalement que dans la saisie réflexive de soi dans la mesure où, en cette intelligence, il est possible de comprendre ce qui est absolument exigé de moi. Il ne s'agit donc pas seulement de déterminer et d'analyser les normes absolues fixées par la raison, mais il s'agit encore de comprendre comment ce qui est exigé vient à la conscience et ne peut demeurer extérieur. Le moi se donnerait plus radicalement à lui-même dans sa propre compréhension de la genèse de ce qui est exigé de lui que lorsqu'il se saisit comme l'objet de sa réflexion.

L'éthique comme « reine des technologies »

L'objectif est ici de dégager certains traits qui spécifient le concept husserlien de l'éthique. Pour préciser le concept spécifique de l'éthique, Husserl

recourt à un mot qui, dans ce contexte, est particulièrement difficile à traduire, tant sur le plan sémantique que sur le plan de la syntaxe, à savoir le terme de *Kunstlehre*. En effet l'éthique est d'emblée présentée comme une *Kunstlehre* qui vise à déterminer les principes de l'agir selon la raison, une *Kunstlehre* présentée comme « *Kunstlehre* universelle des fins correctes qui conduisent l'action ». L'éthique est alors mise en parallèle — selon la fameuse méthode de l'analogie — avec la logique : celle-ci étant présentée comme une « *Kunstlehre* du penser qui juge et vise à la vérité », comme une *Kunstlehre* des principes de la pensée rationnelle ; l'éthique étant, quant à elle, présentée comme une *Kunstlehre* du vouloir et de l'agir.

Or, dès le début de son cours de 1920-24, l'éthique n'est pas le simple parallèle de la logique ; ces deux disciplines se distinguent l'une de l'autre par leur extension (*Umspannung*) : l'éthique a, écrit Husserl, une extension « largement plus universelle ». Elle n'est donc pas une technologie parmi d'autres, mais elle est la « reine des technologies ». Pourquoi ? Parce que l'éthique « a trait au vouloir et à l'agir en général », ce qui permet à Husserl d'écrire :

Juger de manière scientifique n'est finalement qu'une forme particulière de l'agir humain et les visées théoriques de la volonté ne sont en somme qu'une classe particulière de visées volitives. Chaque genre particulier de buts, qui passent habituellement pour être déterminants pour l'agir humain en général, fonde un art particulier ainsi qu'une technologie possible qui lui correspond : il en va ainsi de la stratégie pour la guerre, de l'art de guérir pour la santé, de l'art architectural pour les bâtiments, de l'art politique pour l'état et il y a ainsi encore toutes sortes de technologies, réelles et idéalement possibles. Il doit toutefois exister, ou du moins être postulé, une technologie qui se situe au-delà de toutes les technologies humaines, avec une réglementation qui les englobe totalement, et voilà ce qu'est l'éthique¹.

Cette extension plus universelle de l'éthique indique que Husserl pense la vie de l'homme dans son ensemble (en ce compris ses activités théoriques) et caractérise la quête de rationalité dans sa dimension unitaire. Autrement dit, l'ensemble de la vie relève, d'une façon ou d'une autre, de l'éthique, ce qui ne veut sans doute pas dire que chaque acte posé soit l'objet d'une évaluation éthique, mais cela signifie que la question de l'éthique correspond à celle de la rationalité elle-même et de la valeur de la vie envisagée dans son ensemble. C'est la vie intentionnelle dans son ensemble, sous son mode

¹ *Ibid.*, p. 3. Les traductions de Hua XXXVII sont toujours nôtres. Je remercie les Archives-Husserl de Louvain pour l'autorisation.

théorique et pratique, actif et passif, individuel et collectif qui doit répondre d'elle-même, parvenir à se clarifier elle-même.

Partons maintenant du paragraphe 4 dans lequel Husserl explique le double sens du concept de technologie. Voici ce qu'il écrit :

Réfléchissons tout d'abord à ce qui est en jeu dans le concept d'une technologie, par exemple de la « technologie » chimique ou de la stratégie, de l'architecture, dans la mesure où ce concept doit vraiment être pensé comme concept opposé à celui de la science en tant qu'unité de la théorie, comme il a été effectivement pensé par Brentano. Le bâtisseur (*der Baumeister*) a comme but directeur la construction et, en tant que praticien, il ordonne à ce but les moyens les plus appropriés, ce en quoi il se sert également de toutes sortes de connaissances théoriques ou les met en œuvre, sans être pour autant orienté le moins du monde dans une attitude théorique, ni intéressé par la théorie. Son but n'est justement pas la poursuite de connexions théoriques infinies, où conduit, selon leur teneur de sens, n'importe laquelle des vérités mises utilement à contribution. De même que le bâtisseur « est un praticien », de même le maître bâtisseur (*der Baukunstlehrer*) l'est également. En tant que tel, il est aussi un praticien et non un scientifique. Il a bien sûr un autre but que le bâtisseur auquel il enseigne. Son but n'est pas de construire des bâtiments mais de fournir des conseils et des préceptes raisonnables et, même fondés scientifiquement, des règles pratiques qui pourraient rendre service à tous les bâtisseurs. À nouveau, son but détermine la sélection et l'agencement des moyens adéquats, éventuellement aussi théoriques. Il fera des choix différents et des exposés différents selon qu'il s'adresse à un bâtisseur ordinaire ou à l'architecte esthète et selon qu'il écrive pour des bâtisseurs allemands ou éventuellement américains¹.

Le maître bâtisseur n'est donc pas un scientifique, même s'il peut rencontrer certains problèmes théoriques qu'il devra résoudre, et sa technologie n'est donc pas une science. Ce n'est donc pas dans un contexte théorique que toutes les vérités auxquelles il fait appel s'insèrent, mais bien dans le contexte de sa praxis et de son but organisateur. Les propositions qu'il tient ne sont pas uniquement théoriques, mais elles ont — l'expression est de Husserl — une « marque inédite », à savoir « la marque d'une fonction pratique ». Autrement dit, ce que la technologie avance, ce sont des conseils, des instructions pratiques « en vue d'un faire » (*für ein Machen*), et chacune de ses propositions comporte ce trait. En ce sens, la technologie, entendue comme discipline pratique, peut être définie par Husserl « comme un sys-

¹ *Ibid.*, p. 13.

tème de règles qui a la détermination pratique de faire avancer des praticiens dans une certaine direction téléologique »¹.

Mais le concept de technologie ne revêt pas uniquement le sens d'une discipline pratique. Il contient aussi en lui un autre sens, à savoir le sens d'une discipline scientifique. En effet, celui qui se situe dans l'attitude pratique, c'est-à-dire qui, comme être qui aspire et veut, est orienté vers un but « extrathéorique », peut aussi adopter une attitude théorique, dans la mesure où il fait de la praxis en tant que telle et de tout ce qui lui appartient un thème théorique, comme par exemple la valeur d'une fin, les relations entre moyen et fin, la justification d'une instruction. Husserl prend l'exemple du stratège qui échafaude une stratégie ou une « technologie de la guerre » : en tant que praticien, c'est-à-dire en tant que soldat, il est pratiquement intéressé à la guerre ; en tant que théoricien, il est saisi par un intérêt pur pour les problèmes de stratégie et s'engage dans des exposés de la stratégie, dans « une toute autre "technologie" », à savoir « une science théorique qui, dans le cadre de l'intérêt purement théorique, explore un domaine de praxis possible »². Cet exemple montre bien que le sens du terme technologie contient celui d'une « théorie de la praxis » ou d'une « science de la praxis » caractérisée comme « science libre » et traitée comme fin en soi.

La thématization des deux sens du concept de technologie permet de caractériser l'attitude qui est de mise en éthique : à proprement parler, il ne s'agit pas d'une attitude strictement théorique ou scientifique au sens où elle vient d'être définie, mais bien d'une attitude dans laquelle la pratique de l'éthique a une place. Il s'agit de reconnaître une attitude qui, sans être exclusivement purement théorique, s'accomplit dans une dimension pratique dans laquelle il s'agit de tenir compte du sujet personnel en tant qu'il agit, veut et est capable d'évaluer ce qu'il accomplit.

L'analyse s'approfondit dans une conception singulière du moi et envisage la structure du moi personnel. Husserl donne à ce moi le nom de « personne ». En un sens, ce moi personnel est un moi conscient de lui-même qui se soumet à des lois de la raison, à des valeurs, dans la mesure où il est lui-même orienté vers ce qu'il a à être. Il est constamment dans une situation où il se pose sans cesse cette question de la conscience morale (*Gewissensfrage*) : « Que dois-je faire, qu'est-ce que ma situation de vie exige de moi en tant que devoir, ici et maintenant ? »

Mais Husserl ajoute ceci :

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 22.

Avec le mot « éthique », nous ne nommons pas seulement les volitions et les actions avec leurs visées, mais aussi, au sein de la personnalité, des dispositions permanentes en tant qu'orientations habituelles de la volonté. De plus, nous nommons également « éthique » ou de manière plus nuancée éthiquement louable et rejetale, éthiquement positif et négatif, de simples souhaits ou désirs ou, selon le cas, les visées du désir (*Begehrungsziele*) en tant que telles et, en outre, divers sentiments et affects. C'est ainsi que nous appelons diverses joies et tristesses tantôt « belles », nobles, tantôt mauvaises, basses, viles et nous y voyons des prédicats éthiques, et également des dispositions correspondantes, des orientations affectives habituelles comme l'amour et la haine. En ce sens, nous apprécions toutes les qualités affectives habituelles et, prises ensemble, le « caractère » entier d'une personne en tant qu'éthique ou éthiquement inacceptable, le caractère inné aussi bien que le caractère acquis, et ainsi en fin de compte tout particulièrement la personne elle-même¹.

C'est le thème de l'unité de la personnalité que Husserl développe ici, mais que ne je ne peux exposer dans ce cadre. Quoi qu'il en soit, on retiendra que les appréciations éthiques ne s'accomplissent pas indépendamment des appréciations de la personnalité, selon l'ensemble de ses traits de caractères et de sa vie psychique entière. C'est donc l'ensemble des qualités (*Eigenschaften*) d'une personne, sa capacité à s'évaluer elle-même, à s'éduquer elle-même, sa capacité à se laisser conduire consciemment par les normes du devoir éthique qui font partie de « sa propre sphère éthique »². Mais cette évaluation de soi n'est pas un pur processus qui se produit à partir de lui-même. L'acte d'évaluation n'est pas à lui-même sa propre source ; il s'accomplit sur un fond obscur que Husserl nomme la nature.

La nature comme incompréhensible

La problématisation de la relation entre nature et esprit est un des thèmes centraux de la pensée de Husserl et il y a consacré, depuis environ 1910 jusqu'à la *Krisis*, un nombre important de séminaires et de manuscrits de recherches. Ce thème pose toute une série de questions, mais on peut dire que le point de départ réside dans la délimitation et la classification — d'un point de vue épistémologique et méthodologique — de différentes régions de science et renvoie au premier chef à la relation entre *Naturwissenschaften* et *Geisteswissenschaften*.

¹ *Ibid.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 7.

Ces deux régions fondamentales de science — et c'est bien là tout le problème — ne sont pas radicalement séparées l'une de l'autre et ne se déploient pas de manière parallèle. C'est précisément parce que ces régions ne peuvent être envisagées indépendamment l'une de l'autre que la distinction nature-esprit s'avère particulièrement difficile et problématique : la nature n'est pas complètement différente de l'esprit et inversement.

Mais la classification des sciences — dans laquelle il n'est pas possible d'entrer ici pour elle-même — n'est pas encore l'enjeu le plus central de la relation nature/esprit. En effet, l'enjeu est, pour Husserl, de résister à la réduction naturaliste de l'esprit et des idées, dans le but de ménager la possibilité de comprendre l'esprit pour lui-même. Il faut bien mesurer que la critique husserlienne de la réduction naturaliste n'est pas dirigée contre le programme de recherche du naturalisme en tant que tel. C'est plutôt le caractère absolu du naturalisme qui est problématique et, selon Husserl, injustifié : le naturalisme part du présupposé méthodologique que tout ce qui n'est pas encore calculé deviendra calculable selon le progrès de la recherche et que, à ce titre, il n'y a pas, par principe, de phénomène qui puisse échapper à l'explication naturaliste. L'ensemble de nos attitudes, de nos idées sont de nature à être expliquées par des lois exactes de fonctionnement dont l'espace, le temps et la causalité sont les déterminations de base.

Le chapitre 6 de Hua XXXVII est entièrement consacré à cette question qui, on le verra, devra s'approfondir dans le thème de la motivation. Husserl commence par y critiquer — c'est le thème du paragraphe 22 — la réduction naturaliste de l'homme et de l'esprit qui est le fait de la psychologie naturaliste qui, selon lui, « méconnaît l'essence propre du spirituel et de sa genèse ». Pour le montrer, Husserl revient sur la différence entre « expliquer » et « comprendre » : c'est en réalité à partir de cette distinction que peut être envisagé ce qui distingue l'esprit de la nature.

Sur ce point, l'explication proposée par la psychologie naturaliste de l'association est aveugle, non seulement à l'égard de ce qui est, par essence, propre à l'esprit, mais également à l'égard de la question de l'origine d'un fait spirituel, si bien qu'elle est incapable de prendre en compte la question du pourquoi. L'esprit est alors une partie de la nature répondant à des lois exactes de fonctionnement et expliquer quelque chose revient à le « reconnaître comme cas individuel de la légalité universelle, laquelle prescrit à tout dans la nature, une règle immuable de détermination sans équivoque »¹.

Husserl précise de la sorte :

¹ *Ibid.*, p. 59.

Expliquer ne signifie en fait rien d'autre que de se porter à la connaissance véritable la détermination univoque que tout événement singulier revêt dans le mécanisme du tout de la nature et réside dans le fait d'exhiber les lois de la nature dans leur forme particulière d'application à tel cas particulier, le laissant apparaître comme conséquence nécessaire étant donné ses circonstances individuelles¹.

Un fait n'est donc ce qu'il est que dans la mesure où il est un cas ou une application singulière répondant à une loi générale à propos de laquelle la question du pourquoi de cette loi ne se pose pas.

Or comprendre un fait de l'esprit ne consiste pas à le reconnaître comme le cas d'une loi et à l'y subsumer, mais comprendre un fait de l'esprit consiste à lui redonner sa place dans l'ensemble formé par les rapports entre vécus :

Il en va tout autrement, écrit Husserl, lorsque nous prenons en considération des faits d'ordre spirituel — comme le développement des sujets, des événements de leurs mondes environnants personnels en tant qu'événements de leurs mondes environnants. Tendre à une explication de ce qui est d'ordre spirituel, demander pourquoi un moi se comporte de la manière dont il se comporte, d'où il tient son *habitus* spirituel, comment s'est formé un trait de caractère, ou demander d'où une composition spirituelle (*ein geistiges Gebilde*) du monde humain environnant tient sa signification spirituelle, quelles bases d'explication a une parution littéraire, un courant artistique et d'autres choses du même genre — tout ce type de questions a un sens totalement différent de celles qui relèvent des sciences de la nature².

Et Husserl ajoute : « Tout fait de l'esprit est motivé, la cohésion (*Zusammenhang*) de l'esprit est de l'ordre de la prestation spirituelle, de la création de sens et est, en tant que telle, un ensemble cohérent de motivations »³. Comprendre un fait de l'esprit c'est l'inscrire dans l'ensemble cohérent des rapports entre vécus et, par là, dégager les « motifs », « immanents à la subjectivité singulière ou sociale », qui l'ont vu naître.

Il est intéressant de constater que Husserl prend l'exemple de l'œuvre d'art ou de ce qu'il appelle « un produit de travail artistique » : il s'agit de révéler son sens propre comme œuvre esthétique, de révéler les intentions idéales qui ont guidé le sujet créatif, les évaluations qu'il a opérées, les actes qu'il a accomplis pour réaliser son travail ; il s'agit aussi de révéler la

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

manière dont, dans ses évaluations, le sujet créatif a été déterminé par les évaluations de ses contemporains, les œuvres contemporaines qu'il a prises pour modèle, les moyens qui étaient à sa disposition, la manière dont il les jugeait, la manière dont il avait été motivé par son appréciation de leur particularité dans le plan établi de son travail¹.

Comprendre veut donc dire spécifiquement reconduire à l' « origine », reconduire au rapport de motivation et exposer les motifs qui sont vraiment déterminants, c'est-à-dire, selon notre exemple, comprendre le but de l'artiste avec le sens que lui-même y visait, comprendre « pourquoi » il a composé de la manière dont il le fit, « pourquoi » il s'est engagé sur cette voie et « pourquoi » son œuvre a acquis une telle teneur, et ce sans recourir à une nature étrangère au moi qui se déploie de manière mécanique dans son être-en-soi et ses « lois de la nature ».

La formule de Husserl est particulièrement significative : « La nature est le domaine de l'incompréhensible. Par contre, le domaine de l'esprit est celui de la motivation. Mais la motivation est soumise aux lois de la motivation et toutes ces lois sont de part en part compréhensibles »². Cette détermination de la structure essentielle de l'esprit montre qu'il n'est pas à lui-même sa propre source, mais qu'il s'accomplit sur la base du « fond obscur » et incompréhensible (Husserl parle même d'un incompréhensible en soi) de la nature. Envisagée dans une autre perspective que celle d'un mécanisme de la causalité, cette base naturelle de l'esprit, même si elle peut parfois être un « fardeau », est ce qui rend possible l'esprit et lui donne le « matériel » et l' « organe » à partir desquels les activités de l'être humain — comme être de raison — peuvent se mettre en œuvre.

L'enjeu est donc ici de considérer en quel sens la nature se donne, pour Husserl, comme un « incompréhensible », comme un « fond d'énergie » à la source de l'évaluation éthique et à partir duquel le corps peut être envisagé comme un « point de conversion ». Ce que Husserl tente d'exprimer ici, c'est que le moi de l'esprit — c'est-à-dire le moi des actes libres — dépend d'un soubassement obscur de traits de caractères, de dispositions originaires, implicites et latentes, d'un ensemble de dispositions qui sont dépendantes de la nature. La question devient alors la suivante : en quel sens Husserl peut-il affirmer que ce soubassement psychique est un soubassement de nature ou ce qu'il nomme ailleurs le « côté-nature » du moi actif ?

Il est frappant que Husserl réponde à cette question de manière ambivalente. Il reconnaît d'abord ce soubassement naturel comme un domaine qui

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

ne dépend pas en tant que tel de la raison et de son œuvre de justification, donc, comme un domaine qui ne dépend pas directement du moi spécifique de l'esprit, du moi libre et actif. Mais Husserl reconnaît également que ce soubassement de nature est régi par des lois qui constituent la nature. Ce soubassement n'est pas une couche matérielle inerte ; mais il s'agit déjà de ce que Husserl appelle une *Seele*, une âme. Une âme qui ne concerne pas le moi actif de la prise de position, mais seulement le moi passif des propriétés habituelles, lesquelles ne concernent pas directement le moi de l'attention comme mode actuel de l'intentionnalité, le moi lui-même de la prise de position. Ce soubassement naturel de la conscience correspond au domaine du psychique inférieur, source motivante pour le moi supérieur de l'esprit : la personnalité — donc aussi la personnalité éthique — repose sur des habitudes passives. C'est ce soubassement qui est pré-donné ; il est là de façon latente ; le vivre ne peut devenir actif que sur le fond préalable et déjà là de la passivité.

Analyse de la motivation de l'acte

Dans cette perspective, l'approche de la spécificité de l'éthique passe par une étude des différentes couches de la vie de la conscience qui a singulièrement son point d'ancrage dans une analyse de la motivation de nos actes. Plus précisément, le domaine dans lequel Husserl entend mener ses analyses éthiques est celui de l'esprit et l'analyse de ce domaine s'effectue dans une analyse de la structure de la motivation. Ceci est l'occasion non seulement de comprendre le sujet personnel comme sujet de l'intentionnalité, mais aussi de penser la motivation comme la loi de la vie de l'esprit, tout en tentant de comprendre le moment de passivité qui est engagé dans le rapport du moi à son monde environnant. Ceci est déjà le cas dans *Ideen II* puisque Husserl tente de montrer que la compréhension de la motivation est l'accès privilégié aux phénomènes humains au-delà d'une approche purement causale et explicative. Par exemple, Husserl y montrait déjà que le « *Warum und Weil* » de la motivation revêt un sens ne relevant pas de la causalité dans son acception naturaliste.

Cette question de la motivation ou celle de la chaîne des motivations qui est à l'origine de l'acte reçoit sa première formulation dans ce que Husserl nomme la question du pourquoi. La question du pourquoi — autrement dit la question de savoir pourquoi tel ou tel acte a été effectué par le moi — s'énonce comme suit : « Qu'est-ce qui te meut, qu'est-ce qui te

détermine dans ton acte de souhaiter, dans ton acte de vouloir, de faire¹ ? »
Et Husserl poursuit :

Il appartient, et ce de manière *a priori*, au champ du désir et du vouloir, au champ de l'aspiration posante en général (*das setzende Streben überhaupt*), le fait que d'une certaine façon tout acte y afférant est motivé. Je ne peux rien désirer et rien vouloir sans y être déterminé par quelque chose, à savoir déterminé par un acte préalable d'évaluer et il importe peu que l'aspiration soit ou non également motivée par une autre aspiration. Mon vouloir a ou bien une raison de détermination ou bien diverses raisons de détermination dans certaines évaluations au sein desquelles réside ce précisément vers quoi, et selon le sens, je dirige mon désir ou mon vouloir².

La relation de « l'être-motivé », qui s'exprime sous la forme générale du « Pourquoi-Parce que » adressé au sujet de l'acte, appartient à tous les types d'actes. Ce qui veut dire que la question du pourquoi renvoie à d'autres actes qui ne sont pas forcément du même genre : « Nous parlons alors, dit Husserl, d'une telle motivation de l'acte lorsqu'un moi subjectif en tant que sujet de l'accomplissement des actes pose quelque chose à la faveur d'un acte, eu égard au fait qu'il a posé autre chose dans un autre acte »³. Cette dimension rationnelle de la motivation de l'acte est ici une question de droit : « De quel droit juges-tu comme tu le fais, de quel droit évalues-tu, désires-tu, veux-tu de la sorte ? Le renvoi aux actes motivants est en même temps renvoi aux raisons de droit qui s'y trouvent vraiment ou prétendument, et à ce moment c'est la raison qui doit être examinée à même les actes motivants »⁴.

À la faveur de cette compréhension, Husserl caractérise plus avant la teneur propre de l'esprit en ces termes :

L'essence spécifique de tout ce qui est spirituel reconduit à l'essence des sujets de toute spiritualité en tant que sujets de vécus intentionnels ; ces sujets sont des moi, des sujets personnels ; ils sont en tant que sujets personnels en ceci qu'ils vivent sous la forme de la conscience, en ceci qu'ils réalisent la conscience dans ses modes multiples, la conscience empirique, la conscience qui forme des représentations, qui sent, qui évalue, qui aspire, qui agit. Vivre activement la conscience, c'est avoir, dans cette conscience, conscience de quelque chose, d'être tantôt affecté par ce quelque chose et d'éventuellement céder passivement à ces affections, mais tantôt de se comporter à leur égard

¹ *Ibid.*, p. 53.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 53-54.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

de manière active, de prendre position à leur sujet dans des actes idoines du moi, de manière théorique ou pratique. Dans cette vie intentionnelle, le moi n'est pas une scène vide de ses vécus de conscience, pas plus qu'il n'est le centre vide de rayonnement de ses actes. L'être-moi est un devenir-moi constant. Les sujets sont en ne cessant de se développer. Mais ils se développent en une corrélation constante avec le développement de leur « monde environnant » qui n'est rien d'autre que le monde dont la vie de la conscience du moi a conscience. Pourvu de sens toujours nouveau par les actes toujours nouveaux du moi, de strates de significations toujours nouvelles, le monde environnant, en tant que monde environnant, est, pour le moi, un monde toujours à nouveau en mutation¹.

Cette remarque de Husserl indique deux choses importantes. Elle indique, premièrement, que la psychologie naturaliste, la conception naturaliste de l'esprit, n'est pas à même de reconnaître le phénomène de l'intentionnalité dans ce qu'il a de spécifique. L'intentionnalité ne veut pas seulement dire que toute conscience est conscience de quelque chose, pas plus qu'elle ne signifie qu'un objet est strictement l'objet d'une conscience actuelle ; l'intentionnalité renvoie à « des strates de significations toujours nouvelles », elle renvoie à des sens toujours nouveaux et possibles, la vie de la conscience étant toujours en mutation. Or, dans la citation qui précède, Husserl caractérise l'intentionnalité comme un « se comporter à l'égard de » (*sich dazu verhalten*), il la caractérise comme prise de position à l'égard de l'objet. Avoir conscience de quelque chose, c'est se comporter par rapport à lui. La question que le naturalisme ne pose donc pas est justement celle de l'origine d'un comportement, à savoir : « pourquoi » un moi se comporte-t-il de la manière dont il le fait ?

Deuxièmement, et de manière très corrélatrice, la remarque citée engage une conception du moi qui n'est pas celle d'un principe d'unité de la conscience, au sens d'« une scène vide de ses vécus de conscience » ou encore au sens d'un « centre vide de rayonnement de ses actes », comme par exemple le paragraphe 80 d'*Ideen I* peut le laisser entendre. Une affirmation de Husserl est suffisamment emblématique que pour être rappelée : « L'être-moi est un devenir-moi constant. (*Das Ich-sein ist beständiges Ich-Werden*). Les sujets sont en ne cessant de se développer. (*Subjekte sind, indem sie sich immerfort entwickeln*) ». Cette conception du moi, qui est un moi dans le processus de son devenir, permet à Husserl d'élargir le thème du « se comporter à l'égard de » et d'en venir, non pas strictement à une prise de position active du moi — à ce que Husserl appelle une implication (*Be-*

¹ *Ibid.*, p. 58-59.

teiligung) active du moi — mais aussi à une implication passive du moi. Celle-ci doit être comprise au niveau de la temporalité de la conscience, soit à ce niveau où un vécu n'est pas un vécu isolé, mais prend place dans un ensemble temporel, passé, présent et même futur. En un sens, le sujet personnel est comme motivé par son passé, passé qu'il est en vertu du fait qu'il est un moi devenu et engagé dans le mouvement de son devenir¹.

Une telle perspective ouvre un ensemble de questions et, peut-être, en premier lieu celle de savoir ce qu'il en est de ce moi, compte tenu de cette passivité. En effet, qu'en est-il de ce moi qui, comme Husserl l'écrit souvent, « se laisse motiver » ? Est-il légitime, et en quel sens l'est-il, de parler de motivation dans la sphère de la passivité, ou le terme de motivation doit-il rester univoque et ne s'appliquer qu'à la seule sphère des prises de position actives ? En d'autres termes, dans la mesure où l'intentionnalité est ici elle-même comprise comme un « se comporter », tout comportement renvoie-t-il nécessairement à un acte du moi ?

Pour apporter certains éléments de réponse à ces questions, il faut comprendre en quel sens le sujet personnel prend activement position et est activement motivé sur l'arrière-fond d'intentionnalité passive et de motivation passive. C'est là tout l'enjeu du paragraphe 23 qui est précisément intitulé : « La différence entre motivation rationnelle et motivation irrationnelle ». Husserl veut y établir une distinction entre deux types de motivations : la motivation active et la motivation passive.

La première, la motivation active, correspond à la motivation rationnelle, c'est-à-dire qu'elle est une motivation selon la raison et Husserl la nomme « la motivation de la spiritualité supérieure ». La motivation passive, parfois qualifiée de motivation « irrationnelle », est la motivation selon l'association et Husserl la désigne comme « la motivation de la spiritualité inférieure, passive ou affective ». Il faut dire ici que Husserl a quelques scrupules à employer le mot « irrationnel ». Il hésite plus d'une fois, lui préférant le mot « pré-rationnelle », mais retenant finalement l'expression de « motivation passive ». Ce qui distingue ces deux types de motivation réside en ceci que seules les motivations actives — les actes du moi — sont soumises aux questions de la justification par la raison, que seules les motivations actives se tiennent sous la question de la raison et sous l'antinomie du rationnel et de l'irrationnel, du correct et de l'incorrect. Cette distinction indique donc ce qu'il en est ici de la raison qui consiste dans la possibilité pour le moi de prendre activement position et de mettre en

¹ Voir A. Mazzù, « La motivation chez Husserl. Questions et enjeux », dans *Annales de phénoménologie*, 2007, p. 7-28.

évidence le motif de sa prise de position. C'est de la sorte que les problèmes de la raison ont une relation au moi en tant que sujet des actes.

La notion de motivation n'est donc pas réservée aux seuls actes du moi. Prenons l'exemple de Husserl :

Si je me demande « pourquoi » je pense en ce moment à l'Engadine, ce qui a éveillé (*geweckt*) mon souvenir d'un séjour passé, je découvre alors, parcourant le flux antérieur de la conscience, que le nom d'une personne a été évoqué (*gennant worden ist*), une personne avec laquelle je me suis autrefois promené dans l'Engadine. Ceci est une motivation de degré inférieur, de type associatif¹.

Autrement dit : le fait, pour moi, que le nom de la personne a été évoqué a éveillé l'image de la personne elle-même — l'évocation me rappelle son image — et cette image éveille à son tour la « représentation de l'Engadine », elle éveille le souvenir du séjour que j'y ai passé autrefois. Cet « éveil », dit Husserl, « est une expression d'un rapport spirituel bien précis de degré psychique inférieur ». Par cette évocation, je trouve dans mon flux de conscience écoulé, un « rapport » (*einen Zusammenhang*) : « Je ne me trouve pas seulement en présence de la représentation de la personne, mais elle a le caractère de ce qui "éveille" la représentation-Engadine ; la première est caractérisée comme ce qui rappelle (*was erinnerte*), l'autre comme ce qui était, par là, rappelé (*was dadurch erinnert wurde*) »².

Or, ce qu'il faut remarquer, c'est que l'évocation du nom d'une personne que j'ai autrefois rencontrée et qui renvoie à la représentation de l'Engadine ne relève pas comme telle du rationnel. Et on pourrait même dire qu'au niveau de cette couche de signification la question d'une justification par la raison ne se pose pas. C'est l'association qui est l'exemple par excellence de la dimension passive de la motivation. Pour Husserl, cette association s'opère à l'insu du moi, c'est-à-dire sans qu'il y soit impliqué de manière active, et elle n'est découverte qu'après coup. Le moi peut réfléchir sur l'association, il peut alors, dit Husserl, « s'activer » (*sich betätigen*) et effectuer des actes qui interrogent, qui recherchent, qui analysent, qui jugent, mais ces actes ne sont pas eux-mêmes l'association qui, elle, tient plutôt lieu de fait. Ces actes sont ainsi des actes « qui viennent après coup, des actes qui puisent quant à eux dans les fonds passifs antérieurs et motivés d'une tout autre manière ».

¹ Hua XXXVII, p. 61.

² *Ibid.*

On le voit, un acte n'est ce qu'il est que « sur fond » (*auf Grund*) de passivité : un acte ne vient pas de rien, il n'est pas strictement produit à partir de lui-même et il n'est pas absolument à lui-même sa propre source, mais il renvoie à un fond de passivité, à ceci que la conscience trouve son arrière-fond dans ce que Husserl appelle une « conscience sous-jacente », un sous-bassement motivant dans un fond de passivité.

Husserl exprime cette « force passive de la motivation », de la motivation d'un flux de conscience sans moi, d'un domaine de passivité qui se déploie sans le moi, dans une remarque éclairante du paragraphe 24 :

Au sein de la spiritualité, nous avons deux degrés qui sont inséparables l'un de l'autre parce que rapportés par essence l'un à l'autre : le degré inférieur, celui de ce qui est simplement psychique et le degré supérieur, celui de la spiritualité en un sens éminent. Le degré inférieur est celui de la pure passivité. La passivité pure est le caractère du psychique, du sans moi (*des Ichlosen*), c'est-à-dire de l'arrière-fond qui se déploie sans implication active du moi. Celui-ci est, pour le moi, l'arrière-fond constamment et nécessairement présent, et présent sous la seule forme où peut être le psychique, y compris le psychique de ce degré inférieur, à savoir en tant que conscience. Mais la conscience peut tout aussi bien se déployer sans le moi ; le moi n'a pas besoin d'être impliqué en tant que moi qui prête attention, en tant que moi qui explicite, qui met en relation, en général en tant que sujet d'actes et qui n'a pas besoin d'être occupé par ce qui est conscient au degré inférieur. Dans la sphère inférieure de la conscience, celle de l'en-deçà-du-moi (*in der unter-ichlichen Bewusstseinsphäre*), se déploient à ce moment des genèses, se nouent les liens d'une motivation, mais sous un mode totalement passif ; à ce niveau, le moi ne fait rien, il ne relie rien, tout se déploie ici de soi. Ceci se passe sous la forme de l'ainsi nommée association et de la formation de l'aperception. Mais il y a lieu de remarquer que tout acte du moi et que tout produit de la conscience qui se constitue dans un ensemble d'actes s'enfoncent lui aussi dans le champ sans-moi de la passivité et là, devenu inactif, exerce une force passive de motivation, se noue passivement à d'autres, de telle sorte que nous avons à distinguer entre passivité primaire et secondaire, étant entendu que cette dernière provient de l'activité et, bien sûr, maintient également cette empreinte intentionnelle¹.

Cet éveil passif du passé permet à Husserl de parler de l'unité du développement du moi. C'est le thème de l'unité passive et implicite du moi, unité qui se déploie en deçà de l'unité qui s'effectue au niveau de la saisie réflexive des actes du moi. Or ce niveau ou ce degré de passivité, des pulsions et des

¹ *Ibid.*, p. 62-63.

associations passives n'est pas de l'ordre rationnel ou irrationnel au sens où un acte doit être justifié. La raison est davantage à envisager dans le champ de la justification et, à ce titre, relève des actes dans lesquels le moi est actif. C'est en ce sens que Husserl affirme que « toutes les questions éthiques sont des questions de droit, sont des questions de raison », ce qui signifie que les problèmes de la raison ont exclusivement une relation au moi en tant que sujet des actes, à ses actes eux-mêmes dans leur causalité spécifique d'actes et, plus précisément, aux motivations spécifiques de la raison. Pour Husserl, « l'homme véritable » demeure un homme de raison, un homme de la raison théorique, axiologique et pratique, un homme qui donne à ses jugements, à ses évaluations, à ses prises de position pratiques la forme de la rationalité. En définitive, la vie éthique consiste dans la prise en charge consciente de cet idéal de la raison.

Les œillères de la psychologie naturaliste de l'association tiennent donc en ceci qu'elle ne tient pas compte de la spécificité des actes du moi et de la motivation active en général, donc de la spécificité de l'analyse intentionnelle et, ce faisant, n'est pas à même de poser comme il se doit les problèmes de la raison, du fondement de droit. Ce niveau où le moi est « inactif » relève ainsi de la dimension de l'esprit et de la « sphère de la compréhensibilité ».

Or c'est bien ici que se situe toute la différence avec le mode d'explication des conceptions sensualistes de l'association, comme celles de Hartley et de Mill, qui ne sont pas à même de tenir compte de l'essence propre de ce qui est spirituel par la naturalisation à laquelle elles procèdent. Comprendre l'esprit passe par l'éclaircissement de ce développement au niveau actif et au niveau passif. Notre comportement et le fait même pour le moi d'être orienté vers des valeurs ne s'effectuent pas indépendamment de ce registre de passivité. Or, précisément, cette psychologie naturaliste de l'association, qui considère les faits de l'esprit comme des faits de la nature et donc la vie psychique comme « un va-et-vient, dans l'espace de la conscience, de simples choses qui ont leur propre mécanisme », a, elle aussi, prétendu expliquer, justement par le « mécanisme de l'habitude associative », ce que Husserl appelle une transformation de la motivation (*Motivationswandel*) par laquelle l'homme qui faisait du bien à d'autres originellement en vue d'obtenir son propre profit en vient à « oublier » ce but final lié à son profit et à faire le bien de manière désintéressée.

On le pressent, Husserl aborde ici le problème de ce qu'il appelle lui-même la « motivation éthique » qui se présente comme une transformation de la motivation conduisant de l'égoïsme à l'altruisme. Le sujet éthique est conduit à se transformer à la faveur des actes qu'il pose. Mais une telle

transformation, dans le régime explicatif de la psychologie naturaliste, est-elle seulement possible ? Un moyen dont la fin a été oubliée devient-il pour cela une fin ? Husserl formule en ce termes cette question : « Le nœud à mon mouchoir est-il pour moi devenu une fin en soi, si j'ai oublié pourquoi je l'ai fait ? » Ou cet autre exemple que Husserl choisit certainement en référence à un fait d'ordre autobiographique :

Pensons au professeur distrait qui voulait faire une course et qui, chemin faisant, se perd dans ses problèmes scientifiques et s'arrête brusquement en se posant la question : pourquoi vais-je par ici, qu'est-ce que je voulais en fait, vers où allais-je, dans quel but ? Éprouve-t-il son cheminer, puisqu'il a oublié le but, en tant que fin en soi ? Bien sûr que non. C'est même justement pour cela qu'il pose la question.

Et Husserl ajoute : « *Er will sich besinnen* », ce qui peut être traduit dans ce cas avec l'expression suivante : « Il veut s'aviser du sens ». Or, cette expression, « *er will sich besinnen* », Husserl estime l'avoir bien choisie, peut-être parce qu'elle lui permet d'exprimer le dépassement de l'hédonisme, lequel est animé par l'idéal du plaisir individuel, ce qui implique une relation particulière entre moyen et fin : le moi a sa propre fin en lui-même, dans son propre plaisir. Cette relation hédoniste moyen/fin est dépassée par l'acte du « *sich besinnen* », ce qui veut dire avoir une représentation de ce qui est recherché et aspiré. Le moyen est doté d'un sens et c'est bien ce sens qui est recherché dans sa détermination et qui a été oublié. Mais même dans l'oubli, la caractéristique générale du sens d'un moyen en vue de quelque chose reste encore de mise dans le moyen et seul le contenu précis de ce quelque chose est recherché. Autrement dit, le moyen est caractérisé intentionnellement, précisément comme moyen dont le but final a été oublié et est à rechercher. Bien sûr, il appartient à un moyen de valoir en tant que valeur mais pas en tant que « valeur en-soi et pour-soi » puisqu'il renvoie toujours à quelque chose d'autre. Il est de l'essence d'un but final d'être visé comme ayant valeur en soi et d'être aspiré en raison de cette valeur. C'est uniquement la valeur propre de la fin qui motive le moi d'y aspirer. La fin est le motif de la question du pourquoi.

Dans cette perspective, Husserl reconnaît alors que cette transformation peut se produire mais il ajoute aussitôt qu'elle « n'est pourtant vraiment pourvue de sens que si l'égoïste qui l'était à l'origine découvre de manière subite la valeur propre de la requête d'autrui au sens de l'amour du prochain et, du même coup, la valeur moindre de la conduite égoïste qui accorde faveur aux autres pour en tirer son propre profit. À nouveau, ceci ne s'opère

pas dans la passivité, mais dans <la> façon dont le moi, dans ses actes, se laisse motiver justement d'une autre manière »¹.

Il est intéressant de noter que Husserl explicite sa position en ces termes :

Il faut de plus tenir compte de ceci : certes, il existe aussi de la mécanisation dans la sphère éthique ; mais alors la décision éthique active doit déjà être prise. Mais une pulsion habituelle de faire « le bien » à autrui qui n'a pas pris sa source dans l'apprentissage (*Einiübung*) d'actes déjà authentiques de l'amour du prochain, serait un instinct aveugle, irrationnel ; ce serait comme dans la mauvaise éducation, où des modes d'agir inculqués peuvent ressembler extrinsèquement à des modes d'agir raisonnables alors que leur fait défaut le sens intime, l'intime attitude rationnelle de valeur correspondante en tant que soubassement de motivation de l'aspiration².

C'est certainement à la lumière de ce thème de l'apprentissage, en tant que composante essentielle du concept de technologie, qu'il convient de lire ce que Husserl évoque, dès les premières pages de son cours de 1920, à savoir cet « effort éthique sur soi-même » (*ethische Selbstüberwindung*) dans l'accomplissement même duquel chaque acte nouveau a une incidence sur le « caractère » et « influe sur la praxis à venir ». C'est sans doute dans cette perspective qu'il s'agit d'insister sur une des suggestions les plus fortes de l'éthique husserlienne, à savoir que le lieu propre de la fondation de l'éthique correspond, comme Husserl tente de le montrer à plusieurs reprises, à ce lieu où nature et raison communiquent et s'échangent. C'est un lieu sans doute lointain, peut-être même insaisissable, mais un lieu dont l'efficace pénètre l'effectivité de nos actes présents. Ce qui annonce l'infinité d'une tâche.

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*