

Propos recueilli par Bencherki Benmeziiane

1- Partant de ce qui se passe aujourd'hui au sujet du problème de la sécularisation et de la laïcité, pensez-vous que l'interprétation phénoménologique peut donner une réponse à ce problème ? Car à mon avis cette polémique ne concerne pas uniquement la place de la religion, mais aussi le rapport de l'identité à l'ipséité et le rapport de l'être à cet étant qu'est le Dasein.

On peut en effet considérer que la phénoménologie a parti prenante avec ce phénomène caractéristique de la modernité que l'on a nommé « sécularisation ». La phénoménologie, qui se veut science de ce qui apparaît, met effectivement en question de manière radicale l'opposition métaphysique entre un monde sensible et ce que Nietzsche nommait un « arrière-monde », à savoir le monde intelligible des idées platoniciennes. Parmi les philosophes qui se sont réclamés de la phénoménologie, mot forgé le philosophe allemand Lambert au XVIII^e siècle, on trouve d'abord Kant, qui l'utilise dans le projet qu'il élabore en 1772 de ce qui deviendra la *Critique de la raison pure*. Or Kant est le premier à tourner le dos à la solution traditionnelle de la métaphysique dogmatique qui consiste à faire participer l'homme à l'entendement divin. C'est la raison pour laquelle il considère que la philosophie ne doit pas avoir recours à ce qu'il nomme lui-même l'hypothèse « absurde » du *Deus ex machina*, d'un Dieu qui serait garant de la vérité de la connaissance humaine, comme c'est le cas chez Descartes, et il entreprend de reconduire celle-ci à sa périlleuse situation originelle qui est de n'avoir, comme il le dit dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, d'appui ni sur la terre, ni dans le ciel, et de devoir se donner à elle-même ses propres lois. La philosophie doit donc se faire athée, c'est-à-dire au sens propre de ce mot, endurer l'absence du divin, et prendre pour unique point de départ la finitude de l'homme. Kant demeure cependant encore tributaire de la métaphysique classique du fait qu'il distingue le phénomène, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est pour un *intuitus derivatus*, c'est-à-dire pour l'intuition non créatrice et seulement réceptrice de cet être fini qu'est l'homme, de la chose en soi qui est le corrélat d'un *intuitus originarius*, de l'intuition originelle d'un être divin et créateur. Mais pour que la phénoménologie devienne le nom même de la philosophie, et non pas seulement d'une simple propédeutique à celle-ci, ce qu'elle est encore chez Hegel, il faudra l'affirmation husserlienne selon laquelle il n'y a pas d'autre être que l'être pour nous. Husserl refuse en effet la distinction

kantienne des deux modes d'intuition, non pour se placer du point de vue de l'absolu, à la manière hégélienne, mais au contraire pour généraliser l'intuitus *derivatus* et l'attribuer à Dieu lui-même, ce qui est la seule manière de ne pas poser un être derrière le phénomène. C'est cette idée d'un lien fondamental entre phénoménologie et finitude qui va se voir renforcée chez Heidegger. Mais ce que met en question une telle « phénoménologie de la finitude » selon le mot de Patocka, c'est précisément l'idée qui est au fondement de l'entreprise moderne de sécularisation, à savoir celle de l'homme comme maître de tout ce qui est. C'est pourquoi, vous avez raison de la souligner, le mouvement de sécularisation propre à la modernité depuis les Lumières concerne bien le rapport de l'être de l'homme, ce que Heidegger nomme *Dasein*, à l'être lui-même, qui, dans cette perspective anthropocentrique, apparaît comme entièrement soumis à la domination de l'homme. Tout l'enseignement de Heidegger consiste à montrer que l'homme n'est pas en position de maîtrise, mais qu'il a au contraire à répondre de ce qui advient à travers lui, de cette « clairière » de l'apparaître qui n'est pas sans lui sans être pourtant seulement son œuvre. C'est là une pensée difficile, qui est aussi loin de la théologie que de l'athéisme au sens moderne de ce mot, dont Merleau-Ponty disait avec pertinence qu'il est « la philosophie vue du point de vue de la théologie ». La phénoménologie heideggérienne, si elle ne promeut l'existence d'aucun absolu, et ne pactise donc avec pas avec la théologie, ne s'identifie pourtant ni à un athéisme ni à un anthropocentrisme. Elle est plutôt, selon le mot de Heidegger lui-même, une « phénoménologie de l'inapparent », de cet inapparent qu'est l'être, qui n'est ni puissance infinie, ni fondement transcendant, mais cette dimension radicalement finie elle aussi qui ne peut être attestée que par l'existence même des hommes.

2- Dans la conférence que vous avez présentée à Oran, vous avez évoqué le concept de compassion. Dans quel sens l'utilisez-vous ? Est-ce dans le sens religieux d'un partage ou dans le sens d'une logique de sociabilité à venir ?

Je ne me souviens pas clairement avoir évoqué ce concept dans mon intervention d'Oran, mais il est vrai par contre qu'il s'agit pour moi d'un concept qui pourrait servir de base à une éthique à venir. La compassion, c'est-à-dire selon l'étymologie de ce mot

calqué sur le latin, la capacité de pâtir ou de se sentir en consonance avec l'autre, est également ce que dit aussi le terme de sympathie calqué, lui, sur le grec. Cette capacité de partage affectif, étendue à l'ensemble des êtres vivants organisés, a d'ailleurs été la base du bouddhisme, cette religion sans dieu qui se présente plutôt comme une éthique. La compassion pourrait donc être le fondement d'une éthique qui prendrait comme base l'affectivité et non pas la raison, comme c'est le cas dans l'éthique kantienne. C'est ce qu'un philosophe peu connu en France, Werner Marx, a tenté de montrer. J'ai eu la chance d'étudier auprès de lui à Fribourg au début des années soixante. Werner Marx venait de revenir en Allemagne, pour y occuper la chaire qui avait été celle de Husserl, puis de Heidegger, après une absence de près de trente ans, puisque, juif né à Trêves, il avait quitté son pays en 1933 pour la Palestine, puis pour les Etats-Unis où il était devenu un des meilleurs spécialistes de la pensée de Martin Heidegger. Werner Marx, qui s'était proposé, dès la publication de son premier livre, *Heidegger et la tradition*, en 1961, non seulement de conserver une distance critique par rapport à Heidegger, mais aussi de continuer à penser à partir de son œuvre, a publié dans les années quatre-vingt deux livres qui déploient le projet d'une éthique non métaphysique fondée sur la compassion. Le premier, *Gibt es auf Erden ein Mass?* (Y a-t-il une mesure sur terre ?) a paru en 1983, le second, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidkönnen als Mass* (Ethos et monde de la vie. Le pouvoir compatir comme mesure) en 1986. On peut jusqu'à un certain point dresser un parallèle entre Emmanuel Lévinas et Werner Marx, qui ont tous deux posé la même question, celle de l'éthique, sur la base de leur engagement respectif dans la phénoménologie et dans la pensée de Husserl et de Heidegger. Mais alors que Lévinas tourne dès le début le dos à l'ontologie de la finitude de Heidegger, dans laquelle il ne voit que l'aboutissement de la réduction de l'autre au même caractérisant la philosophie occidentale dans son ensemble, pour développer une « métaphysique de la séparation » entre le moi et l'autre, Werner Marx considère au contraire que la critique heideggérienne de la métaphysique ouvre un espace pour une nouvelle éthique. Il choisit donc de se fonder sur la pensée heideggérienne de l'être pour la mort pour y découvrir ce qui, loin de les séparer, rapproche au contraire entre eux les mortels. Werner Marx prend comme point de départ les vers de Hölderlin dans un de ses derniers poèmes, « En bleuïté adorable » : « Est-il inconnu Dieu ? Est-il manifeste comme le ciel ? C'est ceci que je crois plutôt. L'humaine mesure c'est cela (...) Y a-t-il sur terre une mesure ? Il n'y en a pas ». Pour Hölderlin, c'est le divin qui est l'absolu, ce qui donne la mesure. A la question de savoir s'il est sur terre, et non pas seulement dans le ciel, une mesure, Hölderlin répond par la négative. Comment se pose cette question pour les hommes d'aujourd'hui qui ne cherchent plus dans le

ciel mais uniquement sur terre le critère d'une action responsable ? C'est là la question que Werner Marx adresse à Heidegger. Il pense en effet qu'il est possible d'y trouver réponse dans les derniers écrits de Heidegger, ceux dans lesquels il s'est donné pour tâche de combattre le nihilisme. Car ces écrits sont ceux d'une période marquée par la catastrophe que fut la seconde guerre mondiale, en un temps où l'absence apparente de toute mesure et le désespoir ont conduit les croyants à se demander « où était donc Dieu à Auschwitz ? ». S'il ne s'agit plus de chercher dans la religion ou la métaphysique les fondements de l'éthique, la question se pose de savoir si l'on ne peut pas les trouver dans une mutation de notre comportement éthique et s'il n'est pas une expérience qui puisse nous révéler le critère que nous cherchons. Werner Marx veut prêter attention aux possibilités d'expérience que recèle le domaine affectif, car il y a là une transformation possible de l'homme, qui va dans le sens d'une ouverture aux autres dans l'amour et la compassion, lesquels présupposent l'appartenance à un monde commun. Il y a par conséquent pour Werner Marx une communauté affective possible qui se fonde sur la capacité que les humains ont de participer au bonheur ou à la souffrance des autres. Werner Marx est ainsi parvenu à montrer que, par une description phénoménologique et non métaphysique de l'*ethos*, du séjour de l'homme, on peut mettre en évidence le fait qu'il y a une mesure pour l'éthique qui trouve son origine dans le domaine affectif et qui est de ce fait une mesure intégralement terrestre. C'est là une idée que je ferais volontiers mienne.

3. Entre les deux guerres la pensée philosophique a connu un grand virage qui nous a fourni une réflexion sur notre héritage philosophique. Je cite à titre d'exemples : Husserl avec son texte sur la Crise, Oswald Spengler avec son texte sur le déclin de l'occident, Heidegger, Ernst Cassirer et son retour au récit, et bien sûr d'autres encore. Je voudrais savoir si vous considérez que le texte de Husserl sur la Crise a suscité toute une réflexion autour de notre avenir, l'avenir de l'homme et de l'humain. En même temps aux USA nous constatons qu'une pensée sur le langage, les styles de communication, le discours, se développe. Y a-t-il un lien entre les deux ? Ensuite quel est l'impact de la pensée husserlienne sur ce qui est en train de se préparer dans le monde nouveau. Un monde qui décline et un autre qui s'éveille ?

Husserl a en effet utilisé le mot « crise », un mot qui est aujourd'hui dans toutes les bouches, pour caractériser l'état du monde occidental, et non seulement de l'Allemagne, à la veille de la seconde guerre mondiale. Et vous avez raison de rappeler qu'il partage cette préoccupation avec d'autres penseurs, en particulier avec Spengler, l'auteur du *Déclin de*

l'Occident, mais aussi avec Paul Valéry, qui se demande si l'Europe n'est pas entrée dans une phase critique et si la maladie dont elle souffre n'est pas mortelle dans *La crise de l'esprit*, un essai paru en 1919 et avec Freud, qui publie en 1929, l'année du krach boursier qui sera suivi d'une dépression se plongeant jusqu'au début de la seconde guerre mondiale, un ouvrage consacré au *Malaise dans la civilisation*, où il soutient l'idée que les progrès de la civilisation se paie d'une perte d'une perte du bonheur. Dans la conférence qu'il prononce en 1935 à Prague en 1935 sur « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », Husserl montre que la cause de la crise « spirituelle » qui touche l'Europe provient de la technicisation de la science, devenue un pur calcul qui perd toute signification immédiatement compréhensible pour la vie quotidienne. On pourrait dire que cette réflexion se voit relancée aujourd'hui, après la grave crise financière de 2007 et 2008. Car cette crise financière semble avoir des racines beaucoup plus profondes qui tiennent au mode de vie occidental lui-même, lequel est aujourd'hui en passe de s'imposer à l'ensemble de la planète. On a en effet pris conscience que les progrès scientifiques, techniques et économiques produisent tout un ensemble d'effets négatifs non seulement sur le plan écologique, mais aussi au niveau social, politique et culturel. Il semble par conséquent que la crise que nous traversons affecte l'ensemble de la civilisation occidentale, qu'elle est bien une « crise de civilisation » et qu'elle devrait donc nous inciter à transformer en profondeur notre mode de vie, si nous voulons en effet ne pas mettre en jeu la survie de l'humanité. Je ne vois guère de lien à ce sujet entre la philosophie du langage anglo-saxonne, qui demeure peu sensible aux problèmes concernant l'avenir de l'humain, et la préoccupation, qui est celle aujourd'hui de certains penseurs européens issus de la phénoménologie, qui consiste à « déconstruire » la métaphysique occidentale et à envisager une nouvelle alliance entre l'homme et la nature.

4. Je voudrais revenir à un philosophe que vous avez cité ci-dessus, Emmanuel Levinas. Dans ses textes, que j'ai eu la chance de lire, il évoque deux problèmes majeurs : le premier est celui de l'altérité, le rapport à l'autre, et le deuxième, c'est celui de la chair par rapport au corps. Y a-t-il selon vous un rapport entre ces deux éléments ? Car dans les *Méditations*, Descartes (je pense à la sixième méditation) revient sur ce problème du corps et de la chair au moment où le cogito n'est que cette rétrospection sur soi. Est-ce que Levinas sur les deux points que j'ai mentionnés prend la ligne cartésienne ou kantienne ?

Il me semble que Levinas demeure proche de Descartes sur deux points. Le premier est l'idée que la solitude est l'état premier du sujet et que l'expérience de l'autre l'oblige à rompre avec son égoïsme naturel. Le

second, c'est que l'idée d'infini est première en nous et que ce n'est que par rapport à elle que nous prenons conscience de notre finitude, de sorte que la philosophie de Descartes demeure donc dépendante de l'idée de Dieu, ce qui est aussi le cas chez Levinas, à l'opposé de ce qui se passe chez Kant, comme nous l'avons vu. Pour Levinas, l'autre homme est réellement autre que moi, il est « absolument autre » et ne peut donc pas être compris sur la base d'une similitude avec moi. Parce que le moi et l'autre n'ont rien en commun, l'autre apparaît comme un étranger absolu, un « étranger qui trouble le chez soi » et qui « échappe à ma prise », car il ne fait pas partie de mon monde. La relation que le moi entretient avec l'autre n'en est cependant pas moins une relation de face à face, qui va de moi à l'autre, sans réversibilité, parce que la réversibilité entre le moi et l'autre ferait d'eux une communauté, un « nous ». Il n'y a pas de réversibilité entre le moi et l'autre, mais une séparation absolue, alors que, chez Heidegger, on trouve l'idée que l'existant est d'emblée en contact avec les autres et qu'il ne se distingue d'eux que par la suite. C'est aussi cette idée que partage Merleau-Ponty, le penseur du corps propre et de la chair. Merleau-Ponty, qui s'appuie sur une idée développée par Husserl, distingue en effet le corps physique, celui qui est vu du dehors, du corps propre, le corps vivant, qui lui est senti et expérimenté « du dedans ». Descartes en reste dans les *Méditations* au point de vue du corps physique, qu'il conçoit comme une substance séparée de l'esprit. On ne trouve pas là de pensée du corps propre ou de la chair, c'est-à-dire du corps vécu de l'intérieur. Il faudrait plutôt la chercher dans ses « Lettres à Elisabeth », où il explique que nous faisons l'expérience, dans notre vie de tous les jours, de l'union de l'âme et du corps, mais qu'il ne nous est pas possible de la penser. Pour Merleau-Ponty au contraire, on peut la penser de manière phénoménologique. C'est ce qu'il a tenté de faire dans la *Phénoménologie de la perception*.

5. Voilà que nous nous sommes jusqu'à maintenant basés uniquement sur un volet de la pensée philosophique et nous avons oublié une partie importante qui constitue aujourd'hui le centre des réflexions, je veux dire l'Orient, je crois, si ma mémoire est bonne, que vous avez évoqué au cours du débat d'Oran le sens oriental de votre nom qui se prononce en réalité Dastour. Que pensez-vous de la philosophie orientale ou asiatique d'aujourd'hui – j'entends asiatique, sans faire de découpage géographique : c'est toute l'Asie : Iran, Chine, Japon par exemple ?

Vous n'avez pas cité l'Inde, or c'est surtout à ce pays que je m'intéresse personnellement, car mon mari, dont je porte le nom, est originaire de l'Inde, où ses ancêtres, venus d'Iran, ont émigré au VIII^e siècle, car ils ont refusé de se convertir à l'Islam et ont voulu

demeurer fidèles à la religion zoroastrienne, elle aussi monothéiste, qui fut religion d'État en Perse pendant plus d'un millénaire. Je crois personnellement que le temps est venu aujourd'hui en Europe de s'ouvrir à la pensée orientale, car il y a bien des convergences entre cette pensée et la pensée européenne d'aujourd'hui que l'on peut qualifier de post-métaphysique. J'ai personnellement entrepris depuis quelques années de travailler sur la logique et la philosophie du langage des penseurs indiens du Moyen Âge, mais je me suis aussi intéressée à la pensée iranienne de la même époque, sur laquelle Henri Corbin, qui fut le premier traducteur de Heidegger, a travaillé. C'est particulièrement l'œuvre de Sohrevardi, penseur iranien du XII^e siècle, qui a unifié l'héritage zoroastrien, la philosophie platonicienne et la révélation islamique, qui a attiré mon attention. Une de mes amies et collègues, Claude Montserrat-Cals, a consacré un très beau texte intitulé « Cette lumière » (éd. Encre marine, 2000) à sa sagesse illuminative (*hikma al ishq*), livre que j'ai préfacé. Je m'intéresse aussi beaucoup au bouddhisme et à la forme qu'il a prise au Japon, car, grâce aux nombreux étudiants japonais que j'ai eus au cours de mes années d'enseignement à Paris, j'ai pu m'initier à la philosophie japonaise contemporaine, qui fut très marquée par la phénoménologie allemande et française. Dans le cadre du séminaire d'analyse existentielle que j'anime aujourd'hui encore à la Sorbonne, nous avons entrepris l'analyse de l'œuvre d'un psychiatre japonais, Kimura Bin, qui fait partie de la célèbre école de Kyoto, où des philosophes japonais ont dès le début du XX^e siècle tenté d'opérer une synthèse entre l'idéalisme allemand, la phénoménologie, et la pensée japonaise. Il y a là, du Maghreb à l'Iran, à l'Inde, au Japon, et à la Chine (qui m'intéresse aussi, mais sur laquelle je n'ai pas vraiment travaillé) un champ immense de recherches auquel il me semble que les Occidentaux doivent aujourd'hui s'atteler.

6. Dans votre visite en Algérie, à Oran, Alger, Tlemcen, je crois même Annaba, qu'est-ce que vous avez constaté comme spécificité de notre pays ?

Ce fut ma première visite au Maghreb, et j'ai immédiatement été conquise par la beauté des paysages et de l'architecture musulmane, et par la gentillesse et la générosité des gens, en dépit des problèmes économiques et politiques que traverse le pays. Je ne me suis pas sentie du tout dépaylée, mais il faut dire que j'ai eu depuis ma jeunesse beaucoup d'occasions de voyager en Inde et dans les pays arabes (Liban, émirats), et que j'ai retrouvé là une atmosphère et une manière d'être « orientale » que j'apprécie beaucoup. J'ai cependant été frappée, plus à Alger qu'à Oran, qui m'a semblé une ville profondément « algérienne », par le fait que la culture et la langue française y sont toujours très vivantes et qu'elles

imprègnent le mode de vie et de pensée. L'influence française est certes le résultat de la colonisation, dont je sais qu'elle s'est accompagnée de beaucoup de violences, et ma jeunesse (j'avais 20 ans en 1962) a été marquée à jamais par ce drame que fut la guerre d'Algérie. Il me semble pourtant que l'Algérie devrait continuer à cultiver son double héritage culturel, à la fois musulman et français.