

Articoli/7

Qui sont nos lointains ?

Jérôme de Gramont

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 07/03/2014. Accettato il 28/02/2015.

Humanity is composed by close and distant neighbours. We think most of the time that dialogue supposes a common ground. Another approach is tried here, from the letter of Husserl to Lévy-Bruhl (1935), when we have with our distant nothing in common, except experience of nothing, i.e. poverty and man's nudity.

Un bon livre a répondu à la question: «Qui est mon prochain?», moyennant il est vrai deux déplacements: le passage de la question à un récit («un homme descendait de Jérusalem à Jéricho...» Lc 10,30) et un changement dans la question elle-même (non plus: Qui est mon prochain?, mais: De qui suis-je le prochain? «Lequel de ces trois (c'est-à-dire du prêtre, du lévite et du samaritain) te semble avoir été le prochain de l'homme tombé au milieu des brigands?» Lc 10,36). J'y verrai un paradoxe, et une décision pour le paradoxe. Paradoxe, où celui qui était le plus éloigné se rend le prochain de quelqu'un. Le lointain, le prochain – ces mots ne sont pas définitifs. Tant et si bien que «le plus lointain est parfois le plus proche» - la leçon revient souvent sous la plume d'un auteur comme Stanislas Breton¹. Mais cette leçon ne va pas, dans le récit de Luc, sans une décision pour le paradoxe, celle du samaritain, et à laquelle se refusent le prêtre et le lévite. Là où l'herméneutique repose avant tout sur une décision pour le sens – pour reprendre le titre d'un commentaire de *Métaphysique Gamma* (Barbara Cassin, Michel Narcy)² mais surtout une idée de Paul Ricœur: «Le choix pour le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique³» - l'éthique, en sa simplicité et son urgence, se ramasse dans une décision, celle d'apporter la paix et la justice à celui qui était notre lointain et dont nous avons à devenir

¹ St. Breton, *Examen particulier*, dans *Philosopher par passion et par raison*, Millon 1990, p. 16; voir aussi *Le Verbe et la Croix*, Mame 1981, p. 191; *De Rome à Paris*, Desclée De Brouwer 1992, p. 195; *L'avenir du christianisme*, Desclée De Brouwer 1999, p. 90, 171. Quant à la parabole de Luc, elle est évoquée dans *L'avenir du christianisme*, p. 34-36, 220.

² *La décision du sens*, Paris 1998.

³ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris rééd. coll. «Points-essais» 1998, p. 62. Décision, choix – dans notre intervention au colloque Ricœur du centenaire «Le récit gardien du monde» (Actes à paraître) nous avons parlé de «pari pour le sens».

le prochain⁴. Cette décision pourrait trouver sa formule dans un verset cette fois d'Isaïe: «Paix, paix au lointain et au prochain» (Is 57,19; cf. Ep. 2,17). Paix, paix et justice à celui qui m'est proche et celui qui le devient, parce qu'une telle paix ignore les frontières et les distances. Dans un livre intitulé précisément *Le paradoxe de la morale*, Jankélévitch commente: «Le prophète Isaïe dit que Dieu ne discrimine pas les étrangers: car il n'y a pas d'étrangers» et poursuit: Dieu ne prend pas en considération le facies et la couleur de peau, «Dieu ne tient compte que de l'essence, il ne tient compte que de l'humanité de l'homme»⁵. Mais revenons à des considérations humaines où il y a, de fait, des prochains et des lointains.

Pour qu'il y ait paradoxe, il faut qu'il y ait doxa et des raisons fortes de la renverser. Premier pour nous est le prochain, celui envers qui la paix et la justice relèvent de l'évidence et aucunement d'un commandement qui toujours sous-entend un travail sur soi donc contre soi. L'ami est le proche ou le prochain par excellence, avec qui vivre en paix n'a pas la forme d'un devoir mais d'un fait. Lui rendre justice ne pèse d'aucun poids, le comprendre est à peine un travail. L'ami est ce plus proche prochain avec qui tout est commun – Aristote ne dit rien d'autre en EN VIII.11⁶, mais chacun peut le vérifier par lui-même – et c'est en raison de cette communauté que paix et compréhension relèvent d'une évidence et non pas d'un travail. C'est peu dire qu'avec l'ami nous habitons un monde commun puisqu'il faut le dire de tout homme, mais avec lui ces trois variantes du monde tendent (presque) à se confondre: la *Mitwelt* (monde commun), la *Umwelt* (monde ambiant) et, pourvu seulement que nous prenions au sérieux le mot d'Aristote selon lequel l'ami est un autre soi-même⁷, la *Selbstwelt* (monde propre)⁸. A charge ensuite, quand vient le moment de passer du prochain au lointain, de faire reculer toujours plus loin les limites de ce monde, ces limites qui n'en sont pas, ou seulement provisoires, d'un monde commun que nous partageons avec nos proches et avec nos lointains. Ce recul des frontières pour penser, non pas l'alter ego à partir de l'ego mais le lointain à partir du prochain, peut se comprendre de façon géographique ou historique. Géographique: à partir de la succession (grecque) famille-village-Cité, de la construction (européenne) d'unités nationales et transnationale, ou d'un processus de mondialisation correspondant à l'époque de la technique (la nôtre), ce que Jean Vioulac dans un livre récent (*L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*) peut décrire comme «le gigantesque et implacable processus de totalisation, d'uniformisation et de globalisation, c'est-à-dire de mise-en-commun du pareil: de l'Appareillement»⁹. Dimension historique de cet

⁴ Le christianisme donne à ce paradoxe sa figure la plus aiguë: «aimez vos ennemis» (Lc 32,35).

⁵ Vl. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris 1981, p. 42.

⁶ «En outre, le proverbe *ce que possèdent des amis est commun* est bien exact, car c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié. Il y a entre frères ainsi qu'entre camarades communauté totale» (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1159 b 31 s.; trad. Tricot).

⁷ Voir par exemple *Ethique à Nicomaque* IX.4, 1166 a 31.

⁸ Pour reprendre ici des distinctions mises en place par Heidegger dans ses cours de Fribourg (cf. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris 2000, pp. 61-63).

⁹ J. Vioulac, *L'époque de la technique*, Paris 2009, p. 210 note.

éloignement des frontières: elle aussi se décline de bien des manières, comme génération (Dilthey), conscience de classe (Lukacs et toute la tradition marxiste), peuple (au sens où le prend Heidegger au § 74 de *Etre et temps*, au moment de décrire la constitution fondamentale de l'historialité et le co-destin du *Dasein*), tradition des opprimés (Walter Benjamin), ou solidarité des ébranlés (Patočka), pour ne citer ici que quelques-uns de ces possibles.

Un même présupposé commande toutes ces pensées: que le lointain soit susceptible de devenir mon prochain par son inscription dans un monde commun, un monde où, par exemple, la compréhension devienne possible par le fait que toutes les œuvres appartiennent à une même langue ou que le phénomène de la traduction renvoie même idéalement, messianiquement à ce noyau du pur langage visé par toutes les langues (Walter Benjamin), que toutes les œuvres d'art puissent trouver place dans un même musée imaginaire (André Malraux), ou la croyance à laquelle nous nous agrippons que le fait de partager la même humanité nous assure d'un patrimoine commun irréductible dont les droits de l'homme sont l'expression la plus forte et urgente. Le présupposé de toutes ces pensées et la condition de possibilité de tout dialogue, avec nos lointains comme avec nos proches, est qu'il n'y ait pas d'étrangeté qui ne puisse entrer dans notre horizon (ce que nous promet en un sens le concept gadamérien de fusion des horizons) ou pas de distanciation qui ne puisse être reprise dans un mouvement cette fois plus grand d'appropriation (de sorte que s'accomplisse ce que Ricœur décrit comme «la distanciation dans la communication»¹⁰). D'où il suit que je ne peux comprendre aucune pensée qui ne soit mienne – dans un sens restreint (celui de Wittgenstein dans le *Tractatus*: «Ce livre ne sera peut-être compris que par celui qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables»¹¹) – ou, et la chose est heureuse, dans un sens élargi (des pensées qui appartiennent à ce monde qui est le mien, géographiquement ou historiquement, s'inscrivant dans un espace ou une tradition que je peux reconnaître). Cette présupposition: je ne puis comprendre le lointain que s'il m'est déjà en puissance proche ou mien, n'est pas sans force logique, la force d'un cercle qui peut ensuite se décliner de bien des façons, et dont le *Ménon* de Platon pourrait bien constituer une des premières figures. Ma doxa, vous en conviendrez, n'est pas sans noms prestigieux. En dernier lieu il nous faut deviner les contours de l'horizon ultime de cette communauté probable avec le prochain et le lointain: l'espace du monde (signification géographique) ou cette communauté minimale et irréductible qu'est proprement l'humanité (signification historique). Toujours il nous faut imaginer le partage d'un commun, fût-il le plus élémentaire, ce qui veut dire le plus étendu (monde ou humanité)¹².

¹⁰ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, cit. p. 114.

¹¹ Ce sont les premières lignes de l'Avant-propos (trad. Granger, Paris 1993, p. 31).

¹² Voir J. –L. Nancy, *La possibilité d'un monde*, Les Petits Platon 2013, p. 45: «En effet, l'idée de communauté comprend toujours une unité intérieure à laquelle tous les membres de la communauté se rapportent, qu'elle soit religieuse, nationale, familiale, locale aussi comme celle d'un village...»

J'avais annoncé des raisons fortes de rompre avec la doxa – je m'en tiendrai à une, sans être persuadé de sa force, sans être à même de la développer complètement, et sans même être sûr de la faire entièrement mienne. Mais combien peu de phrases nous prononcerions, s'il fallait en être sûr et même tout à fait les comprendre ! Cette raison probable tient au pluriel d'un mot que nous ne devrions rencontrer qu'au singulier. Mon motif d'étonnement est simple: il y a des mots qui *de droit* ne peuvent se décliner qu'au singulier et d'autres qu'au pluriel, et il arrive *de fait* que cette règle grammaticale soit transgressée. Au singulier: Dieu (une page de la *Critique de la raison pure* explique comment raison et bon sens ont en commun une marche forcée vers le monothéisme¹³), monde (les mêmes raisons pour lesquelles chez Kant il ne peut y avoir qu'un seul espace et un seul temps obligent à poser l'unicité du monde¹⁴), et humanité (une lecture maximale dit: *ego*¹⁵, et une lecture minimale: humanité, comme ce qui est commun à tous les *egos*). Au pluriel: possibles (s'il n'y avait qu'une seule possibilité, son nom serait nécessité). Or la conférence de Vienne des 7 et 10 mai 1935 sur *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, présuppose qu'il y ait des humanités non-européennes. Commencement de nos apories. Je m'en tiens à de brefs rappels, qui ont lieu de susciter notre étonnement (quand le mot d'humanité se voit décliné au pluriel) et soulevèrent aussi la polémique (que le mot d'ethnocentrisme suffit à résumer). Premier passage, où il est question de la pluralité de fait de ce qui devrait n'avoir lieu qu'au singulier:

Dans ce processus l'humanité apparaît comme une seule vie pour les hommes et les peuples, liée seulement par une relation spirituelle, avec une quantité de types d'humanités et de cultures, mais les courants se mêlent les uns aux autres. C'est comme une mer, dans laquelle les hommes et les peuples sont des vagues, qui se forment fugitivement, changent et disparaissent à nouveau, les unes plus compliquées et plus riches dans leur découpe, les autres plus primitives¹⁶.

La tension est ici manifeste entre le mouvement qui emporte les hommes et leurs œuvres vers une unique mer, celle qui signifie la vie de l'esprit, la seule qui importe à Husserl en ces temps de détresse, et le constat d'un pluriel des humanités et des cultures, il faudrait presque dire des mondes, et un paragraphe de la *Krisis*, le livre testamentaire, le dira presque en reconnaissant comment le monde ambiant des Nègres du Congo ou des paysans chinois diffère radicalement du nôtre¹⁷. L'article-manifeste de 1911 (*La philosophie comme science rigoureuse*)

¹³ «Aussi voyons-nous, chez tous les peuples, briller, à travers le polythéisme le plus aveugle, quelques étincelles du monothéisme auquel ils sont conduits non par la réflexion ou de profondes spéculations, mais seulement par une marche naturelle du sens commun s'éclairant peu à peu» (Kant, *Critique de la raison pure*, A 590/B 618, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris 1984, p. 424).

¹⁴ Voir *ibid.* A 25/ B 39 («On ne peut se représenter qu'un espace unique», trad. p. 56) et A 31/ B 47 («Le temps n'a qu'une dimension», trad. p. 61).

¹⁵ Ce qui là encore peut s'autoriser de Kant et du *je pense* entendu comme principe *suprême* de tout usage de l'entendement (*Critique de la raison pure*, B 136; trad. p. 114).

¹⁶ E. Husserl, *La crise des sciences européennes (Krisis)*, trad. G. Granel, Paris 1976, p. 353.

¹⁷ «Si nous sommes transportés dans un milieu étranger, chez les Nègres du Congo ou chez les paysans chinois, etc., nous butons alors sur le fait que leurs vérités, que les faits qui pour eux

pointait le danger de la philosophie comme vision du monde et nommait ici le scepticisme¹⁸ – que faudrait-il dire alors au moment où le pluriel des visions *du* monde devient le pluriel *des* mondes ? La phénoménologie ne peut contredire les faits – en l’occurrence la pluralité des humanités et des mondes –, au moins peut-elle les tenir à l’écart de l’Idée. Ce qu’on peut lire dans ce second passage:

Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les Etats-Unis, etc. appartiennent à l’Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe. Il est manifeste que, sous le titre d’Europe, il s’agit ici de l’unité d’une vie, d’une activité, d’une création spirituelle...¹⁹

...cette vie de l’esprit à laquelle doivent mener précisément tous les chemins de l’humanité et de la culture. Ne nous hâtons pas d’ironiser ou de faire tomber la foudre sur une telle déclaration ! Cette césure entre humanité européenne et humanité non-européenne ne relève pas de la simple et très cynique volonté de puissance d’un Empire cherchant à s’étendre, géographiquement et culturellement, mais bien d’une mise à part de l’Idée, telle qu’elle ne trouve sa mesure dans aucun fait mais seulement dans un appel, c’est-à-dire une vocation (mot husserlien²⁰) ou un destin (mot heideggérien). Le nom propre de cette césure de l’Idée est philosophie, et ce mot est d’abord grec («L’Europe spirituelle possède un lieu de naissance»²¹: la Grèce). La dé-cision pour la philosophie est à ce prix²², celui d’une différence radicale parce qu’elle prend justement notre humanité à la racine²³. Aussi, avant de lire dans ces pages de Husserl cette faute qu’on appelle ethnocentrisme, avant de retourner contre l’Idée d’humanité européenne ce mot éminemment situé dans cette aire culturelle qui est précisément la nôtre, convient-il de se rappeler que le problème n’a pas échappé à Husserl – jusqu’à être expressément formulé au § 6 de la *Krisis*:

sont en général bien établis, assurés et à assurer, ne sont d’aucune façon les nôtres» (*Krisis* § 36, trad. p. 158). Claude Romano en conclut que même le monde de la vie ne peut se soustraire aux constructions de la culture (cf. *L’inachèvement d’Être et temps*, Le Cerclé Herméneutique 2013, p. 48).

¹⁸ Voir E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris 1989, p. 68: «La philosophie comme vision du monde est, nous l’avons déjà dit, fille du scepticisme».

¹⁹ *Krisis*, p. 352. Pour un exemple de lecture critique de cette page, on peut ouvrir J. Derrida, *Heidegger et la question*, Paris 1990, p. 74-76 note.

²⁰ Voir E. Housset, *Husserl et l’impératif de l’Europe idéale*, in *Le phénomène Europe*, «Cahiers de philosophie de l’Université de Caen» 2010/17, p. 51.

²¹ E. Husserl, *Krisis*, cit., p. 354.

²² Voir les développements de Gérard Granel dans *Traditionis traditio*, Paris 1972, p. 77-80 («La séparation ici prononcée, la même que celle des *Barbares* et celle des *Hellènes* qui forme la base de l’histoire pour Thucydide et celle du politique pour Aristote, est précisément celle que, perdus dans toutes les supériorités de notre âge à l’égard de la philosophie, nous risquons de ne plus pouvoir risquer, faute de la comprendre et même de l’apercevoir», p. 78).

²³ Voir J. Beaufret, *Leçons de philosophie*, Paris 1998, t. 1, p. 23: «Il y a un tel dépassement qu’il peut être interprété comme une différenciation radicale: “De même que l’homme, et même le Papou, représentent un nouveau degré de l’animalité, de même la raison philosophique constitue un nouveau degré dans l’histoire et l’usage général de la raison” [*Krisis*, cit., p. 372]. Il y a bien dans ce dépassement et dans l’exaltation de la raison vulgaire en une raison philosophique une discontinuité véritable».

C'est uniquement ainsi que se décidera la question de savoir si le *Télos* qui naquit pour l'humanité européenne avec la naissance de la philosophie grecque: vouloir être une humanité issue de la raison philosophique (...) n'aura été qu'un simple délire de fait historiquement repérable, l'héritage contingent d'une humanité contingente, perdue au milieu d'humanités et d'historicités tout autres; ou bien si, au contraire, ce qui a percé pour la première fois dans l'humanité grecque n'est pas plutôt cela même qui, comme entéléchie, est inclus par essence dans l'humanité comme telle²⁴.

Comme il convient de tenir que Husserl n'est pas sans répondre à ce problème, très tôt et très clairement identifié dans la *Krisis*: à partir de la *nécessaire* herméneutique de notre héritage européen, mais aussi, et même si le motif s'avère indiscutablement plus discret dans le corpus, à partir de la *possible* description de ces autres humanités qui, pour demeurer à l'écart de la «dé-cision» philosophique (comme décision pour le *télos* de notre histoire), n'en sont pas moins et évidemment humanités. Ce seront pour Husserl nos lointains, humanités avec lesquelles nous ne partageons rien: ni monde (au sens de *Umwelt* ou de *Lebenswelt*) ni histoire (au sens de tradition et de vocation). J'indique trop vite les éléments d'une réflexion qui serait à mener (s'agissant du second point), ou que d'autres ont su mener et sur laquelle je n'ai pas à revenir (s'agissant du premier point)²⁵. Que la philosophie européenne «renferme en elle-même une signification s'étendant à toute culture pure, et par là même et corrélativement une signification pour l'humanité tout entière»²⁶ - la chose est connue. Que cette mise à part de l'Europe n'entraîne aucun mépris pour les cultures non-européennes, la chose mériterait de l'être. La lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 constitue ici un document majeur, s'agirait-il, comme toute lettre, d'un texte mineur:

Il est en effet possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de «sentir de l'intérieur» une humanité formée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle une «représentation du monde» mais qui est pour elle le monde véritablement existant. Par là nous parvenons à appréhender, identifier et penser leurs manières, donc leur logique ainsi que leur ontologie²⁷.

Possible, important, grand – comment n'être pas sensible au crescendo des adjectifs ! Même si cette déclaration nous laisse encore en peine d'inventer

²⁴ E. Husserl, *Krisis* § 6, cit., p. 21. Comme souvent, les critiques qu'on adresse à un grand penseur sont celles qu'il a déjà lui-même depuis longtemps évoquées et abandonnées.

²⁵ Pour une défense de l'Idée husserlienne de l'Europe spirituelle, qu'il suffise de renvoyer à l'article déjà cité d'Emmanuel Housset («Husserl et l'impératif de l'Europe idéale»). Gérard Granel a consacré à «L'Europe de Husserl» un article qui, s'il en souligne bien l'équivoque (*Écrits logiques et politiques*, Galilée 1990, p. 37), ne commence pas moins par en relever la grandeur: Husserl «fut l'un de ceux qui ont sauvé l'honneur de l'Europe» (p. 46).

²⁶ E. Husserl, *Philosophie première II*, Hua VIII, trad. Kelkel, Paris 1972, p. 31.

²⁷ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935, trad. Ph. Soulez, in «*Gradhiva*», 1988/4, p. 67. Le texte est cité par Emmanuel Housset pour répondre à l'objection d'eurocentrisme dans *Personne et sujet selon Husserl*, Paris 1997, p. 213.

une méthode pour appréhender, identifier et penser des logiques autres que celle de notre raison européenne (encore un mot: *logique*, dont il faut s'étonner qu'il puisse se décliner au pluriel), il n'est pas négligeable qu'elle inscrive à notre cahier des charges, à côté de la décision pour la philosophie, cette autre tâche: nous l'appellerons la décision pour le lointain. D'aussi estimables penseurs que Maurice Merleau-Ponty et Jacques Derrida se sont divisés sur l'articulation des ces deux décisions dans la lettre de Husserl – signe que l'affaire est d'importance et mérite que nous nous y arrêtions²⁸. Contentons-nous plus modestement de quelques jalons: quatre, avant de nous demander comment mettre en œuvre cette décision pour le prochain.

Premier jalon: l'expérience d'une pluralité de mondes, sachant que la phénoménologie peut bien suspendre l'expérience (naturelle) mais jamais l'abolir. «Bien entendu nous savions depuis longtemps que chaque être humain a sa "représentation du monde", que chaque nation, chaque sphère culturelle supra-nationale vit pour ainsi dire dans un monde autre que celui qui l'entoure et nous savions encore qu'il en va de même pour chaque période historique»²⁹. Prolongeons le propos de Husserl: autant de mondes (de mondes de la vie), autant d'humanités.

Deuxième jalon, amplement souligné par Merleau-Ponty: le nécessaire recours aux faits et aux savoirs positifs pour accéder à d'autres mondes: «Dans un domaine vaste et particulièrement important, la possibilité et l'absolue nécessité d'une anthropologie scientifique pure sur le plan des sciences humaines sont devenues manifestes»³⁰. Cette déclaration de Husserl ne va pas sans révision profonde du programme phénoménologique – d'une part parce que l'anthropologie philosophique, violemment rejetée dans la Conférence de 1931 «Phénoménologie et anthropologie» du côté du naturalisme et de sa naïveté, se voit ainsi réhabilitée et élevée au rang de savoir premier («l'anthropologie comme toute science positive tout comme l'Universitas de celle-ci est certes le premier mais non le dernier terme de la connaissance – de la connaissance scientifique»³¹) mais encore parce que ce tournant de la recherche entraîne comme son corollaire un relativisme auquel la phénoménologie comme science rigoureuse s'est longuement opposé («le relativisme historique reste dans son bon droit en tant que fait anthropologique»³²). Il y a là comme une brèche dans laquelle le commentaire merleau-pontyen s'est engouffré: voilà la philosophie tenue de s'attacher aux faits dans leur facticité et leur contingence, tenue

²⁸ Sur cette lettre voir M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, dans *Signes*, Paris 2001, p. 174 s.; «Les sciences de l'homme et la phénoménologie» dans M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier 2001; et J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris 1962, p. 115 s. Sur cette lettre et ses deux interprètes, D. Giovannangeli, *Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, dans «*Bulletin d'analyse phénoménologique*», 2012, pp. 519-533. Enfin, sur les notes de Husserl sur le travail de Lévy-Bruhl, on pourra consulter R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, pp. 198-200.

²⁹ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 67.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 69.

³² *Ibid.*

d'abandonner sa prétention à l'*a priori* et la méthode des variations imaginatives qui prend son élan dans notre expérience, pour se mettre plutôt à l'école des faits et de la communication effective avec les autres cultures. Et cela, au risque de perdre son assurance et faire droit au relativisme. «Les dernières lignes de la lettre l'indiquent: la philosophie doit assumer l'ensemble des acquisitions de la science, qui sont les premiers mots de la connaissance, et avec elles, donc, le relativisme historique»³³, autant dire qu'elle doit se mettre à l'école des faits et non plus seulement de la nécessité de l'*eidōs*.

Troisième jalon: la lettre à Lévy-Bruhl qui reconnaît dans l'œuvre de celui-ci (*La mythologie primitive*, 1935) «un premier commencement» de l'anthropologie comme science positive, est bien une lettre *de* Husserl, qui n'a rien renié de la méthode phénoménologique, sa rigueur et son attachement à l'*a priori*. Là où le commentaire merleau-pontyen souligne que le savoir positif de l'anthropologie avec toutes ses déterminations matérielles constitue le «premier mot» de la connaissance scientifique, le commentaire derridien ajoute qu'elle ne sera jamais son «dernier mot»³⁴. Le travail de l'historien, du sociologue, de l'ethnologue, etc. comme travail lié à la facticité, a ses droits, mais il se saurait se dispenser en toute rigueur des structures aprioriques universelles de la socialité et de l'historicité. Comme l'écrit alors Derrida, la technique de la variation imaginaire «précède *en droit* toute investigation historique matérielle et n'a pas besoin des faits comme tels pour révéler à l'historien le sens apriorique de son activité et de ses objets»³⁵. Rien d'étonnant dès lors si Husserl consacre la fin de sa lettre à évoquer ses propres recherches, puisque le sujet en est bien l'articulation (et non la divergence) de la phénoménologie transcendantale et des recherches concrètes dont Lévy-Bruhl vient de fournir un exemple: «Pour moi, au point où j'en suis actuellement du travail sans répit et continu de toute ma vie, cette perceptive [celle de LB] est du plus haut intérêt. J'ai déjà posé pour moi-même, il y a quelques années (de cela) le problème de la corrélation nous-monde environnant en tant que problème de la phénoménologie transcendantale eu égard aux divers "nous" possibles, tel qu'il se ramène en fin de compte au problème de l'ego absolu»³⁶.

Quatrième jalon. La lettre à Lévy-Bruhl pourrait bien nous livrer plus que le simple programme d'amples et longues recherches, à savoir une première indication sur la manière de les entreprendre. Cette indication a quelque chose de paradoxal dans la mesure où elle transforme la plus grande difficulté: la compréhension de ce qui pourrait bien passer pour un plus lointain (l'humanité close des primitifs), en chance: «L'"ahistoricité" des primitifs empêche que nous ne sombrions dans la mer des traditions culturelles historiques, des documents, des guerres, des politiques etc. et que nous en omettions du même coup cette corrélation concrète de la vie purement intellectuelle et du monde environnant en tant que cette corrélation concrète est la formation qui permet (à cette vie

³³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 176.

³⁴ Voir E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 69 et J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, cit., p. 119.

³⁵ *Ibid.*, p. 117.

³⁶ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, cit., p. 69.

purement intellectuelle) de s'affirmer et dont nous ne faisons pas pour cette raison un thème scientifique»³⁷. Ici, et pour interpréter cette phrase, je m'autoriserai d'une double violence herméneutique: la première pour n'entendre que l'attaque de cette phrase, et la seconde pour la réinventer: *Par chance*, nous n'avons pas à nous perdre dans le dédale des constructions de la culture et l'océan des documents ! Jusqu'en son évidente erreur (car le monde des «primitifs» a ses constructions et leur subtilité n'a peut-être rien à envier au nôtre, tous les lecteurs de Lévi-Strauss le savent), il y a là une indication aussi précieuse que paradoxale. Une herméneutique classique interprète des documents (Dilthey)³⁸, celle de Husserl se réjouit de leur absence, et qu'ainsi nous ne soyons pas submergés par la mer des documents. Qu'il y ait moins d'œuvres, voilà la chance pour le phénoménologue toujours soucieux de réduction, celle de reprendre toutes choses *ab ovo*. Ce n'est donc pas sans raison que Husserl évoque vers la fin de sa lettre «une philosophie qui d'en bas monte vers les hauteurs»³⁹.

La compréhension de nos lointains obéit à ce programme dans la mesure où elle renonce à accéder à leur monde «par en haut» (à partir des monuments écrits, ou de ce que leurs œuvres de culture pourraient avoir de commun avec les nôtres) mais s'efforce bel et bien d'y accéder «par en bas» (à partir de ce fond d'expérience, fût-elle la plus pauvre, et justement là où elle est la plus pauvre, sur quoi s'élève ensuite et ensuite seulement les œuvres de culture – par exemple à partir de ce que Ricœur nomme, au premier tome de *Temps et récit*, «le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir»⁴⁰). C'est là déplacer le paradigme de la compréhension, du partage des richesses (le dialogue des œuvres, en présupposant qu'elles soient semblables, avec à la limite l'idée aristotélicienne qu'entre amis tout est commun) vers la pauvreté initiale de l'expérience (celle que traduit cette fois le mythe platonicien de nos origines, même s'il nous est transmis sous le nom de mythe de Protagoras: «l'homme était nu»⁴¹). Telle est du moins l'indication, moins de Husserl lui-même, que celle que nous pouvons tirer de sa lettre, et de quelques autres textes.

³⁷ *Ibid.*, p. 67-69.

³⁸ Déclaration classique de Dilthey: «[La science herméneutique] est l'art d'interpréter les monuments écrits» («Naissance de l'herméneutique» (1900), in Œuvres t. VII, Paris 1995, p. 294).

³⁹ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, p. 70. Expression d'ailleurs récurrente: on la retrouve dans *La philosophie comme science rigoureuse* («...l'idée d'une philosophie rigoureusement scientifique, d'une "philosophie qui part d'en bas"», p. 59) et dans les souvenirs fribourgeois de Levinas («D'un ton solennel – un peu sentencieux – le maître m'a dit quelques mots qui soulignaient l'importance, en philosophie, du travail qui procède en allant du "très bas" vers le haut et la vanité des entreprises qui se veulent "von oben – herab"», «Séjour de jeunesse auprès d'Husserl, in *Le Nouveau Commerce*, Cahier 75, automne 1989, p. 27; texte repris dans *Positivité et transcendance*, Paris 2000).

⁴⁰ Voir P. Ricœur, *Temps et récit I*, Paris 1991, p. 106: «C'est, en revanche, la tâche de l'herméneutique de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir...»

⁴¹ «Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans arme» (Platon, *Protagoras*, 321 c; trad. F. Ildefonse).

Mesurée à l'aune du *télos* de *notre* histoire, la compréhension des lointains est chose difficile et a toute chance d'échouer, mais non si elle est menée à partir des commencements de toute histoire humaine: la nudité originaire (Platon), le fond opaque de vivre (Ricœur) ou ce que Husserl peut nommer dans la toute première leçon du cours de *Philosophie première* notre profonde misère spirituelle («Chaque fois, et quel que soit le domaine culturel, qu'il s'agit d'une réforme radicale et universelle, la force d'impulsion réside dans une profonde misère spirituelle»⁴²). Aussi n'est-il pas indifférent que Husserl écrive sa lettre à Lévy-Bruhl dans le contexte, pour lui difficile, des années 30, épuisé par le travail mais surtout tenu d'«aider ceux qui ont été légalement gravement frappés par la nouvelle construction de la nation allemande, et parmi eux [son] propre fils»⁴³. Comme il n'est pas indifférent de noter que les cinq articles écrits en 1922-1923 pour une revue extra-européenne (la revue japonaise *Kaizo*) et qui portent sur le renouveau de la culture, ont pour contexte la détresse d'histoire née de la guerre et la révélation que celle-ci a apporté de «l'indicible misère de l'humanité»⁴⁴.

Que retenir de ces réflexions ? Deux tâches – dont la première relève d'une dé-cision pour la philosophie à laquelle Husserl, dans son livre-testamentaire, et en plein désastre de l'Europe, a su donner encore une fois ses lettres de noblesse – une décision pour nous-mêmes, pour notre propre histoire, de nature pourtant à engager aussi notre lointain:

Naturellement l'épochè, en tant qu'exigence méthodologique fondamentale expresse, ne pouvait être que l'affaire d'une réflexion tardive, celle d'un homme qui déjà, dans une certaine naïveté et dans une situation historique donnée, s'est trouvé pour ainsi dire entraîné dans l'épochè et s'était approprié déjà un morceau de ce «monde du dedans», en quelque sorte un champ de proximité prélevé sur lui, où un horizon lointain se trouve obscurément préindiqué»⁴⁵

et une décision pour le lointain – j'en emprunte la formulation à Stanislas Breton, déjà cité au tout début de cet exposé:

Une longue écoute est nécessaire pour que l'autre, si éloigné soit-il, devienne, à force de patience, le proche de chacun⁴⁶.

Deux tâches, deux décisions. Mais il se pourrait que, reconduites au commencement de notre histoire et à notre commune misère, elles soient la même.

Jérôme de Gramont, Institut Catholique – Paris
✉ jerome.de-gramont@orange.fr

⁴² E. Husserl, *Philosophie première II*, Hua VII, 7; trad. Kelkel, Paris 1970, p. 8.

⁴³ E. Husserl, Lettre à Lévy-Bruhl, p. 67. Le traducteur a pleinement raison d'indiquer dans son commentaire que le premier paragraphe de la lettre n'est pas moins intéressant que le second (p. 70 col. a)

⁴⁴ «Ce que la guerre a révélé, c'est l'indicible misère non seulement morale et religieuse mais encore philosophique de l'humanité» (Lettre de Husserl à William Hocking du 3 juillet 1920, cité in J. Benoist, *Autour de Husserl*, Paris 1994, p. 222).

⁴⁵ E. Husserl, *Krisis*, cit., § 70, p. 273 ss.

⁴⁶ St. Breton, *L'avenir du christianisme*, cit., p. 171.