

Entretien avec le professeur Robert Spaemann*

PAULIN SABUY**



1. L'Afrique et l'héritage de l'histoire

— Je tiens à dire dès le départ pour quelle raison je me suis penché sur votre œuvre pour l'étudier. Ce n'est pas pour un intérêt purement académique. Je partage la conviction qui est la vôtre —ainsi qu'il s'en dégage de vos écrits— selon laquelle la philosophie, dans la mesure où elle est une réflexion sur la totalité, n'est pas une démarche simplement académique mais qu'elle a quelque chose à voir avec l'existence de l'homme comme tel.

Je viens de l'Afrique. Le sentiment commun d'une crise, plus qu'évidente, que traverse le continent, en particulier dans sa partie centrale, devrait déboucher sur une réflexion sérieuse autour des défis qu'il faut relever. Il ne manque pas de tentative dans ce sens. Des titres comme *La crise du Muntu*¹, *L'État post-colonial, facteur d'insécurité en Afrique*², *L'Afrique face à ses problèmes de sécurité et de défense*³, etc. sont autant d'essais qui témoignent de ce souci. Je suis de l'avis que cette réflexion doit aussi et avant tout être de caractère anthropologique.

Une lecture attentive de l'histoire du monde gréco-occidental montre que c'est toujours l'autocompréhension de l'homme qui constitue l'enjeu principal de toutes les crises historiques. Je veux dire que c'est cette culture occidentale dont nous avons hérité. Nous ne savons peut-être pas jusqu'à quel point elle est devenue nôtre. Ce qui est évident c'est que cet héritage n'est pas étranger à notre situation de crise.

* Rome, le 22 février 1998.

** Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant' Apollinare 49, 00186 Roma

¹ F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et Philosophie*, Présence africaine, Paris-Dakar 1997.

² M. TSHIYEMBE, *L'État post-colonial, facteur d'insécurité en Afrique*, Présence africaine, Paris-Dakar 1990.

³ M. TSHIYEMBE - M. BUKASA, *L'Afrique face à ses problèmes de sécurité et de défense*, Présence africaine, Paris-Dakar 1989.

D'où la nécessité qu'il y a de réaliser cet effort de réflexion en dedans des paramètres propres à la culture reçue mais en vue de trouver des solutions à des problèmes réels. L'originalité de ces solutions viendra du fait qu'elles seront des solutions répondant à des problèmes réels. Ainsi elles exprimeront tout naturellement notre sensibilité particulière, elles traduiront notre authenticité... A moins de vouloir se soulever de terre en se tirant par les cheveux.

Je n'entends pas vous poser des questions touchant directement à la situation de l'Afrique; vous pouvez vous même en dire quelque chose si vous le jugez opportun. Je voudrais plutôt vous poser quelques questions d'ordre général avant d'en aborder d'autres que m'a suggérées la lecture de vos écrits.

Commençons par l'introduction que vous avez faite... Je pense à ce qui s'est passé il y a mille ans dans mon pays. Charlemagne et nos ancêtres ont adopté la culture latine, la culture romaine. Il n'ont pas réfléchi sur l'inculturation; ils l'ont faite. Ils étaient des tribus germaniques, et c'était leur façon de s'intégrer dans une tradition préexistante. Et de plus en plus le monde devenait aussi un monde germanique. Mais avec cette tradition latine. Ils avaient intégré cette tradition.

On ne peut pas abstrairement commencer d'un point zéro. C'est l'histoire. Et c'est la logique de l'Incarnation même. Aujourd'hui on parle beaucoup du christianisme en tant qu'incarnation. L'Incarnation veut dire que le Christ s'est incarné en un certain point dans le monde, et pas n'importe où. On ne peut pas remplacer l'histoire d'Israël par l'histoire des hindous, par exemple. Au début cette histoire était une histoire étrangère pour nous. Nous n'avions rien à voir avec les juifs. Mais on a adopté cette histoire. Dans la couronne de notre empereur, par exemple, il y avait la figure de David, celle de Salomon et enfin celle du Christ au milieu. Et tout juste au dessus cette phrase: *Per me reges regunt*.

Vous dites très bien que l'héritage reçu, qu'il ait été imposé ou non, reste quand même l'héritage qu'on a. Les nazis en Allemagne s'étaient proposés une libération de toute détermination extérieure. Ils voulaient aussi rejeter le christianisme car c'était pour eux une espèce de judaïsme. Et de même toute la tradition romaine. En fait ils voulaient redevenir des barbares. Alors que nous étions des allemands. Et l'Allemagne n'existait pas avant. Ce qu'il y avait c'était des tribus germaniques. L'Allemagne s'est formée grâce au christianisme.

On ne peut pas échapper à l'histoire. Vous le dites très bien. Il faut plutôt se poser des questions concrètes: Qu'est ce qu'il faut faire aujourd'hui? Quel problème avons-nous à affronter? On ne peut pas, de façon abstraite, penser refaire l'histoire, recommencer d'un point zéro; c'est impossible.

2. Globalisation et cultures

— *Quels sont, à votre avis, les défis majeurs que pose à l'éthique le "processus de globalisation" à l'échelle planétaire, auquel on assiste aujourd'hui?*

Jusque là j'essaie de comprendre ce qui se passe. Parce que nous n'avons absolument pas d'autre exemple dans l'Histoire. Si globalisation veut dire annihilation de

toutes les différences particulières alors cela pourrait être la fin de l'homme comme être culturel. C'était d'ailleurs ce que Karl Marx se proposait comme projet. Il faut, disait-il, créer un homme nouveau qui ne soit ni juif, ni païen, ni européen ni africain mais simplement un homme. Et cela n'existe pas. Il se peut qu'au bout de 500 ans, le monde devienne une humanité sans différences, une race commune... On ne peut pas le prévoir. Mais pour le moment, je crois que notre problème consiste à garder la contribution de chaque culture, de chaque tradition de l'humanité comprise comme une famille des peuples. Pas une famille des hommes abstraits.

Quant à la nature, Marx pensait à l'homme naturel, dépouillé de toutes les traditions qui ne sont pas naturelles. C'est ce que dit déjà Rousseau. "L'homme naturel" c'est l'homme sans tradition, sans culture et même sans langue, puisque la langue est toujours une langue spécifique.

Vous savez bien que je tiens plutôt avec Aristote que l'appartenance à une *polis* fait partie de la nature de l'homme. Et donc on ne doit pas mettre d'un côté la nature et de l'autre côté le *nomos*. Le problème est aussi vieux que la philosophie. Et c'est le mérite de Platon et Aristote d'avoir compris que c'est la nature qui exige de l'homme qu'il développe un *nomos* culturel qui ne doit pas être le même pour tous les hommes. Il doit y avoir des différences, même dans les constitutions politiques.

La nature est une méta-règle, ce n'est pas une règle faite pour remplacer les règles historiques, mais une règle pour juger de règles spécifiques.

Eh bien, la globalisation c'est un processus. Personne ne sait à quoi cela va conduire. Vous ne devez pas me demander quelque chose sur l'avenir parce que je pense avec Hegel que la philosophie tâche de comprendre ce qui s'est passé jusqu'à maintenant. C'est plutôt dans l'art et dans la littérature que se développe une certaine sensibilité du nouveau. Tandis que les philosophes peuvent contribuer à l'intuition de l'avenir seulement en offrant une meilleure compréhension de ce qui s'est passé jusqu'à maintenant. Donc je ne peux pas répondre grand-chose à votre première question.

3. La notion de vie, thème prioritaire de recherche philosophique

— *Pensez-vous qu'il y a pour notre époque des lignes de recherche philosophique qui sont à considérer prioritaires?*

Voilà une grande question. Chacun trouve que ce qu'il fait lui-même est le plus important parce qu'autrement il ne le ferait pas. Donc vous pouvez lire ce que j'ai écrit et vous y trouverez la réponse (rires).

Je crois que notre problème, le problème de notre civilisation consiste en une dialectique du naturalisme et du spiritualisme. D'un côté on conçoit le monde, toutes les choses y compris les hommes comme des objets, des objets purement matériels qu'on peut manipuler, qu'on peut comprendre comme des objets. De l'autre côté il y a l'intériorité: l'expérience, le sentiment, la pensée, la manière que l'homme a de se comprendre lui-même comme intériorité. Il n'y a pas moyen, dans la pensée moderne, d'intégrer ces deux perspectives. Le subjectivisme se transforme immédiatement

en objectivisme. Parce qu'on peut considérer les animaux ou les hommes comme des systèmes matériels dont on prétend comprendre très bien le fonctionnement. La perspective intérieure devient une pure apparence; c'est uniquement la matière qui est réelle. Donc le matérialisme peut très bien s'arranger avec le subjectivisme.

Ce qu'on a perdu à partir de Descartes c'est la notion de vie. La vie est intériorité et extériorité en même temps. Chez Platon déjà, et après chez Plotin aussi, vous trouvez toujours ces trois étapes de la réalité: être, vivre et penser. Chez Descartes vous ne trouvez plus que la pensée et l'extériorité; mais pas la notion de vie. Aujourd'hui, depuis Locke d'ailleurs, on définit la personne comme l'intériorité, c'est en quelque sorte un accident, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une certaine façon de se comprendre soi-même. Et si un homme ne peut pas encore se comprendre lui-même comme intériorité ou s'il s'agit d'un handicapé mental on doit dire que ce n'est pas une personne. Ou même s'il dort. Est-ce que vous connaissez le livre de Parfit intitulé *Reasons and Persons*? Vous devriez le lire. Il a été très discuté en Angleterre et aux États-Unis. C'est plus sérieux et beaucoup plus intelligent que Singer. C'est même plus radical et beaucoup plus intéressant.

Je crois qu'il faut bien comprendre le mot d'Aristote: *vivere viventibus esse*. L'être de la personne n'est pas d'abord pensée mais vie. Si vous me demandez ce que je considère comme thème prioritaire de recherche philosophique, je dirais qu'au fond c'est la notion de vie. Parce que cette notion disparaît aussi bien pour le matérialisme que pour l'idéalisme, ou mieux pour le subjectivisme. Même en ce qui concerne les questions politiques et sociales, je pense qu'il faut retrouver une notion de vie, parce que la vie est en même temps intériorité et extériorité. Et la personne n'est personne que comme extériorité d'une intériorité. Ce qui implique qu'il est impossible qu'il n'y ait qu'une seule personne.

Et cela même en Dieu. Les néo-scholastiques disaient que la raison naturelle peut arriver jusqu'à la notion d'un Dieu personnel. J'en doute. Parce que si on parle d'un Dieu personnel, on comprend immédiatement qu'il s'agirait d'une Personne unique. Et cela est faux. Ce n'est pas tellement clair ce que la raison naturelle peut comprendre ou non. La notion de personne exige une pluralité des personnes pour lesquelles il y a une extériorité de cette personne. En Dieu il y a trois Personnes. Et notre notion de la personne a sa source dans la doctrine de la Trinité. On dit parfois qu'il s'agit d'une projection de la réalité de l'homme en Dieu, c'est-à-dire un anthropomorphisme. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. On a d'abord développé cette notion dans un contexte théologique, et c'est ensuite seulement qu'on l'a transposée à l'homme.

Je pense qu'on échappe à la dialectique du naturalisme et du spiritualisme que grâce à une notion adéquate de vie.

Encore une chose. On discute à propos du "penser" de l'ordinateur. Certains disent que telle chose l'ordinateur ne pouvait pas le faire avant, mais ensuite on voit qu'il arrive à le faire. En fait il peut tout. Quant à son intelligence il n'y a pas de limite. La différence c'est qu'il ne vit pas, et donc il ne pense pas. C'est-à-dire penser c'est une manière de vivre, une espèce d'affectivité; on fait l'expérience de penser. Je sens que je pense. Et l'ordinateur ne sent pas qu'il pense. C'est la différence.

Elle ne se situe pas sur le plan logique. On ne devrait pas appeler penser un processus qui n'est pas vécu. C'est sur ce plan qu'il faut discuter de la différence entre l'homme et l'ordinateur.

4. Concept et contexte

— *Je trouve extrêmement intéressant ce que vous dites au sujet des concepts abstraits qui deviennent purement dialectiques lorsqu'on les sort de leur contexte et qu'on ne tient plus compte de contraires respectifs dans la détermination de leur contenu et de leur sens. C'est le cas du concept du naturel, ou encore des concepts de forme et d'acte etc. Pourriez-vous dire jusqu'à quel point il est licite de transposer de tels concepts dans des contextes autres que ceux dont ils sont tirés? Ou encore quel usage doit-on faire des concepts abstraits de manière à ce qu'ils ne perdent pas leur référence spécifique?*

Transposer un concept dans un autre contexte c'est possible. Mais c'est un processus qui ne passe pas par une abstraction préalable. L'analogie ne suppose pas l'univocité, le passage par un concept abstrait et univoque. Il s'agit d'une voie directe: d'un contexte à un contexte analogue.

Prenons l'exemple dont j'ai déjà parlé. La notion de la personne dans la Trinité a été transposée en christologie. On a parlé d'une personne de deux natures alors que dans la Trinité il y a une nature et trois Personnes. C'est toujours la différence nature et personne. Autrement dit la personne n'est pas sa nature, mais l'être de la personne c'est d'avoir-sa-nature.

Donc il y a une transposition, sans passage par la réflexion abstraite. Le progrès même en philosophie se réalise par ce genre de transpositions. Il y a dans nos concepts un fonds de créativité, une potentialité pour comprendre le monde, qui dépasse un certain contexte théorique.

Prenons un autre exemple. J'en parle aussi dans mon livre *Personen*⁴. La vérité d'une proposition est d'une certaine façon indépendante du contexte. Mais cela ne signifie pas qu'on puisse formuler des propositions sans aucune intention pratique. Or la vérité d'une phrase n'est pas définie par ce contexte. Vous pouvez prendre la phrase dans un autre contexte. Sinon la proposition n'est pas vraie. La vérité d'une proposition signifie une certaine indépendance du contexte. C'est ce que certains exégètes ne veulent pas comprendre. Si on parle du fait que le tombeau du Christ était vide ou que Notre Seigneur est né d'une Vierge et, qu'ils disent qu'il faut comprendre cela dans le contexte où c'est dit. Bien entendu; mais si on ne peut pas transposer une proposition dans un autre contexte, sans que la proposition perde pour autant sa vérité cela veut dire qu'elle n'a jamais été vraie. C'est la différence entre littérature et histoire. Dans la littérature une proposition doit rester exactement dans son contexte, sinon elle perd de sens. Tandis que si je vous raconte une histoire vraie,

⁴ R. SPAEMANN, *Personen: Versuch über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

elle est indépendante du contexte. C'est pourquoi notre vieux Chancelier Adenauer disait «Je ne dis jamais de mensonge parce que ma mémoire n'est pas assez bonne». Autrement dit je devrais toujours, pour dire du mensonge, me souvenir de ce que j'ai dit avant. Tandis que si je dis la vérité je n'ai pas besoin de m'en souvenir. Cela signifie que chaque proposition vraie est compatible avec toute autre proposition vraie.

Si par exemple quelqu'un est accusé d'un meurtre et qu'il se défend devant le tribunal pénal en disant: —Je ne suis pas le meurtrier car cet après-midi-là j'étais chez ma tante et nous avons bu du thé ensemble. Et quelques jours après on demande à la tante: —Est-ce que vous étiez avec votre neveu l'après-midi en question? Si elle répondait: —Ce n'est pas vrai car j'étais au cinéma. Ensuite si le juge demandait à l'accusé: —Comment ça se fait que vous avez affirmé que vous étiez avec votre tante? Et que le prévenu répondait: —Eh bien, il faut réaliser le contexte; j'ai dit ça comme alibi pour prouver que je ne suis pas le meurtrier alors que ma tante a raconté toute une autre histoire. En réalité l'alibi est détruit.

Il est licite de transposer non seulement des concepts mais aussi des propositions et même des théories d'un certain contexte, mais alors pour les intégrer dans un nouveau contexte. Sinon cela perd de sens. Des concepts purement abstraits, sans contexte, n'ont pas de sens.

Si un concept devient vraiment abstrait et perd son sens, il y a le danger qu'il se renverse immédiatement dans son contraire. C'est bien décrit par Hegel dans l'introduction à *La phénoménologie de l'esprit*. Ces quelques pages valent la peine d'être lues très attentivement. Il montre de manière excellente comment une notion se mue en son contraire si elle devient abstraite.

— *Concernant la notion de forme, par exemple, nous savons qu'elle renvoie à celle de matière. Dans quelle mesure on peut parler d'une forme pure? (Je pense naturellement à l'affirmation philosophique que l'on peut faire de l'immortalité de l'âme).*

Je pense qu'il n'y a pas de forme sans matière. On peut se demander quelle sorte de matière. Il me semble que c'est Saint Augustin qui dit que les anges ont aussi une matière. Quant à l'âme de l'homme, si elle continue d'exister, elle garde toujours une relation (ou une tendance) à une matière possible. Saint Thomas dit d'ailleurs que sans matière, c'est-à-dire sans extériorité, elle n'est pas une personne. C'est curieux. Je me demande comment il comprend le fait que nous nous adressions aux saints pour leur demander leur aide. C'est ce que Saint Thomas dit. Je ne sais pas s'il a raison. Ou alors s'il n'a pas raison, il faut dire que ces âmes ont une certaine matière spirituelle. Si on dit que les âmes des saints sont vraiment actives je ne peux pas comprendre comment cela serait possible sans une sorte de matière spirituelle. C'est ce que disent d'ailleurs les anthroposophes. Ils parlent de trois corps: le corps matériel, le corps astral et le corps éthérique. Je ne veux pas discuter de tout cela. Mais ce n'est peut-être pas tellement faux.

Vous avez bien raison. La notion de forme suppose la notion d'une matière. On ne peut pas dire que Dieu est pure forme. Dieu n'est pas forme. Les anges sont des formes. Mais Dieu est au dessus de cette différence de matière et forme. Donc ma

réponse c'est oui, la forme est toujours la forme d'une matière. C'est très intéressant et on n'y a pas encore suffisamment réfléchi. Il n'y a presque rien là-dessus. Si un jour vous faites un travail sur ce sujet ne manquez pas de me l'envoyer.

5. Le rôle des certitudes

— *Quel est, selon vous, le rôle que doivent jouer les certitudes personnelles dans la réflexion philosophique?*

Elles sont la source et elles font la cohésion de chaque réflexion philosophique. Vous avez bien dit au début que la philosophie, telle que vous la comprenez n'est pas une démarche simplement académique mais qu'elle a quelque chose à voir avec l'existence de l'homme. Chaque homme a des convictions. La différence se situe entre les hommes qui le savent et ceux qui le ne savent pas. A l'époque moderne les catholiques ont été souvent les seuls à le reconnaître. Alors qu'en réalité les autres ont eux aussi des convictions avec lesquelles ils vivent. Mais ils n'y réfléchissent pas. Ils ont un certain manque de réflexion à ce sujet.

Quelle est le rôle des certitudes? Eh bien sans certitudes, il n'y a pas de pensée. Mais est-ce que ces certitudes sont immuables? Je crois que par la réflexion philosophique il y a une transformation, un processus que subissent ces certitudes; elles ne restent pas telles quelles.

Par exemple, la certitude de l'autre, de l'existence de l'autre, je ne peux pas m'en passer. On ne peut pas être solipsiste en réalité. Autant que j'aime quelqu'un, parce que je ne peux pas aimer un fantôme. Donc la conviction que vous êtes maintenant ici est une certitude. Ce qui est curieux c'est que ces certitudes peuvent parfois tromper, mais cela ne change rien au fait que j'ai des certitudes. Le cardinal Newman raconte cette histoire... Avez-vous lu le livre *A Grammar of Assent?* C'est un excellent livre. C'est peut-être le meilleur livre sur la philosophie de la certitude que je connais. Il raconte cette histoire: imaginez-vous que je me promène un soir, j'aperçois quelqu'un et je pense qu'il s'agit d'un ami. Puis je me rapproche et je réalise que c'est un bout d'arbre. Et je continue de marcher. Mais chemin faisant, je me dis non c'est vraiment mon ami. Newman se demande: la première fois je crois que je me suis trompé, je pense que c'est un arbre. Puis je me suis trompé de penser de m'être trompé. Car maintenant j'ai la certitude que c'est mon ami. Est-ce que je dois pour autant douter de tout? Dois-je dire, je me suis deux fois trompé, et il faut donc tout remettre en question? Non c'est impossible, dit-il; je continue à avoir la certitude que c'est vraiment mon ami. Hegel dit à peu près la même chose dans son introduction à *La phénoménologie de l'esprit*.

Je peux vous raconter une autre histoire, plutôt personnelle. Pendant la guerre, j'avais un ami, nous avions 17 ans, il est entré dans l'armée. Il s'est ensuite rendu en Hongrie mais personne n'a plus jamais rien su de lui, il n'est jamais revenu. Durant des années, j'ai rêvé qu'il était revenu. La dernière fois c'était il y a deux ans: j'ai rêvé de nouveau qu'il était revenu. Puis dans mon rêve, je me souvenais que j'avais déjà rêvé plusieurs fois qu'il était revenu. Et je disais à mon ami: tu sais, j'ai déjà

cent fois rêvé que tu étais revenu, et maintenant tu es vraiment là. J'étais vraiment sûr qu'il était là. Puis je me suis réveillé et j'ai réalisé qu'il s'agissait de nouveau d'un rêve. On peut, durant un rêve, être sûr de manière réflexive que ce n'est pas un rêve. Et c'est quand même un rêve. Mais en ce moment-là, en parlant avec lui je n'avais absolument aucun doute sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'un rêve.

La certitude ne souffre pas du fait qu'elle m'a trompé beaucoup de fois. Je pense que c'est une constante anthropologique, sans cela nous ne pouvons pas vivre. Mais il y a une transformation de la certitude. Il y a un approfondissement. Je peux par exemple réfléchir à ce que veut le mot "réalité".

Quant à l'existence de Dieu, par exemple, je crois que notre notion de Dieu peut se développer de telle façon qu'elle peut passer par des phases qui sont presque une sorte d'athéisme. Parce qu'on perd une certaine notion limitée de Dieu. Il y a une croissance qui passe par des étapes où la certitude devient fragile. Mais seulement pour se stabiliser à la fin.

La philosophie doit rendre réflexives les certitudes et non pas les détruire, car derrière la certitude il n'y a rien. Une réflexion qui veut aller au delà de la certitude ne mène à rien. Mais la philosophie peut montrer pourquoi il en est ainsi et elle peut l'expliquer par une théorie de la finitude. En tant qu'êtres finis nous ne pouvons pas revenir en-deçà de nous mêmes, nous ne pouvons pas devenir notre propre source. Nous pouvons comprendre pourquoi une certitude finie est le présupposé de toute notre pensée et cela peut encore être pensé. Ce n'est pourtant pas une destruction de la certitude mais son affirmation.

6. L'être comme *Selbstsein*

— *Il me semble que dans votre pensée, si j'ai bien compris, l'idée de l'être comme Selbstsein est une notion importante, je dirais même centrale. Or on sait que depuis Heidegger, depuis qu'il a parlé de l'oubli de l'être, il y a un certain nombre d'auteurs qui parlent de l'être comme un au-delà de toute objectivité. Vous citez vous-même E. Lévinas et il y a moyen d'en citer d'autres. Je voudrais savoir ce qui vous différencie de ces autres auteurs.*

Lévinas parle d'un au-delà de l'être, et moi je dirais qu'il n'y a pas un au-delà de l'être mais un au-delà de l'objectivité, comme vous le dites. Parce que l'être c'est l'au-delà. L'être c'est toujours l'au-delà de la pensée. Tout ce que je vois dans l'autre, toutes mes notions de l'autre ce n'est pas l'autre lui-même. En d'autres termes il est vraiment au delà de tout ce que je comprends. Donc l'être comme *Selbstsein* veut dire le *Selbstsein* qui n'est jamais épuisé par l'extériorité. Lévinas va dans la même direction, mais je crois qu'il n'a pas bien compris la notion de l'être. Par exemple il n'a pas bien compris la notion de l'être de Saint Thomas. Parce que l'être c'est l'au-delà; il n'y a pas un au-delà de l'être. Ou prenez Michel Henry, pour qui l'essence de Dieu c'est la vie et non pas l'être. Mais la vie pour Aristote et pour Saint Thomas est le paradigme par excellence de l'être.

Quant à Heidegger, il a compris lui-même après que dans *Sein und Zeit* il y a une

certaine contradiction. Il voulait y donner une phénoménologie de l'être, et c'est impossible, car l'être n'est pas un phénomène. Et cela Heidegger l'a compris lui-même; il a compris que *Sein und Zeit* est encore une sorte de philosophie transcendante qui suppose un sujet pour lequel il y a des phénomènes. Dans *Sein und Zeit* Heidegger tentait d'expliquer l'être en décrivant l'être de l'homme comme l'être qui pose la question de l'être. Donc il fait une phénoménologie de la question de l'être mais ce n'est pas une phénoménologie de l'être, c'est une phénoménologie des notions humaines. C'est ce qu'il a compris lui-même après, et il a laissé tomber *Sein und Zeit*. Je ne veux pas discuter de ce qu'il a fait après, c'est toute une autre question; on peut même se demander si c'est encore de la philosophie ce qu'il fait après.

Max Scheler pensait que l'expérience de l'être est l'expérience de la résistance des choses. Je ne pense pas qu'il a raison. Parce que la résistance est encore une expérience qui est subjective. Je fais l'expérience de la résistance même pendant le rêve. En effet, durant le rêve les choses offrent une résistance, quand bien même elles ne sont pas réelles. Je crois qu'il n'y a que l'amour qui touche l'être comme être. Parce que l'amour est impossible sans la réalité de ce que j'aime. L'amour est une sorte de transcendance. Je ne peux aimer que le réel. Le vrai amour vise vraiment l'autre comme autre, et non pas comme mon idée de lui. Même si je ne tire aucun profit de lui, même si je ne le revois plus jamais dans ma vie. Je veux qu'il soit heureux. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que l'amour n'a de sens que si l'autre existe vraiment. L'amour c'est la plus nette expression de la transcendance vers l'être, or il y a des formes plus modestes: le respect et la justice. Justice veut dire que l'autre me limite car il a des droits. Le respect des droits c'est une forme de l'expérience de l'autre. A mon avis, on ne peut parler de l'être que dans des contextes pratiques. Dans la pure théorie, je ne vois pas comment on peut parler de l'être comme *Selbstsein*, car la théorie reste dans la limite de l'objectivité.

— *Une précision: une fois que l'être se dévoile à nous comme Selbstsein, comment pouvons nous transmettre cela à d'autres si ce n'est en faisant de lui une notion?*

C'est en renvoyant à une expérience analogue à la mienne que je peux contribuer à faire découvrir l'être à mon interlocuteur. Je ne peux pas l'expliquer si l'autre n'a pas fait une telle expérience. Mais normalement il l'a faite. Chaque homme fait déjà cette expérience comme enfant. Surtout comme enfant, peut-être. Après ce sont les parents qui parfois détruisent les expériences des enfants. Les enfants sont très sensibles en ce qui concerne la justice.

On ne peut pas par une notion expliquer à l'autre ce que cela veut dire être, car on ne peut lui montrer aucun phénomène. Mais on peut lui dire: souviens-toi de ce qui s'est passé dans telle ou telle situation. Prenez l'exemple de mon rêve où j'avais eu l'idée expresse que l'autre existe vraiment, que c'est vraiment mon ami qui est revenu. Je me suis trompé. C'est très curieux; qu'est-ce que c'est que de dire qu'on s'est trompé dans un rêve? Par exemple, si dans mon rêve j'ai vu une maison qui était bleue et qui avait quatre fenêtres. Si quelqu'un disait: tu t'es trompé cette maison était jaune, et elle avait deux fenêtres; je lui dirai: est-ce que c'était mon rêve ou le tien? Je ne peux pas me tromper en ce qui concerne les couleurs ou la quantité des

choses dans mon rêve; elles étaient comme elles étaient. On ne peut pas faire des erreurs dans un rêve. A l'exception d'une faute: si je dis que tout cela était réel; je me trompe car ce n'est pas vrai. Si je rêve qu'une chose est bleue, elle est bleue. Si je rêve qu'elle est réelle, elle n'est pourtant pas réelle.

Par le mot être je veux exprimer l'au delà de tout ce que je peux penser et de ce que je peux dire, je veux dire que c'est hors de ma pensée. Donc la seule chose sur laquelle je peux me tromper dans mon rêve c'est l'existence des choses et non pas la résistance des choses comme Max Scheler l'a dit. Je peux rêver la résistance des choses sans me tromper, car les choses dans le rêve sont comme elles sont sauf qu'elles n'ont pas d'existence.

Or tout cela je peux l'expliquer. Je peux expliquer les limites de la notion par des explications, des paraphrases. L'idée de l'être c'est comme l'idée du bien chez Platon. Platon dit qu'on ne peut pas expliquer le bien d'une façon objective; mais on peut en parler et, soudain, elle devient claire comme une lumière. Il en va de même de l'idée de l'être, il me semble. On ne peut pas la définir, mais on peut en parler et, à un moment donné, on l'a comprise. C'est un problème pratique.

7. La fin de l'époque moderne

— *Quels sont les philosophes à qui vous êtes le plus redevable?*

Platon, Saint Thomas, Kant, Hegel, Frege... Au fond tous les grands philosophes, je suis redevable à tous. Fichte même. Mais c'est surtout le dernier Fichte celui de 1812. Ensuite il y a Whitehead, qui est peut-être le seul philosophe au XX^e siècle qui a compris le problème de l'intériorité-extériorité. Notamment dans son livre *Process and Reality*. Il faut étudier ce livre. C'est vraiment un grand livre. Il faut du temps pour le lire car il n'est pas facile. Mais ça vaut la peine. J'ai une fois donné un cours à Munich sur *Process and Reality* et j'en ai beaucoup profité moi-même.

— *C'est depuis près d'un demi-siècle que l'on parle de la fin de l'époque moderne. Romano Guardini le fait dans un essai qui porte ce titre. Vous dites vous-même formellement la même chose, notamment dans Zur Kritik der politischen Utopie et dans votre contribution au volume Moderne oder Postmoderne? En rapport avec ce diagnostic, vous affirmez que The Abolition of Man de C.S. Lewis est une expression littérairement réussie de la situation d'un monde moderne dont les contradictions internes ont fini par apparaître au grand jour et de manière dramatique. Pensez-vous qu'il y a une œuvre littéraire du même genre pour la situation actuelle?*

Au fond, dans la littérature, on avait déjà compris ce qui se passait, dès le début du siècle. Il y a l'*Ulysses* de James Joyce; il y a *Der Mann ohne Eigenschaften*, "L'homme sans qualités" de Robert Musil qui sont des œuvres de valeur symptomatique. Ce ne sont pas des livres qui vous disent comment surmonter la situation mais ils vous permettent de la comprendre. Ou Ernst Jünger, un écrivain qui vient de mourir à l'âge de 102 ans et qui a toujours été une espèce de baromètre de la sensibilité des temps. Lors de la Première Guerre mondiale, il a donné peut-être la meilleure description de ce qui se passe dans une guerre. Il était lui-même soldat, et il a été

hautement décoré. André Gide disait que le livre de Jünger était le meilleur livre sur la Première Guerre mondiale. Il était alors tout jeune. Ensuite il a écrit le livre *Der Arbeiter*, “Le travailleur”, en 1932. C’est un livre qui offre une espèce d’apothéose de la dépersonnalisation de l’homme, comme pur fonctionnaire d’une grande machine. Mais la façon dont il a décrit cette situation est révélatrice. Vous comprenez beaucoup de choses quand vous lisez ce livre. On l’a accusé en disant qu’il décrit l’apothéose du totalitarisme. D’une certaine façon c’est vrai. Mais quand Hitler est venu, il n’a jamais voulu rien savoir avec les nazis. Tandis que Heidegger a collaboré pendant plusieurs années. Jünger jamais. En Allemagne on l’a beaucoup attaqué après la guerre, parce qu’il décrit la guerre sans évaluation. Il ne critique pas la guerre, il ne fait pas l’apothéose de la guerre. Il fait tout simplement une description très brutale de ce qui se passe. Beaucoup de gens ne sont pas capables de lire ce genre de livres parce qu’ils s’attendent à ce que l’auteur prenne position pour ou contre. Je n’attends pas de la littérature qu’elle juge mais plutôt qu’elle montre. D’ailleurs, un an avant sa mort Jünger s’est converti au catholicisme.

8. À propos du style et de la notion de possibilité

— *Vous terminez votre livre Personnen en parlant de dauphins avec une expression qui semble être un défi ou peut-être une blague. Qu’en est-il au juste? Pourriez-vous dire quelque chose à propos de votre propre style?*

Je dis que “personne” n’est synonyme d’aucune notion spécifique. Je ne voulais pas parler des anges. Et je ne suis même pas sûr que les anges sont des personnes. Je crois que oui. Mais dans la Sainte Écriture, ce n’est pas toujours clair. Laissons ça. Je voulais dire qu’il se peut que d’autres êtres naturels soient des personnes, par exemple sur d’autres planètes, comme cela est décrit par C.S. Lewis dans *Peralandra*. On raconte parfois des récits sur des dauphins qui ont sauvé des hommes ou à propos de leurs jeux. Personnellement je ne crois que ce sont des personnes. Je ne crois pas que tout ce qu’on raconte soit suffisant. Mais je dis que s’il y a chez eux des qualités par lesquelles on reconnaît les personnes, on devrait cesser de tuer les dauphins.

Qu’entendez-vous par défi?

— *Je veux dire qu’on a l’impression que vous mettez ceux qui tiendraient les dauphins pour des personnes au défi de vous prouver qu’ils ont la caractéristique d’avoir-leur-nature, auquel cas vous seriez prêt à admettre qu’ils le sont effectivement.*

C’est ça que je veux dire. Je n’ai pas de jugement là-dessus, mais un préjugé. Je n’y crois pas mais je suis ouvert. Si on me le prouve, j’accepte. Je dirais même que si le fait est probable, il faut cesser de tuer les dauphins.

À propos du style: c’est vous qui devez en juger. On dit que le style c’est l’homme. On ne peut pas se caractériser soi-même, je crois... J’essaie premièrement de parler aussi clairement que possible; sinon je ne me comprends pas moi-même. Ensuite j’essaie de supprimer des adjectifs superflus, qui viennent souligner quelque

chose qui est déjà évident. Par exemple je déteste le style de Dietrich von Hildebrand qui souligne toujours. Je n'aime pas ça. Je préfère écrire d'une manière sobre.

— *Lorsque j'ai posé la question à propos des concepts abstraits je pensais aussi à ce que vous dites concernant la notion de possibilité; je voulais qu'on en arrive là.*

Il y a en Logique une manière de parler du possible qui est au fond incompréhensible parce que le contexte de cette notion est devenu invisible. Cela commence avec Leibniz. Si Leibniz dit que les essences éternelles sont des possibilités éternelles, cela suppose qu'il y a une volonté créatrice de Dieu. Sinon ce ne sont pas des possibilités. Chez Aristote, la *dynamis* c'est toujours la *dynamis* de quelqu'un. C'est pourquoi il dit que *actus est prior possibilitate*. Tandis que pour Leibniz la possibilité précède l'actualité. Or Leibniz suppose encore Dieu. Mais en Logique moderne on parle de possibilité pure, sans un sujet dont elle est une possibilité. Dans ce cas, la notion de possibilité devient vraiment abstraite et perd sa compréhensibilité.

— *Dans De Potentia⁵ Saint Thomas parle de la priorité de l'acte; et à qui y opposerait la priorité de l'essence d'une chose en tant que Dieu en conçoit l'idée il répond en distinguant l'essentia creatrix de l'essentia creata. L'idée de la chose dans l'esprit de Dieu n'est pas creata mais creatrix.*

Justement. Et c'est fort intéressant. La réalité qui est à l'origine de la notion de possibilité chez Aristote c'est le mouvement. On ne peut pas définir le mouvement sans la notion de possibilité. Toutes les tentatives modernes de rendre le mouvement calculable, d'en faire un objet des mathématiques, c'est-à-dire le calcul différentiel de Newton et Leibniz notamment supprime le mouvement pour le remplacer par des étapes statiques si minimes qu'on peut les négliger. Mais le mouvement en tant que tel disparaît.

Aristote définissait le mouvement comme l'«actualité du possible en tant que tel», *energeia tou dynameiontos he toioutou...* Pour Aristote c'était la manière de résoudre le problème des Éléates, parce que pour eux le mouvement était impossible. Et c'est la seule solution. Sans la notion de possibilité il est impossible de comprendre le mouvement.

— *Merci.*

De rien. Je suis heureux de voir qu'on n'écrit pas pour rien.

⁵ *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17.