

4. 1. - LE PHENOMENE HUMAIN

III - L'existence

4. 1. 17.

Pour saisir le concept d'existence, posons la question suivante : est-ce que tout ce qui existe ? Cela revient à demander notamment quel est le statut des idées générales. Est-ce que le temps existe ? Il n'est pourtant rien de palpable, de saisissable en soi. Est-ce qu'un lieu existe en tant que tel ? Et le vide ? De ces êtres abstraits, les Stoïciens faisaient des "incorporels" : des êtres doués d'une moindre existence que les corps de la nature mais des êtres quand même¹.

Les idées ont une existence très réelle, dit Malebranche (De la recherche de la vérité, 1674, III, II^o partie, chap. F). Mais les idées fausses ? Les idées impossibles ? On peut tirer d'elles des propositions sensées ("une montagne d'or est dure") et même vraies ("un carré rond n'existe pas"). De l'étant (sein), de ce qui existe, il faut ainsi distinguer une certaine manière d'être, un "être tel" (Sosein), pose Alexis Meinong (Théorie de l'objet, 1904³). En d'autres termes, toute représentation qui représente quelque chose a bien un objet (Gegenstand), affirme Meinong, que ce quelque chose existe ou non. Car ce quelque chose a des propriétés qui le distinguent. Une montagne d'or est justement en or. Elle possède de l'étendue, etc. Nous dirons qu'un cercle carré ne peut exister. Il fait ainsi l'objet d'un jugement. Une représentation peut donc bien manquer d'un véritable sujet existant en tant que chose, elle n'en possède pas moins un objet. Et dans nos processus de connaissance, le non-être est tout aussi valable que l'être, dit Meinong. La totalité de ce qui existe, de ce qui possède une réalité effective (Wirklichkeit), est très restreinte par rapport à la totalité des objets de connaissance – par rapport à ce qui a non pas existence mais subsistance (Bestand), comme les êtres mathématiques, ou par rapport à ce qui est simplement donné à l'esprit, à l'instar des objets impossibles, comme le cercle carré.

¹ Voir V. Goldschmidt *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 13 et sq.

² *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.

³ trad. fr. Paris, Vrin, 1999.

On trouve des idées semblables chez Bertrand Russell : il faut réserver le terme d'existence à ce qui est dans l'espace et le temps, dit-il. Les idées générales, les universaux (voir 2. 1. 21.), ainsi, n'existent pas. Mais ils subsistent incontestablement et ne sont pas seulement de nature mentale car ils sont, qu'un esprit les pense effectivement ou non (Problèmes de philosophie, 1912⁴). « Cerbère » se rapporte à un acte de pensée, souligne Edmund Husserl. Il appartient donc bien au vécu. Il n'a pas d'existence mais il est donné (Idées directrice pour une phénoménologie, 1913, § 22⁵).

Gilbert Ryle, toutefois, met en garde contre l'emploi trop large du terme "existence". C'est parce qu'on les pense semblables, c'est-à-dire existant tous les deux, qu'on oppose notamment le corps et l'esprit ; parce qu'on en fait deux réalités également existantes, qu'il est impossible de penser semblables. Mieux vaudrait ainsi distinguer différents sens du terme "existence". L'université d'Oxford n'existe pas comme existent ses différents bâtiments. Elle n'est pas comme un bâtiment parmi eux, comparable à eux (La notion d'esprit, 1949⁶).

Un tel débat est plusieurs fois intervenu dans l'histoire de la philosophie⁷. Un certain Frédégise (mort en 834), dans une lettre De Nihilo et Tenebris, soutenait que tout nom défini signifie quelque chose et que « rien », ainsi, désigne une chose existante⁸. Contre une telle conclusion, Willard O. Quine argumente comme Ryle (Méthodes de logique, 1972, p. 226 et sq.⁹). Le mot "Cerbère" ne nomme rien de réel. Dira-t-on qu'il existe au moins comme idée dans l'esprit et représente bien ainsi un objet ? Ce serait confondre une chose et une autre. Nous avons bien l'idée de Cerbère. Cela n'implique pas qu'il existe quelque chose comme Cerbère. La signification d'un mot n'est pas identifiable à une chose nommée. Les expressions "étoile du soir" et "étoile du matin" nomment la même planète mais leur sens respectif ne permet pas de le savoir. Les significations ne

⁴ trad. fr. Paris, Payot, 1989.

⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950. Voir également, sur Meinong, F. Brentano *Psychologie du point de vue empirique*, 1874. *Remarques complémentaires*, 1911, § IX.

⁶ trad. fr. Paris, Payot, 2005.

⁷ Voir A. de Libéra *Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong* in (collectif) *Lectionum varietates. Hommage à P. Vignaux*, Paris, Vrin, 1991. J-P. Doyle "Another God, Chimerae, Goat-Staggs and Man-Lions: a seventeenth-century debate about impossible objects" *Review of Metaphysics* vol. 48 n° 4, 1995, pp. 771-808. Ainsi que sur K. Twardowski, J. *English Husserl-Twardowski. Sur les objets intentionnels*, Paris, Vrin, 1995.

⁸ Voir C. Panaccio *Les mots, les concepts et les choses*, Paris, Vrin, 1992.

sont pas des entités. Elles ne désignent pas des objets. Et il est erroné de croire que "Cerbère" doit nommer quelque chose pour avoir une signification. Dire quelque chose de sensé n'implique pas qu'il y ait des choses dont on parle, même si l'on distingue leur être de l'existence. Que $2 + 2$ fassent infailliblement 4 ne suppose pas qu'une telle vérité soit, c'est-à-dire existe sous quelque forme, de quelque façon (mais Meinong ne le soutenait pas).

C'est là un constat d'une grande importance, que Quine, malheureusement, n'exploite guère en ce sens et qui indique que pour être vraie ou fausse, la pensée n'a pas à être jugée au vu de ce qui est au delà d'elle – sauf, bien évidemment, pour toute proposition portant sur l'existence réelle d'êtres particuliers. Quoi qu'il en soit, de Meinong à Quine, le concept d'existence est nettement distingué : l'existence n'est pas incluse dans la pensée mais est plutôt comme un donné brut, autre, qui marque les limites de celle-ci. Tel est proprement son sens moderne.

*

Pour Platon, aucune chose concrète n'était pleinement car la qualité, l'essence fait l'être et non l'existence ici et maintenant. La réalité des êtres est, au delà d'eux hic et nunc, dans l'essence dont ils reçoivent les qualités.

A partir de Kant, la pensée moderne a totalement renversé ce point de vue, renvoyant toute vérité à une situation d'existence. De manière vague, cela conduisit à faire prévaloir le concret sur l'abstrait, l'individuel sur l'universel, etc. De nos jours, ce sont là autant de lieux communs. En un sens plus philosophique, cela conduisit à voir dans notre existence l'appel à une responsabilité individuelle portant sur la totalité de l'être. Car, fonction de notre situation existentielle, toute vérité dépend de nous. Le monde est entre nos mains. Il n'y a rien en soi ou cela, comme l'enseigne Kant, est insaisissable. Tout est affaire de conscience – en quoi la phénoménologie husserlienne (voir 1. 6. II.) apporta à l'existentialisme sa méthode.

L'étoile se dit : je tremble au bout d'un fil. Si nul ne pense à moi, je cesse d'exister, écrit Jules Supervielle. Quand nul ne la regarde, la mer n'est plus la

⁹ trad. fr. Paris, A. Colin, 1984.

mer. Elle est ce que nous sommes lorsque nul ne nous voit...¹⁰ Sans notre volonté de le penser, le monde s'abîme, dira Jean-Paul Sartre. Il est menacé par l'engloutissement hors de l'humain. Il se dissout, devient une atroce et innommable présence de non-signification.

Sartre a voulu aller au bout de cette idée que toute vérité renvoie à une existence. Cela ne fut pas sans d'importantes difficultés, qui amènent à sérieusement douter du bien-fondé d'une philosophie de l'existence. Notre présentation ainsi, prévenons-en, ne pourra manquer d'être critique à certains moments.

Nous envisagerons successivement : A) Le concept d'existence ; B) Les philosophies de l'existence ; C) Critique de l'existence & D) Heidegger et l'humanisme.

¹⁰ Cité in C. Roy J. Supervielle, Paris, Seghers, 1949 & 1970, pp. 33-34.

A) Le concept d'existence

4. 1. 18.

L'existence fit l'objet d'une conceptualisation tardive.

Exister, c'est être de fait, c'est être "là" et l'existence désigne le fait d'exister, c'est-à-dire d'être effectivement, actuellement. Une telle spécification fut tardive. Dans sa *Métaphysique* (1610, Livre II, chap. III¹¹), Scipion Duplex souligne encore que cette *existentia* latine, qui désigne "le simple et nu être des choses", est très difficile à rendre en français et correspond au fait que l'on peut percevoir que certaines choses sont, sans cerner leur nature. En fait, ce sens ne semble pas avoir été inclus dans le substantif latin "existence" (*existentia*) qui apparut au Moyen Age.

Historien minutieux de la notion d'existence, Etienne Gilson indique que celle-ci apparut d'abord pour désigner le mode d'être des êtres qui reçoivent leur être d'un autre être (*L'être et l'essence*, 1948¹²). L'existence caractérisait en d'autres termes le mode d'être des créatures tirant leur être de Dieu (*existere* en latin a particulièrement le sens de se montrer, de sortir, d'être issu de). Tandis que Dieu lui-même, selon cette conception, n'existait pas - à partir de quoi aurait-il pu recevoir son existence ? Dieu est. Les créatures existent. L'existence ne s'applique qu'à ce qui est soumis au devenir. Pour Henri de Gand, ce n'est donc que par analogie que Dieu et ses créatures ont une communauté d'être. Les créatures ne participent à l'étant qu'à proportion de leur perfection. Ce point de vue sera disputé par Jean Duns Scot, posant l'univocité de l'étant entre Dieu et ses créatures (*Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*¹³).

Ce qui précipita cette conception de l'existence, explique E. Gilson, fut d'avoir à penser - du point de vue chrétien - une Création du monde par Dieu ; pensée tout à fait étrangère aux Grecs (voir 1. 11.). Le dogme de la Création amena ainsi certains théologiens à penser une distinction entre essence et existence et l'existence correspondit donc d'abord au mode d'être d'une créature dont l'être est frappé de contingence au sens où il n'a pas sa raison d'être en lui-même, puisque aussi bien il aurait pu ne pas être. Une distinction difficile à rendre en français, où le verbe être s'emploie indifféremment pour dire ce qu'est une chose (son essence) et le fait qu'elle est (son existence) - être en français désigne à la fois l'*ens* et son

¹¹ Paris, Corpus Fayard, 1992.

¹² Paris, Vrin, 1981.

¹³ Extraits de l'*Ordinatio* I, 3 & I, 8 et de la *Collatio* 24, trad. fr. Paris, PUF, 1988.

actualisation par l'esse. Mais distinction que marque explicitement la philosophie de Leibniz par exemple.

Distinction de l'essence et de l'existence.

Dieu est la première raison des choses, écrit Leibniz, car celles-ci sont contingentes, n'ayant rien en elles qui puisse rendre leur existence nécessaire. Leur *essence*, ce qu'elles sont, n'est qu'une pure possibilité qui, d'elle-même, n'a rien qui pousse les choses à exister. Il importe donc de rendre compte de la raison de l'existence du monde par l'idée d'une Substance portant avec elle, à la différence des créatures, la raison de sa propre existence et qui est donc nécessaire et par là éternelle (*Essais de Théodicée*, 1710, I, §7¹⁴).

Spinoza ne dit pas autre chose : de l'idée d'homme, on ne saurait déduire le nombre des hommes. Cela n'est pas contingence mais souligne plutôt la nécessité d'un concept supérieur (*Ethique*, 1677, I, prop. VIII, scolie II¹⁵).

Leibniz en déduit que la cause du monde est nécessairement intelligente car si les existences sont contingentes, cela signifie que bien d'autres mondes étaient possibles où elles n'auraient pas existé de manière identique ou n'auraient pas existé du tout. Il fallait donc choisir un seul parmi tous ces mondes et le faire exister.

*

Thomas d'Aquin.

Selon E. Gilson, c'est Thomas d'Aquin qui, le premier, aura nettement marqué la distinction entre l'essence et l'existence (*op. cit.*, chap. III) - distinction, note Gilson, que Thomas reprend d'Avicenne et que critiquera John Duns Scot, pour lequel tout état d'être possède son type d'existence propre.

Même dans les pures idées, souligne Thomas, l'acte d'être n'est jamais la même chose que ce qui est. C'est autre chose être pensé et être une pensée (*Somme contre les Gentils*, entre 1255-1264, II, LII¹⁶). Dès lors, rien n'est par ce qu'il est et tout doit recevoir son être. A chaque chose créée, l'acte d'être vient d'un autre. Chaque chose, ainsi, est *causée* en ce qu'elle

¹⁴ Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

¹⁵ *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.

¹⁶ trad. fr. en 4 volumes, Paris, Lethielleux, 1951-1961.

est. *Exister, c'est avoir été créé.* Dieu seul est son propre acte d'être, lequel n'est pas autre chose que sa substance : Dieu est celui qui est, selon la fameuse formule de l'*Exode* (3, 14).

Si le monde, selon le dogme de la Création, n'a pas toujours existé, au sens où il ne tire pas de lui-même sa propre nécessité, c'est que le monde fut choisi et l'existence des créatures n'est pas la simple actualisation de leur essence portée au maximum de son actualité propre. Pour Thomas, *l'acte d'exister, poussée victorieuse qui triomphe du néant jusque dans la plus humble des choses, est comme un don dans les créatures*¹⁷. Que nous existions ne dépendait pas de nous. Notre existence nous échappe. Elle est notre finitude même.

Dieu seul *existe* par nature dira-t-on à présent avec Thomas, quoique nous ne saisissons pas directement cette nature. L'être de Dieu nous est inconnu, comme son essence. Nous ne l'atteignons que par ses effets : il se dévoile comme cause des créatures (*Somme théologique*, 1266-1274, I, Question 3, article 4¹⁸). Dieu est saisi dans le miracle de l'existence. Dans une conversion du regard qui nous fait découvrir la plus humble chose comme une donation, une création. Notons de plus qu'une telle distinction n'a de sens que si l'on considère l'ensemble des choses - car que telle chose précisément est, elle le tire d'autres choses et ainsi de suite. Mais pourquoi *toutes* ces choses sont elles et non pas d'autres ou rien ? Cette question, qui est proprement celle de la Création, permet de souligner la contingence des êtres et met dès lors en perspective leur existence comme un fait brut.

Retenons ainsi que l'existence d'une chose peut s'appréhender distinctement de son essence dans la mesure où de ce que telle chose est et est telle chose, il ne semble pas possible de déduire le fait qu'elle est. A partir de là, on peut concevoir une distinction radicale entre essence et existence, allant jusqu'à dire que l'existence entre si peu dans le concept d'un être qu'il est indifférent que celui-ci soit ou non eu égard à son concept. Cette conception ne sera clairement formulée que par Kant, dans sa critique de l'argument ontologique.

L'argument ontologique

Ce que soutient l'argument : on ne peut penser Dieu sans savoir qu'il existe.

L'argument ou preuve "métaphysique" de l'existence de Dieu - preuve que Kant baptisera d'un nom qui lui est resté de "preuve ontologique" - l'argument ontologique a été formulé pour la

¹⁷ Voir J. Maritain « L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin » *Mediaeval Studies* vol. III, 1941, pp. 174-184.

¹⁸ trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1981-1984.

première fois par saint Anselme dans son *Proslogion* ou "Allocution" (1078¹⁹). Il revient à affirmer que, si l'on sait ce que l'on dit, *en pensant Dieu on sait qu'il existe*.

Certes, écrit Anselme, la foi nous donne l'idée de Dieu avec certitude mais l'insensé ne peut-il toujours penser pouvoir prononcer dans son cœur que Dieu n'est pas ? Pour contrer une telle négation toujours possible, la foi aurait besoin d'un éclaircissement (le titre premier du *Proslogion* était *Fides quarens intellectum*, la foi cherchant l'intellect). Or il apparut à Anselme - comme une idée obsédante qui lui fit perdre le sommeil - qu'il est tout à fait insensé de prononcer une telle parole niant l'existence de Dieu, car de ce que nous avons simplement l'idée de Dieu il est évident qu'il existe.

La foi nous désigne Dieu, en effet, comme un être infini. Or, si l'on sait ce que l'on dit, *il est impossible de penser un être infini sans penser qu'il existe*. L'idée de Dieu, en d'autres termes, est celle d'un être tel que rien ne peut être pensé de plus grand. Or ce qui n'a pas de plus grand ne peut être seulement en pensée car sinon nous pourrions concevoir un autre être semblable qui, possédant de plus une réalité effective, serait encore plus grand. Ce qui a tout, en d'autres termes, ne peut manquer d'avoir l'existence. De sorte qu'on pourrait retourner l'argument : le simple fait que nous ayons l'idée de Dieu est un effet de ce qu'il existe. Dieu a l'être de la manière la plus véritable. Il est l'être. Dieu n'a pas d'attribut. En lui, essence et existence ne se distinguent pas. Il est la vie dont il vit, la sagesse qui l'anime, la bonté dont il est bon.

Avec son argument, Anselme ouvrit un débat qui traversera l'histoire de la philosophie. Jusqu'à Hegel, la plupart des philosophes devront se prononcer quant à la valeur de l'argument : est-il légitime de dire que l'existence peut se déduire d'une idée et que la pensée peut connaître de certitude qu'une chose existe telle qu'elle la pense parce qu'elle la pense ? Au Moyen Age, saint Bonaventure et Henri de Gand seront favorables à l'argument. Albert le Grand, Duns Scot, Ockham, Gerson et Thomas d'Aquin ne l'accepteront pas sans réserves ou pas du tout.

*

La critique la plus immédiate que recevra Anselme viendra de Gaunilon, moine à Marmoutier (*Ce qu'on répondrait à la place de l'insensé*²⁰). Cette critique consiste à dire que le plus grand échappe par nature à l'intellect, à la représentation. Il est de fait si lointain que je peux bien penser qu'il n'est pas. Pour que je reçoive clairement l'idée de ce plus grand si inconcevable, il faudrait d'abord, pour m'aider, me faire en quelque sorte toucher sa réalité - et non l'inverse !

Dans sa *Réponse*, Anselme affirme que cette inconcevabilité du plus grand ne saurait infirmer l'argument, au contraire, puisque le plus grand est non pas ce qu'on peut penser plus grand que tout - ce qui dépasse notre imagination - mais tel qu'on ne puisse penser plus grand, même si on ne saurait autrement le cerner. Face à Dieu, la pensée ne se tourne pas vers un objet saisissable mais vers sa limite, vers ce qui est au delà de tout ce qui est et le supporte, de sorte que *l'argument*

¹⁹ trad. fr. Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

²⁰ Texte inclus dans l'édition du *Proslogion* citée.

pourrait être exprimé ainsi : comment moi qui existe pourrais-je concevoir quelque chose de plus grand que moi qui n'existe pas ? Comment pourrais-je penser que rien de plus grand que moi n'existe ? L'important n'est pas que je parvienne ou non à cerner ce que je conçois mais que je ne puisse éviter de le concevoir, ce qui m'assure suffisamment qu'il existe.

Qui pense l'absolu pense du nécessaire car tout ce qui pourrait ne pas être ne peut être ce qu'il pense, ne peut être absolu. L'argument ontologique ne tend pas à prouver la réalité d'un être conçu d'abord comme possible mais découvre *immédiatement* la réalité d'un être nécessaire. Un être dont, par définition, l'existence est assimilable à l'essence et ne la suit pas comme si sa possibilité pouvait être antérieure à sa réalité²¹.

Ce n'est donc pas à bon droit que l'on a pu souligner que l'argument n'invite pas l'intelligence à penser quelque chose qui lui serait supérieur mais renvoie à un Autre de la pensée²². Car l'argument repose sur une notion relative de grandeur par rapport à celui qui pense Dieu. Mais il est vrai qu'il n'apporte aucun concept de Dieu et, de ce point de vue, Gaunilon a raison de remarquer qu'il ne rend pas Dieu plus compréhensible.

Thomas d'Aquin lui reprochait de ne pas être une démonstration. Il n'est pas un raisonnement en effet mais une sorte de vision rationnelle. Une illumination plus qu'une raison mais l'une des plus belles idées qu'on eut jamais sans doute ; presque divine, a-t-on dit, en ce qu'elle traduit directement les caractères que l'on ne peut manquer de prêter à Dieu : l'unicité et l'autosuffisance²³.

C'est une preuve qui ne démontre pas tant qu'elle ne cherche à faire saisir directement Dieu. Il ne convient donc pas seulement de concevoir un être, cause de soi, dont l'essence, comme l'exprime Spinoza dans les premières lignes de son *Ethique*, dont l'essence enveloppe l'existence c'est-à-dire dont la nature ne peut être conçue qu'existante (1677, I, définition 1²⁴). Pour réconcilier foi et intellect, Anselme a véritablement voulu trouver une sorte de saisie *directe* de Dieu dans l'intellect qui en soit la meilleure preuve. Dans l'argument, la foi n'a besoin que d'elle-même pour être probante²⁵. De ce qu'elle discerne l'absolu, elle acquiert la certitude qu'il ne peut qu'être.

Au total, l'argument n'a rien d'une déduction et il est donc difficile de vouloir lui donner la rigueur d'un syllogisme, comme le fera Descartes.

*

Descartes et Leibniz.

²¹ Voir J. Moreau *Pour ou contre l'insensé ? Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967.

²² Voir A. Koyré *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, 1923, rééd. Paris, Vrin, 1984.

²³ Voir J. Vuillemin *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

²⁴ *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.

²⁵ Voir E. Gilson *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, 1934.

Comme Kant plus tard, René Descartes n'a probablement jamais lu celui dont il reprend l'argument dans son *Discours de la méthode* (1637, IV^o Partie) puis dans ses *Méditations métaphysiques* (1641, V²⁶).

Je peux tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, écrit Descartes et tout ce que je reconnais appartenir clairement et distinctement à cette chose lui appartient en effet. Tout ce qui est clair et distinct, donc non contradictoire, est vrai et tout ce qui est vrai est quelque chose : d'un triangle je sais qu'il ne compte que trois angles, que ce triangle existe ou non autrement qu'en ma pensée. Or, en moi, je trouve l'idée d'un être souverainement parfait. De quelques perfections dont je trouve une idée en moi mais que je n'ai pas, en effet, je conclus qu'il doit exister un autre être plus parfait que moi. Je ne suis donc pas seul à exister et, de là, je peux me convaincre d'une conviction de géomètre que l'existence ne peut être séparée de l'essence d'un être parfait, comme de l'idée de montagne suit nécessairement celle de vallée. Dieu ne peut être qu'existant car je ne puis concevoir un être souverainement parfait auquel manquerait une perfection telle que l'existence. Certes, ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses et, certes, de ce que montagne implique vallée, il ne s'ensuit pas qu'il existe une montagne et une vallée. Mais il ne s'agit pas de cela en ce cas. Ce qui est sûr - et cela suffit - c'est que montagne et vallée sont indissociables. Or ainsi en va-t-il de même, assure Descartes, entre l'essence et l'existence de Dieu. Ce n'est pas moi en l'occurrence qui décide de ce qui est mais c'est la nécessité de Dieu qui détermine ma pensée à le concevoir comme existant.

Descartes est ainsi très fidèle à la démarche anselmienne. A ceci près qu'Anselme veut faire saisir que Dieu et son être sont un tout, tandis que Descartes pose que l'existence se déduit de l'idée de Dieu.

Mais pouvons-nous avoir une idée claire et distincte de Dieu ? demanderont différents théologiens, formulant une remarque semblable à celle que Gaunilon adressait à Anselme mais qui prend un caractère véritablement dirimant en regard de la nécessité déductive que Descartes entend donner à l'argument (*Deuxièmes objections des théologiens*, sixièmement). Qu'il appartienne à la nature de Dieu d'exister peut bien être admis, en effet. Mais il faudrait d'abord s'assurer de la concevabilité d'une telle nature. Il faudrait d'abord démontrer qu'une telle nature est possible (n'implique rien de contradictoire), sauf à ne rien penser de consistant lorsqu'on l'énonce. Cette objection sera également celle de Leibniz (*Lettre à Oldenburg* du 28 décembre 1675 ; *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684²⁷).

Si son essence implique son existence, remarque Leibniz, Dieu n'est pas l'être le plus grand ou le plus parfait mais il est l'être nécessaire - si cette idée toutefois a un sens et n'implique pas quelque contradiction. L'argument peut être considéré comme valide mais, puisqu'il est maintenant au bout d'une déduction, il ne suffit pas de l'énoncer, comme pour Anselme. Il faut prouver sa possibilité.

²⁶ *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1988. Dans une *Lettre* à Mersenne de décembre 1640, donc après avoir rédigé les *Méditations*, Descartes écrit qu'il prendra connaissance d'Anselme « à la première occasion ». Voir E. Gilson *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, Paris, Vrin, 1984, chap. IV.

²⁷ *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1978.

A ces arguments, Descartes répondait que, reposant sur un critère logique, toute impossibilité ne dépend que de la pensée et uniquement d'elle. Or le caractère clair et distinct d'une idée nous assure qu'elle ne renferme aucune impossibilité (*Réponse aux deuxièmes objections*, art. 6). Ce sera là le point de départ de la critique qu'Emmanuel Kant mènera de l'argument ontologique (*L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763²⁸).

Kant. Le possible suit le réel.

Contre Descartes, Kant affirme en effet que toute impossibilité se fonde à la fois sur une contradiction logique *et sur une absence de réalité*. Dès lors, souligne Kant, l'objection de Leibniz ne suffit pas. Ce n'est pas seulement la non-contradiction de l'idée de Dieu qu'il faut prouver car sa possibilité ne serait pas encore assurée par là (mais Leibniz ne disait pas autre chose...). Il faut dire qu'il n'est rien de possible qui ne puisse être rattaché à quelque chose de réel – qui atteste sa réalité de possible.

Mais il est alors une conséquence que découvre Kant : pour que quelque chose soit possible, il faut que quelque autre chose existe. Et c'est ainsi que nous sommes renvoyés à une sorte d'argument ontologique inversé car ne concluant pas du possible à l'existence au titre d'une conséquence mais du possible comme conséquence à l'existence comme principe. De ce que quelque chose est, quelque chose est possible, tout de même que de ce que quelque chose est possible, quelque chose est et donc, à la source de tout ce qui est, qui existe comme conséquence d'autre chose, il doit exister un être par soi. Le possible nous renvoie au réel et celui-ci, pour être fondé, nous renvoie lui-même à un être qui est une cause suprême, qui est cause de soi (I, IV^o Considération). C'est là une preuve de l'existence de Dieu a priori que complètera par ailleurs une preuve cosmologique.

Ce que Kant met à jour ici, c'est la thématique même de l'existence, ainsi que nous l'avons marquée : *distinguer l'existence de l'essence d'une chose, ce n'est pas tant aller du possible au réel que, d'un être réel, n'envisager que la possibilité pour faire saillir la contingence de son être. Considérer l'existence d'une chose, ainsi, revient aussi bien à l'essentialiser puisque c'est l'interroger sur sa possibilité, sur sa raison. C'est remonter du fait à la chose. C'est découvrir une nature.*

Dieu est parce qu'il est du possible, parce que quelque chose pouvait ne pas être - parce que quelque chose existe. Si Dieu n'est pas, réciproquement, rien n'existe proprement et là est la nécessité de son existence, affirme donc Kant - qui hésite néanmoins à qualifier cette affirmation de preuve, n'y voyant finalement que le fondement possible d'une preuve. Car, certes, nous nous rendons compte qu'il doit y avoir par rapport à nous un être dont l'existence est évidente par soi puisque nous-mêmes, existant, ne nous saisissons que comme un possible. Mais par là nous n'acquérons aucune représentation précise de cet être - comme nous pourrions le croire en le concevant existant. C'est un besoin de notre raison de poser pour fondement de toute possibilité l'existence d'un Etre doué de la plus haute réalité, d'un Etre suprême. Mais cela n'apporte rien qui

²⁸*Œuvres philosophiques*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1980-1986.

puisse étayer une démonstration, écrit en note Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786). Et c'est pourquoi cet argument n'apparaîtra même pas dans la *Critique de la raison pure* (1786), où Kant s'attache surtout à montrer que l'existence est étrangère à l'idée. Qu'elle n'est pas un attribut et n'ajoute rien au concept d'une chose (Dialectique transcendantale, Livre II, chap. III, 4^o section). Cette dernière idée était déjà chez David Hume (*Traité de la nature humaine*, 1739, Livre I, III^o partie, section VII²⁹).

*

Comme on l'a noté, Kant, dans *L'unique fondement...*, demeure persuadé de la nécessité de poser un Etre absolu pour fonder le savoir. Dans la *Critique de la raison pure*, cependant, l'existence n'est plus traitée que comme un problème de la connaissance, lié à la question d'une expérience possible³⁰. Or il n'est pas de connaissance a priori pour Kant, pas de connaissance qui puisse dispenser de se fonder sur l'intuition de quelque réalité.

On ne peut confondre, souligne Kant, l'être au sens logique de copule d'un jugement, qui pose un prédicat en relation avec un sujet ("S est P") et l'être dans son sens existentiel qui relève, lui, d'un jugement synthétique, c'est-à-dire qu'il ne se déduit pas du seul concept d'une chose mais s'ancre dans le constat de quelque réalité. Cent thalers (une monnaie) effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles mais les premiers désignent un objet réel et les seconds un simple concept. En tant que concepts, les deux sont forcément équivalents - autrement, ils n'auraient pas des objets identiques. L'existence n'apporte donc aucune détermination supplémentaire. Elle ne complète notamment pas le possible en ce sens, comme dans l'argument ontologique, tel que le formule Descartes, où elle apparaît comme un attribut, une perfection parmi d'autres. Que les cent thalers soient réels ou seulement possibles, leur concept n'est ni augmenté ni diminué.

En fait, souligne un logicien, peut être considéré comme attribut tout ce qui est affirmé ou nié d'un sujet. L'existence est donc bien un attribut mais qui décrit seulement une manière d'être. Et ce que montre Kant, c'est qu'affirmer une manière d'être ne revient pas à affirmer l'être d'une chose³¹. C'est pourquoi l'argument ontologique ne prouve rien au sens où l'établissait Descartes - comme de concevoir 100 dollars ne me les met pas en poche !

L'existence - comme la possibilité et la nécessité et le contraire de chacune des trois - l'existence relève de la modalité des jugements, c'est-à-dire d'une fonction particulière dont le propre est de ne contribuer en rien au contenu des jugements eux-mêmes mais de ne concerner que la valeur de la copule (*CRP Analytique transcendantale*, I, Deuxième section, §9). L'existence n'augmente pas la détermination de l'objet, comme pourrait le faire un prédicat. Et c'est pourquoi remonter à l'inconditionné est impossible : cela ne répond à aucune expérience de jugement possible puisque notre expérience n'a affaire qu'à des êtres déterminés.

²⁹ trad. fr. Paris, Aubier, 1983.

³⁰ Voir A. Philonenko *L'œuvre de Kant*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1969, I, p. 306 et sq.

³¹ Voir E. Goblots *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1952, § 115.

Dieu ne peut être qu'une idée que seule une illusion transcendantale conduit à hypostasier en chose. Toutes les preuves de son existence sont à rejeter - comme celles de sa non-existence d'ailleurs - car Dieu échappe à toute expérience. Sa possibilité ne peut être rattachée à aucune réalité. Or, sans intuition possible, il n'y a aucun moyen de reconnaître une existence ou une inexistence, laquelle ne nous est jamais livrée qu'à travers une expérience. Elle relève d'un jugement synthétique entre un concept et une réalité sur la possibilité de laquelle nous ne pouvons trancher.

*

Hegel. L'Être ne nous concerne pas seuls.

Ce qu'établit Kant est irréfutable. Pourtant, il n'est pas sûr qu'il épuise le sens de l'argument ontologique et, de ce point de vue, c'est sans doute Hegel qui le comprendra le mieux. Hegel qui n'hésite pas à écrire que l'argument représente la seule preuve véritable de l'existence de Dieu (*Exposé de la preuve ontologique* dans les *Leçons de 1831 sur la philosophie de la religion*³²).

Certes, tel qu'il est formulé, notamment par Descartes, l'argument ontologique ne saurait être convaincant, reconnaît Hegel, puisqu'il fait de l'idée de Dieu une simple idée subjective. Une idée que nous formons à l'instar de n'importe quelle autre et dont on ne voit dès lors effectivement guère comment on pourrait déduire une existence réelle - nous savons bien qu'il ne suffit pas d'imaginer avoir 100 dollars pour que ceux-ci soient à notre disposition. L'argument, cependant, n'entend pas dire cela mais il veut montrer qu'un concept, celui de Dieu en l'occurrence, peut être indépendant de notre pensée c'est-à-dire s'imposer à nous et être ainsi comme autosuffisant.

Ainsi, remarque Hegel, il s'agit de saisir l'objectivité de notre pensée, soit le fait que des vérités existent au delà d'elle, indépendamment de nous. Il s'agit de cela et il ne s'agit que de cela car en fait de Dieu nous ne saisissons alors que l'Être, sans autre détermination. Pour Hegel, l'Être est le concept le plus pauvre (voir 1. 2. 21.). Mais c'est assurément un point de départ valide pour penser Dieu : l'être ne concerne pas que nous. Dès lors, Anselme avait raison : à quoi pouvons-nous bien penser si nous pensons Dieu comme n'étant pas suffisamment riche pour contenir, d'évidence, une détermination aussi simple et pauvre que d'être ? (*Science de la logique de l'Encyclopédie*, 1830, Concept préliminaire, § 51³³).

Il n'est pas certain que notre époque puisse encore entendre cette ironie. Pour nous, ce qui existe est tout et le reste est suspecté d'être perdu dans les brumes métaphysiques. La dernière grande métaphysique produite – au sens propre de pensée totale embrassant les phénomènes – celle de Heidegger, s'épuise dans une pure fascination de l'Être.

En regard, Hegel est le dernier philosophe à avoir tenté de fonder la pensée sur elle-même. Ceux qui viendront après lui, pour la plupart, tenteront de fonder toute vérité pensée sur quelque extériorité – ce qui est impossible. La philosophie versera ainsi dans le positivisme radical, le

³² *Leçons sur la philosophie de la religion III 2*, trad. fr. en 5 volumes Paris, Vrin, 1970.

³³ *Encyclopédie des sciences philosophiques I. Science de la logique*, trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

relativisme absolu ou réintroduira quelque Transcendance. Les philosophies de l'existence, nous allons le voir, en fournissent un très bon exemple.

La conception kantienne de l'existence, telle qu'exprimée dans sa critique de l'argument ontologique, est directement à la source des philosophies modernes de l'existence, qui en retiendront qu'il est de l'essence même d'un être fini que son acte d'exister soit autre que son essence, ce qui revient à dire que l'existence n'est pas un concept ou *plutôt qu'elle ne saurait être véritablement saisie à travers un concept.*

Kant ne disait pas cela. Pour lui, un simple concept ne saurait certes suffire à assurer que quelque chose existe mais l'existence relève bien d'un jugement de fait et ne pose pas davantage de problème. De ce que l'existence ou l'inexistence d'un être ne soit pas donnée d'emblée à la pensée, de manière évidente, comme à travers une déduction, tout un courant de la philosophie moderne *choisira* lui de considérer que l'existence est un mystère. D'où cette impression de problématisation un peu gratuite qui s'attache aux philosophies de l'existence.

* *

B) Les philosophies de l'existence.

4. 1. 19.

Si l'existence est un mystère, toute conceptualisation de l'existence est vaine et l'on devrait conclure qu'il n'y a pas de philosophie de l'existence possible - sauf à ramener cette dernière à un don divin, un *fiat*, comme le faisait Thomas d'Aquin.

Une philosophie de l'existence s'affirmera, néanmoins, qui s'attachera à marquer les limites de la pensée conceptuelle. Prolongeant les arguments de Kant, elle affirmera que si tout concept ne peut qu'échouer à capturer l'existence d'un être - laquelle ne peut qu'être constatée et non incluse dans un concept - la pensée conceptuelle est incapable d'exprimer la réalité entière d'un être et sa réalité même, dont l'existence marque la singulière transcendance. Ce point de départ doit être souligné car on en prête souvent un autre aux philosophies de l'existence : la promotion des préoccupations personnelles, égotistes, à la dignité de problèmes philosophiques ; avec le risque d'aboutir très vite ainsi à une

“métaphysique pour midinettes”, comme dit Claude Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*, 1955, p. 50³⁴).

Ce qui est là devant nous, ce qui existe, est toujours plus que ce que nous pouvons en dire. Cela ne s'explique pas mais se donne comme une révélation - on trouve cette thématique aussi bien chez Jaspers que chez Sartre, nous le verrons. L'existence transcende l'être et fait de chaque être un mystère, un “inépuisable concret”, selon une formule de Gabriel Marcel.

Le concret ?

L'appel au concret fut, avec le culte de l'action, l'une des grandes rengaines de la philosophie au tournant du XX^e siècle. La phénoménologie plaidait pour un retour aux choses mêmes. La psychanalyse entendait partir de la situation concrète de l'individu. Tandis que les analyses marxistes renvoyaient aux conditions concrètes de production. De là, du côté marxiste, un rejet de la philosophie académique – un “ouvrage de dame”, “une broderie de vieille fille stérile”, selon Paul Nizan – demandant à quoi elle pouvait servir et ce que elle était à même d'apporter aux hommes (*Les chiens de garde*, 1932³⁵). L'influence exercée à l'époque par le marxisme suscita dès lors une surenchère dans la revendication d'une philosophie “concrète”, pratique, chez nombre d'intellectuels, communistes ou non. Aujourd'hui, notait Julien Benda, on rencontre partout le désir d'humilier l'intelligence dans sa prétention à l'universel, de l'identifier à la scolarité pour honorer la personnalité dans ce qu'elle a de plus personnelle, de plus antisocial, pour en faire le mode suprême de la connaissance (*Discours à la nation européenne*, 1933³⁶).

Pour autant, il n'est pas certain que quiconque ait jamais vraiment su ce que désignait ce “concret”, que Jean Wahl donna pour titre à un livre remarqué (*Vers le concret*, 1932³⁷). Car qu'est-ce que le concret ? L'expérience ? L'être ? La réalité ? Jean Wahl part de la critique que mène Hegel de la certitude sensible (voir l. 6. 22.). Hegel montre à quel niveau de pure abstraction se situe le langage de la situation concrète, de l'intuition immédiate du monde. Mais Hegel démontre seulement l'impuissance du langage et non la pauvreté du concret, estime Wahl. Après la critique hégélienne, il ne reste rien du “concret” qui était visé, sans doute. Mais il y a encore quelque chose. Quoi donc ? Une transcendance, l'articulation du réel lui-même, qui invite à saisir la pensée dans la nature, dans son immanence aux choses. Ceci supposant d'ailleurs un élargissement de la réflexion philosophique à d'autres sphères d'approche de la réalité, comme l'art – Jean Wahl renvoie à la voluminosité primitive que captent les toiles cubistes. Le réel n'est

³⁴ Paris, Plon, 1955.

³⁵ Paris, Maspero, 1960.

³⁶ Paris, Gallimard, 1979.

³⁷ Paris, Vrin, 2004. L'ouvrage présente les philosophies de W. James, Whitehead & G. Marcel.

pas construit par analyse, ajoute-t-il. Il faut revendiquer les droits de l'immédiat. Le concret n'est pas ce qui est, un donné. Mais ce qui est poursuivi.

Mais encore ? Wahl hésite entre l'anti-intellectualisme le plus vulgaire (la pensée n'est vive que dans l'obstacle du réel, du particulier) et l'intellectualisme le plus spéculatif (le réel est la limite d'une dialectique), pour produire finalement une explication qui convoque Hegel, Fichte, Kierkegaard et Heidegger et Jacob Böhme pour rendre compte de ce qu'est... le concret. Mais le dernier mot de Wahl est mystique : le réel est une limite vers laquelle la pensée est sans cesse reconduite et qui épuise ses capacités. Une position qui évoque assez fortement le Wittgenstein du *Tractatus* (voir 2. 7. 1.).

Dans un précédent ouvrage, Jean Wahl avait donné une excellente définition du concret : le particulier vu comme totalité. Un particulier qui se referme sur lui-même, qui devient une vie séparée (*Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920, p. 259³⁸). Cela même qui n'est peut-être pas tant la limite de la réflexion que son échec !

L'ordre du monde ne tient pas tout entier à ce qu'il est apparemment, à ce qu'on peut en saisir de manière extérieure. Son existence même en dévoile une transcendance au delà de toute actualité. De sorte que les philosophies modernes de l'existence seront en ce sens irrationalistes, pariant qu'on ne peut rendre intégralement *raison* des existants. Il y aura des existentialismes croyants et des existentialismes athées. Tous ne parleront cependant que d'une seule et même chose : une transcendance dans l'être. Et tous parleront du point de vue de l'être dénué par nature de nature, de l'être qui déborde toute nature : *l'homme*, dont l'existence marque une rupture dans le monde, témoignant de ce que la nature ne peut se suffire à elle-même, comme dira Nicolas Berdiaev (*De la destination de l'homme*, 1935, p. 68³⁹).

Quelles que soient ses formes, *la philosophie existentielle sera une philosophie de la réalité humaine* en tant que celle-ci introduit une fissure dans le plein de l'être. En tant que l'homme existe comme la possibilité d'une négation par rapport à ce qui est comme par rapport à ce qu'il est⁴⁰. Ainsi, de ce que l'existence frappe l'être de contingence, on en viendra à ne considérer que l'être qui, par nature, introduit de la possibilité dans l'être : l'homme.

Ci-après, on préférera en général le terme de philosophie existentielle à celui d'existentialisme qui, en France surtout, évoque de manière un peu limitée une époque, un climat, une mode dont Albert Camus et Jean-Paul Sartre sont les plus célèbres représentants.

³⁸ Paris, Alcan, 1920.

³⁹ trad. fr. Paris, Ed. "Je sers", 1935.

⁴⁰ Voir A. Clair *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, PUF, 1997, p. 51.

*

Kierkegaard.

A l'origine de ce que l'on nomme l'existentialisme ou la philosophie existentielle, on place en général la philosophie de Soeren Kierkegaard, dont l'ouvrage le plus explicite à cet égard est sans doute le *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (1846. Publié sous le pseudonyme de Johannes Climacus⁴¹). On ne peut mettre l'accent sur l'existence avec plus de force que je l'ai fait, dira Kierkegaard.

Toute vérité est vécue.

Nous sommes habitués à considérer que la conquête de l'objectivité permet de progresser vers la vérité ; que c'est ainsi notamment qu'avance la science. Kierkegaard n'hésite pourtant pas à soutenir que toute vérité relève de la subjectivité. C'est qu'à tout système abstrait de vérité, qu'il soit scientifique ou philosophique - et lorsqu'il parle d'un tel système Kierkegaard ne désigne pratiquement que celui de Hegel, alors en vogue - à tout système de vérité, Kierkegaard oppose a priori ce qu'enseigne le christianisme, dont la vérité rejoint la question hautement subjective de notre propre salut et qui ne sépare donc pas spéculation et intérêt personnel. Rien n'est vrai sans l'intérêt que nous lui portons.

Il est à peine besoin de souligner que Kierkegaard connaît et comprend fort mal la philosophie de Hegel et que cela lui importe assez peu. Hegel représente seulement à ses yeux la docte figure d'un "maître merveilleux qui sait tout mieux que vous mais qui n'a ignoré qu'un seul problème, le vôtre". Par là, Kierkegaard inaugurerait une tradition qui deviendra fort commune, faisant de Hegel une sorte de repoussoir philosophique idéal.

Pour assimiler sa vérité, le christianisme nous enjoint de porter au plus haut point la passion de nous-mêmes, d'être pleinement sujet - de considérer la question de notre salut avant tout, car c'est seulement dans cette perspective que le message chrétien peut être pleinement reçu. Et pour dire ce souci de nous-mêmes, Kierkegaard parle "d'existence". Ainsi, s'il n'y a de vérité qui ne soit nôtre, toute vérité prend sens par rapport à notre existence - laquelle, au sens kierkegaardien, ne désigne pas seulement le fait d'exister mais la vie d'un sujet considérée de son propre point de vue, avec l'importance qu'il lui donne.

De là, Kierkegaard livre avec son *Post-scriptum* un ouvrage très touffu et dense et pour tout dire effroyablement ennuyeux, qui est un interminable examen portant sur la

⁴¹ trad. fr. Paris, Tel Gallimard, 1989.

question suivante : une fois la nécessité de notre salut posée, comment devenir véritablement chrétien ? La question dévoile que toute vérité est celle d'un sujet - elle le concerne, il est susceptible de se l'assimiler - sans quoi elle n'a guère *d'intérêt* (chap. III). La vérité n'est que là où un existant la produit par son action, dans son existence⁴². Pourtant, toute réflexion menée d'un point de vue objectif ne peut que rendre indifférente cette dimension. Elle considère l'individu comme une chose parmi d'autres et fait de son existence quelque chose de contingent. Qu'importe alors qu'elle en vienne à nous promettre éventuellement l'éternité - comme le système hégélien peut paraître reprendre à son compte la doctrine chrétienne. En ignorant notre point de vue particulier, c'est comme si elle nous avait déjà tué ! Toute connaissance qui ne concerne pas directement notre existence nous est inessentielle, affirme Kierkegaard, qui dessine ainsi les contours *d'une philosophie s'assignant pour tâche de prendre en considération l'intérêt infini que porte à son existence celui qui existe.*

En fait de vérité de l'existence, Kierkegaard ne renvoie finalement qu'à la foi.

Kierkegaard ne dissimule nullement qu'un tel projet est quelque peu contradictoire. Car comment penser de manière objective des vérités subjectives sans dépasser, ne serait-ce qu'en leur conférant quelque généralité, ce qui les fonde intérieurement ? *Le projet d'une philosophie exercée du point de vue de l'existence est paradoxal car comment parler en général d'une vérité particulière ?* En toute rigueur, les vérités que rapporte Kierkegaard ne sauraient être fondées que de son point de vue et dans son propre cas - l'égotisme kierkegaardien d'ailleurs est patent. Jamais avant lui sans doute, a-t-on souligné, un philosophe n'avait à ce point mis en scène sa propre personne - quoiqu'il mette l'accent non pas sur le moi en tant que tel mais sur l'intensité du rapport qu'il entretient avec le monde⁴³.

Kierkegaard doit donc justifier sa démarche. Une philosophie existentielle, souligne-t-il ainsi, devra avant tout s'attacher à ménager la possibilité que les vérités intéressant un existant soient reconnues, en se gardant, d'un côté, d'un langage abstrait incapable de parler de l'existence sans l'abolir dans sa réalité subjective même, tout en se gardant aussi bien, d'un autre côté, de la démente qui ne peut manquer de guetter toute subjectivité débridée et livrée à elle-même (p. 128). Or cela est possible, selon Kierkegaard, parce que la vérité est extérieure à la réflexion. Son retentissement est éminemment subjectif mais la subjectivité ne la fonde pas ; de sorte que la vérité de l'existence peut échapper au subjectivisme. Cette vérité est la

⁴² Voir J. Wahl *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 274.

foi, dont Kierkegaard ne manque jamais de souligner l'absurdité pour l'entendement (voir 1. 5. 20.). *La réflexion kierkegaardienne, ainsi, cela est peu souligné, est très peu existentielle.* Pour elle, dans son existence, la subjectivité n'est pas par elle-même créatrice de valeurs. Elle trouve sa pleine valeur dans la foi (p. 141).

Cette foi, la réflexion kierkegaardienne tente d'en mesurer exactement le retentissement existentiel mais ne cherche nullement à la fonder. En soulignant l'irréductibilité de l'existence, Kierkegaard ne veut donc que protéger le statut du croyant - en exaltant et en justifiant son tourment, en regard de la tranquillité d'esprit d'un rationalisme ayant évacué la primauté de la question de l'existence individuelle aussi bien que celle de la foi. Ainsi, s'il est légitime de se soucier outrageusement de soi, c'est en reconnaissant que, si l'on n'a pas d'enthousiasme éthique et religieux, il est désespérant d'exister. D'elle-même, l'existence n'est rien, ne peut rien ! déclare finalement Kierkegaard.

*

Une philosophie se voulant concrète.

Si la philosophie de Kierkegaard ne peut être ainsi proprement qualifiée d'existentielle, elle n'en détermina pas moins la forme des philosophies ultérieures qui adopteront la forme d'une réflexion menée du point de vue de l'intérêt de l'individu particulier, en réaction contre toute entreprise de pensée tendant à faire abstraction de cet intérêt.

Après Kierkegaard, ainsi, différents philosophes estimeront que la tâche de la philosophie est de rendre compte de l'existence ; c'est-à-dire de la chose la plus commune et la plus difficile à dire car la plus rétive à être saisie en concepts, en quoi ils entendront l'existence en son sens kierkegaardien de situation individuelle dans le monde.

L'homme doit être compris dans la perspective de son existence particulière et contre un certain idéalisme universitaire lui paraissant coupé du monde réel, la philosophie existentielle affichera sa volonté d'être *concrète* - cela sera comme un mot d'ordre dans les années 30 - ce qui signifiera communément que la définition de l'homme comme un être raisonnable est insuffisante tant l'homme est également désirant, agissant, voulant, etc. ; tous aspects sous lesquels il doit être envisagé. De là, il serait pourtant assez artificiel de parler d'une philosophie existentielle comme si celle-ci existait tout d'un bloc.

⁴³ Voir M. Cornu *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, L'Age d'homme, 1972.

Une nouveauté philosophique ?

Comme on l'a souligné, le terme d'existentialisme ne désigne guère une orientation philosophique précise et, d'ailleurs, aucun auteur parmi ceux ayant pu se réclamer de lui n'a revendiqué durablement et sans réticence cette appellation⁴⁴.

De plus, si l'existentialisme tient essentiellement à l'intérêt porté aux problèmes que les hommes rencontrent de la manière la plus vive, il faut dire qu'à la limite il n'y a pas de philosophie qui ne soit ou ne se veuille au moins existentielle⁴⁵. De fait, on a pu juger que l'histoire de la philosophie est jalonnée de réveils existentialistes, c'est-à-dire de retours au point de vue du sujet - comme Socrate, ainsi, s'opposa aux physiciens d'Ionie.

Il faut également considérer la récurrence d'un certain anti-intellectualisme exaltant la vie contre l'idée, qui est notamment un lieu commun des poètes, derrière lequel on retrouve, a-t-on dit, tout le ressentiment de la pensée populaire contre la pensée spéculative dès lors que celle-ci n'est pas seulement une science appliquée procurant directement du bien-être⁴⁶.

Cependant, le paradoxe est que, pour être prises au sérieux et ne pas être crues dispensatrices de trop faciles lieux communs, les philosophies existentielles développeront, à rebours de leurs intentions premières, des discours volontiers techniques, abscons et très conceptuels...

Un précurseur oublié de l'existentialisme : Fichte.

Au total, on a désigné beaucoup de précurseurs de l'existentialisme. Le jeune Hegel notamment⁴⁷, Schelling⁴⁸, Jacobi, l'un des premiers philosophes à écrire des romans (*Woldemar*, 1799⁴⁹), opposant la pensée et la vie et insistant sur l'existence concrète, voire Maurice Blondel, très rarement cité mais qui voulait constituer une science de l'action comme solution complète du problème de l'existence (*L'action*, 1893⁵⁰). Mais on oublie généralement Fichte dont *La destination de l'homme* (1800⁵¹) est pourtant sans doute l'ouvrage qui annonce le plus nettement la perspective existentielle, opposant l'individu conçu du point de vue du Tout, de la Nature - l'individu qui n'est que manifestation d'une nécessité qui le déborde, qui est et devient de toute

⁴⁴ Voir J. Collette *L'existentialisme*, Paris, QSJ PUF, 1994.

⁴⁵ Voir E. Mounier *Introduction aux existentialismes*, Paris, Idées Gallimard, 1962.

⁴⁶ Voir J. Benda *Tradition de l'existentialisme*, 1947 ; rééd. Paris, Grasset, 1997.

⁴⁷ Voir J. Hyppolite *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière et Cie, 1965.

⁴⁸ Voir J. Wahl *Les philosophies de l'existence*, Paris, A. Colin, 1954, p. 13 et p. 41.

⁴⁹ Hamburg, Frommann-Holzboog, cop. 2007.

⁵⁰ Paris, PUF, 1993.

⁵¹ trad. fr. Paris, Aubier, 1942.

nécessité et ne se sent libre que parce qu'il accomplit ce qu'exige sa nature - à l'individu sujet qui entend être la raison dernière de ses propres déterminations (Livre III). L'individu qui est absolument son propre ouvrage et dont toute la valeur repose sur une liberté sentie mais non comprise en tant que telle. Fichte amorce finalement autant que Kierkegaard la réflexion existentielle⁵² ; lorsqu'il écrit que tout être présuppose une conscience de lui-même et qu'aussi peu absolu que la conscience ainsi, l'être n'est jamais qu'une moitié, cela évoque fortement l'en soi/pour soi sartrien (*La théorie de la Science*. Exposé de 1804⁵³). Mais Fichte n'a guère fait emploi du terme "existence"...

*

4. 1. 20.

Une philosophie de l'homme.

S'il est une caractéristique propre à la philosophie existentielle, c'est, nous l'avons dit, de ne parler que de l'homme, dont elle poussera comme à bout la conception traditionnelle d'être capable de surmonter sa propre nature (voir ci-dessus). Elle dira en ce sens que l'homme seul existe. *Parce qu'il est le seul être sans nature, en effet, l'homme n'a d'autre essence que son existence.* Sa seule nécessité est d'exister et non de réaliser une essence, une nature, à la différence de tous les autres êtres. L'animal n'existe pas, en ce sens. Il est. C'est-à-dire qu'il ne choisit pas d'être ce qu'il est. Il l'est purement, sans retour possible sur lui-même. Sans aucune possibilité d'arrachement à soi, à sa nature.

L'homme existe, c'est-à-dire qu'il est capable de s'arracher à l'être.

En regard, pour marquer son irréductible singularité, il faudrait trouver à l'homme, selon les termes d'Emmanuel Levinas, une autre parenté que celle qui le rattache à l'être (*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 1974, p. 272⁵⁴). Car humain est l'être qui est capable de se défaire de sa condition d'être – et pour lequel l'angoisse est précisément d'être (voir 3. 3. II. 3.). Et puisque c'est à travers l'éthique que l'homme quitte proprement la sphère de l'être pour affirmer sa liberté, il faut considérer que celle-ci est première pour lui et n'est pas seulement ce qu'il bâtit sur la base de son existence⁵⁵.

⁵² Voir M. Guérout *Etudes sur Fichte*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, pp. 5, 11-15 & le chap. IV. L'existentialisme contemporain doit à Fichte la plupart de ses thèmes fondamentaux, dit Guérout, p. 72 et sq.

⁵³ trad. fr. Paris, Aubier Montaigne, 1967.

⁵⁴ Paris, Le Livre de poche, 1991.

⁵⁵ Voir E. Lévinas *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, Paris, Vrin, 1994, p. 212 et sq.

Levinas puise dans les vieux textes hébraïques, comme le *Lévitique* (25 23) ou les *Psaumes* (119 19), le sentiment d'une étrangeté humaine face à l'être, percevant l'origine du Mal dans une sorte d'excès de l'être, dévoilé comme vide, néant, vanité. Tendre vers un surcroît d'être est ce qui occupe la plupart des hommes. En quoi ils ne font que s'inscrire dans le néant⁵⁶. L'homme est une "ex-cendance", écrit Levinas et il n'est pas surprenant dès lors que l'être, se révélant vide, puisse au fond nous effrayer aussi originellement que la mort. L'existence est au sein de l'être la possibilité de se détacher de l'être (*De l'existence à l'existant*, 1947⁵⁷).

L'existentialisme religieux d'Emmanuel Levinas se fonde sur l'existence d'un devoir de moralité en l'homme. Devoir qui répond à une transcendance, car c'est Dieu qui, vouant l'homme à son prochain, le fixe en son devoir. Cette transcendance, Levinas la veut radicalement hors du monde - là est la différence principale d'avec une philosophie comme celle de Jaspers par exemple.

*

La philosophie existentielle de Karl Jaspers.

La philosophie existentielle tient ainsi à la rencontre de trois éléments :

- 1) une conception de l'homme qui, affirmant sa capacité à surmonter sa propre nature, le pense volontiers en rupture de tout le reste de la création.
- 2) Une conception de l'existence qui la rend irréductible à toute caractérisation extérieure, objective. Il n'est d'existant que singulier et toute existence est une expérience singulière.
- 3) L'idée kierkegaardienne enfin de la possibilité d'une vérité s'affirmant en rupture de toute autre vérité objective, générale ; d'une vérité de l'existant qui fait de lui un être singulier dans le monde et ouvre la possibilité d'une vérité qui, comme la foi, n'est pas du monde.

Rassemblant ces différents éléments, c'est avec Karl Jaspers que nous verrons la philosophie existentielle être formulée explicitement pour la première fois (*Philosophie*, 1931⁵⁸).

⁵⁶ Voir C. Chalier *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, A. Michel, 1993.

⁵⁷ Paris, Vrin, 1998.

⁵⁸ trad. fr. Paris-Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, 1989.

Jaspers qualifie sa réflexion de "philosophie de l'existence" dès les années vingt (*Psychologie der Weltanschauungen*, "Philosophie des conceptions du monde", 1919⁵⁹). Après la Seconde guerre mondiale, il préférera cependant parler de "philosophie de la raison".

L'homme est projet.

L'homme seul existe, affirme Jaspers, parce que seul il a à être ce qu'il est. De sorte qu'à tout prendre l'existence est avant tout pour lui une valeur d'appel en regard de laquelle nous pouvons toujours douter que nous existons authentiquement. Car exister n'est pas seulement vivre. C'est vouloir son être en prenant conscience que nous ne sommes de toute manière jamais à l'instar de simples objets. L'existence correspond à une prise de conscience quant à la responsabilité qu'implique le "je suis". A travers elle, l'homme transcende son individualité de fait vers un statut de véritable sujet.

Exister, c'est donc être essentiellement libre en décidant soi-même de son être. C'est non pas se demander "qui suis-je ?" mais "que puis-je être ?". L'homme n'est pas sans l'élan au delà de lui-même. L'homme n'est pas sans ce qui dépasse l'homme. L'homme est *projet* : son être véritable est ce vers quoi il tend. Nous devenons ce que nous sommes et sommes ce que nous devenons. Autant dire que nous ne sommes jamais en totalité. L'existence, par essence, transcende le temps - nous n'existons pleinement, à la limite, que dans un instant (*Philosophie*, p. 301 et sq.).

Il est impossible d'exister pleinement.

Un instant décisif seul peut contenir cet élan perpétuel qu'est chaque existence, en effet, car l'existence échappe au temps et par là est forcément immortelle. Cela, pourtant, je ne puis ni le savoir positivement ni me le représenter. Il reste que, dans le temps, toute existence est comme brisée, comme si quelque chose d'achevé avait été perdu. L'homme, le seul être qui existe, est en rupture avec sa vie empirique. *L'homme s'anéantit dans la vie quotidienne, qui n'est jamais à la hauteur de ses possibilités.* L'inadéquation entre sa subjectivité et son objectivité reste insurmontable et toutes les fins qu'il peut assigner à sa vie manquent de cette totalité où elles pourraient trouver leur place définitive.

L'achèvement n'est pas de ce monde et, en regard, nous avons seulement la conscience de dépendre d'une Transcendance qui a voulu un être-soi - l'homme - libre, c'est-à-dire capable de devenir à lui-même sa propre origine.

⁵⁹ Berlin, Springer-Verlag, 1971.

Pourtant, notre liberté ne se saisit jamais que dans une existence donnée, dans une situation particulière⁶⁰.

La situation.

L'existence se dévoile dans une historicité qui peut devenir une manifestation d'elle-même si elle se l'approprie et choisit de l'assumer. Par rapport à notre existence, écrit Jaspers, le temps n'a réalité et poids que si, en lui, nous décidons comme pour l'éternité. Il sera alors la possibilité d'un avenir, la fidélité à notre passé - une fidélité "créatrice", selon l'expression de Gabriel Marcel (*Du refus à l'invocation*, 1940, p. 192 et sq.⁶¹). Il sera décision comme en un présent éternel. Devenu nôtre, le temps permet à l'existence de se réaliser au lieu d'être ce qui l'écrase.

Au total, l'existence n'est ni intemporelle ni purement temporelle et elle n'est jamais sans être à la fois l'un et l'autre. Elle a lieu dans l'historicité, c'est-à-dire dans la rencontre du temps et de l'éternité, ce qui est une autre façon de dire que l'existence introduit un déchirement dans la simple vie. Personne n'existe absolument, souligne Jaspers, comme si chaque instant de sa vie était la manifestation de son existence (p. 373). Et c'est pourquoi la liberté non plus n'est jamais absolue (p. 415) tout comme le monde n'est pas une réalité objective stable et parfaitement connaissable, ne laissant aucune marge d'existence à la liberté humaine. L'être, en effet, est sous différentes rubriques et sa totalité, l'être-en-soi, nous demeure inaccessible. Chez Jaspers, la question de l'être est, de bout en bout, l'impulsion qui chasse le philosophe de chaque position acquise, a-t-on souligné⁶².

Et Jaspers de s'en prendre au positivisme, à l'idéalisme, à toute philosophie prétendant, selon son expression, savoir tout sans reste, en quoi l'on retrouve le Hegel kierkegaardien (*Philosophie*, I, chap. IV). Le monde, comme totalité, ne peut être connu. Il n'est fermé sur lui-même pour aucun savoir. Sans quoi l'existence n'aurait plus de sens et le monde pas davantage, car le monde est par elle. *Si l'homme doit être libre, le monde ne peut être achevé.*

Le monde en effet nous fait rencontrer l'être-objet, lequel n'a d'essence que pour une conscience. Face à lui est donc nécessairement l'être-pour-soi, la conscience, laquelle ne peut pourtant se saisir elle-même que comme un être empirique et non véritablement comme un moi absolu, puisqu'elle n'existe qu'à travers une situation déterminée, limitée. Conscience de

⁶⁰ Voir également chez G. Marcel *Du refus à l'invocation*, 1940, p. 113 et sq. ; p. 302 et sq.

⁶¹ Paris, Gallimard, 1940.

⁶² Voir M. Dufrenne & P. Ricœur *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 26.

soi et conscience d'objet sont inséparables. Nous ne pouvons nous perdre totalement dans les choses ni être purement nous-mêmes sans rien d'extérieur.

Si l'on considère le simple être du monde, il n'y a pas de liberté. Du point de vue de la liberté, réciproquement, l'être des choses n'est pas vraiment l'être. L'existence relativise tout être connu en phénomène puisque la réalité empirique du monde n'est pas l'être-en-soi. Puisque la conscience n'a pas le même être que les choses et échappe par là à tout examen objectif. Nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes comme un tout. Notre je nous échappe - dès que nous sommes dans l'être, écrivait Gabriel Marcel, nous sommes par delà l'autonomie (*Etre et avoir*, 1935, pp. 192-193⁶³). Mais cette échappée a une positivité : tendus vers ce je que nous sommes et qui nous échappe nous existons comme *projet*. Nous ne sommes pas rivés à notre nature à l'instar d'un pur objet ou même d'un animal.

C'est pourquoi, souligne incidemment Jaspers, *parler d'une pluralité d'existences n'a aucun sens*, comme si elles pouvaient être dénombrables (p. 593). Même objectivée dans des individus, l'existence n'est jamais un fait (p. 269). *Exister ne correspond pas à une façon particulière de vivre. C'est accéder à la conscience de sa propre possibilité fondamentale d'être*. L'existence, qui en dernière instance est la conscience qu'il est quelque chose qui ne tient qu'à nous-mêmes - qui est nous-mêmes en quelque sorte au delà de nous-mêmes - l'existence relève d'une reconnaissance et non d'une connaissance⁶⁴.

L'existence désigne la responsabilité entière de nous-mêmes. Me sachant libre, je ne peux que me reconnaître coupable, va jusqu'à écrire Jaspers – après Kierkegaard (voir 3. 3. 44.). C'est-à-dire que je répons de ce que j'ai fait y compris dans la limitation de ma liberté. J'assume même ce que je n'ai pu éviter (p. 417 et sq.) ; même dans ces situations-limites que représentent la souffrance ou la mort (II, chap. 7). Etant ainsi responsable de mon inaction même, je suis coupable que j'agisse ou non car existant je suis toujours en devoir d'être.

Le thème du péché originel (voir 4. 2. 11.) est ainsi repris d'un point de vue existentiel.

L'existence se fonde sur une Transcendance inaccessible en elle-même.

Dans le monde, on ne rencontre donc pas l'existence en tant que telle. L'existence n'est pas une chose bien qu'elle n'ait d'être propre qu'en tant qu'elle apparaît dans l'empirie. L'existence ne se saisit pas dans le monde, sinon en ce qu'elle l'éclaire. Sinon en ce qu'elle

⁶³ Paris, Aubier, 1935.

⁶⁴ Voir X. Tilliette *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960.

porte en lui la trace d'une transcendance dont toute saisie à travers les phénomènes n'est pas impossible ainsi.

Certes, on ne saurait atteindre, au sens d'une objectivité scientifique, la réalité de cette transcendance que Jaspers finira par nommer l'Englobant (*Umgreifend*) dans ses ouvrages ultérieurs (*Von der Wahrheit*, "De la vérité", 1947⁶⁵). *Que l'homme est libre, cela restera toujours douteux au niveau des simples faits.*

Mais on pourra apercevoir les "chiffres" de cette Transcendance (III, chap. IV), c'est-à-dire non pas la cerner en elle-même mais saisir son langage. C'est ainsi en tant que chiffres que nous saisissons la nature comme une totalité - dans un lever de soleil, dans un paysage ou même une flaque d'eau, il y a quelque chose que la recherche scientifique n'épuise pas (p. 747).

L'histoire, en tant qu'elle oriente les actions désordonnées des hommes et semble leur donner une direction, est également un chiffre. Elle est comme le signe d'une transcendance.

Chiffres encore sont l'homme, qu'aucun savoir ne saurait épuiser et son existence même, qui désigne un au delà de toute objectivité.

En regard, toute ontologie semble devoir demeurer incapable de saisir le fonds de l'Être puisque la Transcendance, essentiellement, se dérober. Ses chiffres sont les seules objectivités métaphysiques qui nous sont accessibles. Rien d'objectif, en d'autres termes, ne nous permet de nous assurer que la Transcendance est. Celle-ci, si elle est, doit nécessairement se dérober. D'où cette intéressante conclusion : *le chiffre décisif de la transcendance est l'échec* (p. 782 et sq.)⁶⁶. La Transcendance ne peut être sue et ne peut qu'être crue. Mais tout la réclame : seule, l'existence ne parvient pas à se réaliser pleinement, la connaissance ne s'achève pas et réclame un achèvement supérieur. Si l'homme, en effet, n'est que pour échouer inlassablement à exister sa vie est absurde.

Si la liberté est, au sens où Jaspers en parle, elle ne peut qu'échouer face à la nature. Parce que nous sommes libres le monde ne peut que nous paraître dénué de sens. Mieux même, il doit continuer à l'être pour que nous soyons libres. C'est à cette condition, en effet, que nous pouvons exister comme projet. *Une philosophie existentielle ne peut que découvrir le monde absurde. Elle doit même l'espérer tel. Mais peu paraîtront, comme Jaspers, se rendre vraiment compte de la positivité de cette nécessité. D'autres, craignant peut-être de*

⁶⁵ München, Piper und Co, 1947.

souligner une faiblesse de leur discours, hésiteront à en traiter. L'absurde, ainsi, sera un thème aussi rebattu par les existentialistes que finalement ambigu et faiblement exploité.

L'absurde

Sous sa forme substantivée, l'absurde est un terme que l'existentialisme mettra à la mode et qui, tourné en tous sens, finira par ne plus guère faire référence à lui. Ainsi de cette appellation de "théâtre de l'absurde" donnée à des œuvres de Samuel Becket (*En attendant Godot*, 1953⁶⁷) ou d'Eugène Ionesco (*La cantatrice chauve*, 1950⁶⁸) qui, faisant volontiers disparaître toute intrigue et multipliant des dialogues décousus, décalés, paraissent seulement mettre en scène l'angoissante étrangeté de la condition humaine, comme disent les critiques littéraires. Déjà, en mettant l'absurde en vogue, les existentialistes prolongeaient eux-mêmes nombre d'auteurs des années 30 et 40 qui, comme Jean Cocteau, insistaient sur *La difficulté d'être* (1947⁶⁹).

L'absurde comme condition de la liberté.

L'absurde qualifie un monde dénué de signification. Il souligne l'impossibilité de trouver un sens à l'existence. Dans l'absurde, l'homme est renvoyé en fait de sens à son propre néant. Dans son opacité, le monde semble à jamais se refuser à répondre à ses interrogations.

On a souvent voulu voir dans l'absurde l'inévitable rançon d'une philosophie n'admettant aucune transcendance. Sans Dieu, signifie-t-on ainsi, la liberté humaine n'a pas de sens. Réduite à un pur acte libre ne trouvant en lui-même aucune justification, elle est absurde, souligne Gabriel Marcel (*Homo viator*, 1944, p. 22 sq.⁷⁰).

Pourtant, même une philosophie faisant sa place à une Transcendance comme celle de Karl Jaspers reconnaît l'absurdité de la vie, nous venons de le voir. L'existence, pour Jaspers, n'a de sens que par rapport à l'affirmation et à la recherche d'une transcendance qui seule peut la satisfaire mais qui toujours se dérobe - l'existence se débat donc nécessairement dans un monde absurde. En fait, *qualifier le monde d'absurde est une nécessité de toute philosophie existentielle.* Exactement comme le monde ne peut être naturellement bon pour une religion posant un Dieu qui lui est transcendant.

Cela traduit le fait que l'homme ne saurait trouver autour de lui aucun sens pour lui-même, sinon l'appel d'une Transcendance capable de fonder la sienne dans le monde mais qui devra demeurer lointaine, sauf à anéantir sa liberté. *Pour que l'homme soit libre, il faut que le monde n'ait guère de sens et que Dieu demeure lointain.* Cela relève de la logique du singulier : dès lors qu'un être est considéré dans sa singularité, c'est-à-dire comme s'il se suffisait à lui-même, il ne peut exister que dans la contingence. On ne peut par définition le rattacher à une nécessité générale.

⁶⁶ Voir M. Dufrenne & P. Ricœur *op. cit.*, p. 318 et sq.

⁶⁷ Paris, Minuit, 1991.

⁶⁸ Paris, Gallimard, 1972.

⁶⁹ Paris, Le livre de poche, 1993.

Le monde ne peut donc que paraître absurde à un être posé comme libre au point de devoir créer son être et non pas seulement choisir son mode d'être⁷¹. Un être qui n'a d'autre nature que sa singularité radicale par rapport au monde ne saurait trouver quelque sens que le monde recèlerait comme par avance à son usage.

Dès lors, il est assez surprenant que le terme "absurde", avec son côté désolant, désespérant, ait été retenu pour décrire la condition humaine dans sa plus haute positivité : la liberté. Comme si l'homme se plaignait d'être libre ! D'une vision désenchantée du monde, Epicure trouvait le ressort d'élaborer une philosophie du bonheur, note un commentateur. L'existentialisme, lui, *se complait* dans l'absurde⁷². C'est là une dimension patente chez Albert Camus, dès son *Mythe de Sisyphe* (1942⁷³).

Albert Camus.

Toute vraie connaissance est impossible. Du monde, nous ne saisissons que les apparences et jamais les causes véritables et profondes, déclare d'emblée Camus, qui n'a pas l'air de réaliser ce qu'une telle affirmation - qu'il ne fonde guère - a de profondément religieux, puisqu'elle n'a de sens qu'à invoquer en regard du monde une raison transcendante qui puisse le justifier. Rivés à notre point de vue, aucune vérité ne nous est accessible mais seulement une lucidité qui, rompant avec le "ron-ron" quotidien, nous dévoile l'étrangeté du monde, des hommes ; leur inhumanité.

Le roman de Jean-Paul Sartre *La Nausée* (1938⁷⁴) avait particulièrement décrit cette expérience. Son héros, Antoine Roquentin, découvre l'existence des choses dans une sensation de nausée. A l'ordinaire, l'existence se cache, on ne voit pas les êtres exister absurdement. Mais lorsque le voile se déchire on voit les choses exister dans leur facticité. Leur absurdité donne seule la clé de leur existence : elles sont là, simplement, sans raison, dans une gratuité parfaite. Elles sont obscènes, déclare Sartre, qui radicalise ainsi un thème qui était alors dans l'air du temps. Dans sa *Lettre de Lord Chandos* (1902⁷⁵), Hugo Von Hofmannsthal décrit la dépossession du Je, écrasé par ce qui est. Hermann Broch parlera de "nausée" face aux choses, face aux mots. La tautologie mystique des choses sera présente tant chez Wittgenstein (voir 2. 7. 1.) que chez Heidegger (voir 1. 1. 4.).

Dans la connaissance comme dans les autres domaines, nous aspirons sans cesse à une satisfaction qui nous sera toujours refusée, affirme d'emblée Camus. Absurde dès lors est ce mélange de totale absence d'espoir et d'insatisfaction perpétuelle (pp. 49-50). En soi, ce thème n'était rien de nouveau. Il inspirait déjà le pessimisme radical d'un Leopardi et avait en sa racine quelque chose de religieux. Le terme "absurde" était-il au moins nouveau ? Schopenhauer en avait déjà usé.

⁷⁰ Paris, Aubier, 1944.

⁷¹ Voir J. Grenier *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Paris, Gallimard, 1948, p. 45.

⁷² Voir E. Mounier *Introduction aux existentialismes*, 1962, p. 46.

⁷³ Paris, Idées Gallimard, 1942. Dans cet ouvrage, devenu un classique de l'existentialisme français, Camus s'en prend pourtant beaucoup à Jaspers et aux "philosophies existentielles", à l'époque majoritairement religieuses il est vrai (G. Marcel, L. Chestov, etc.).

⁷⁴ Paris, Gallimard, 1938.

⁷⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1980.

*

L'homme révolté.

L'absurdité de la vie, pour Arthur Schopenhauer⁷⁶, tenait à l'absence de véritable motivation de nos désirs, quand ceux-ci pourtant nous guident et paraissent tellement irrépessibles. Nous pensons aimer, désirer et l'instinct de l'espèce s'agite simplement en nous (voir 1. 3. 5.).

Nos désirs sont mensonges en ce qu'ils se donnent précisément comme désirs. Nous ne sommes que les manifestations d'une volonté dénuée de finalité. Le monde est le jeu sans but d'une éternelle nécessité. Il est absurde, non parce que tout y serait livré au hasard - au contraire - mais bien parce qu'y coexistent sans issue deux principes incompatibles : le hasard et la finalité. Le monde n'est pas illogique. Il est absurde car infondé et Schopenhauer ne voyait qu'une échappatoire possible une fois la lucidité acquise : le détachement conditionnant une déprise de la force des désirs.

Rien de tel chez Camus qui, dans le fait que l'homme lutte dans un combat perdu d'avance, voit ce qui fait toute la dignité de sa condition. C'est pourquoi l'absurde pourra devenir le fondement de la réflexion de Camus, ce dernier rejetant absolument tout appel à une transcendance, à un Dieu capable de racheter notre désespoir. Pour un esprit absurde, écrit Camus, la raison est vaine mais il n'y a rien au delà d'elle.

La vie sans doute a un sens pour un animal dans la mesure où il fait pleinement partie du monde. La raison, elle, nous oppose à toute la création. Elle nous en dévoile l'absence de sens et de fondement. L'absurde est ainsi ce qui nous est le plus propre, non seulement comme rançon mais - ce que Camus ne semble jamais reconnaître clairement, sans quoi son discours, il est vrai, perdrait beaucoup de sa séduction - comme condition de notre liberté.

C'est que l'homme n'est libre que face au monde, au sens où celui-ci ne nous assigne pas une tâche mais devient le prétexte d'un acte dont nous décidons. Notre liberté est avant tout une capacité de reprendre le monde. *Exister*, en d'autres termes, *c'est se révolter* et dès lors *il faudra* que le monde soit absurde, pour que rien ne nous empêche d'être libres, c'est-à-dire pour que le sens de notre existence soit entièrement entre nos mains. Et il faudra en même temps que nous luttons contre l'absurdité du monde puisque notre liberté ne peut exister qu'ainsi. L'absurde n'a de sens que dans la mesure où l'on n'y consent pas. Déclarer le monde absurde ne revient donc pas à se découvrir libre sans autre obligation. L'absurde n'efface pas notre responsabilité, même s'il est vrai qu'il ne peut y avoir que des responsables mais pas de coupables, écrit Camus (p. 95), puisqu'il n'y a pas de loi supérieure que nous pourrions être susceptibles de manquer.

L'absurde - et c'est l'un des thèmes principaux de l'ouvrage - l'absurde ne saurait conduire au suicide, au renoncement. Il faut refuser la mort, au contraire, tout en ayant pleinement conscience de son inéluctabilité. Quelque absurde elle puisse sembler, *la révolte seule donne du prix à la vie*. En elle, l'homme se dresse contre la Création entière (*L'homme révolté*, 1951, fin de la II^e partie, p.

⁷⁶ Voir C. Rosset *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1967, p. 67 et sq.

218 et sq.⁷⁷). Elle fonde une valeur qu'on peut identifier avec ce qui en l'homme demeure irréductible, écrit Camus (*Remarque sur la révolte*⁷⁸). Il s'agit donc de mourir irréconcilié. L'homme est un condamné à mort et c'est à ce prix de désespoir seul que la vie peut trouver pleinement grâce à ses yeux.

Telle est l'étonnante vérité que touche *Le mythe de Sisyphe*, sans paraître pourtant pleinement s'en apercevoir. Qu'il n'y ait pas pour nous de lendemain et pas de sens à notre vie peut être la raison d'une liberté profonde, reconnaît pourtant Camus. C'est que nous voilà libres d'épuiser le monde. Toutes les expériences sont indifférentes au fond. Dès lors, multiplions-les. Nous sommes affranchis de toute justification comme de toute culpabilité. Nous n'avons plus de Dieu-juge.

*

Le besoin de désespoir.

La réflexion d'Albert Camus s'enracine dans le fameux adage : "si Dieu n'existe pas, tout est possible !" (voir 1. 14. 20.). Si Dieu n'exerce pas sur nous de regard censeur, vaudrait-il mieux dire, alors nous sommes libres en effet. L'homme est sa propre et seule fin (*Le mythe de Sisyphe*, p. 119). Mais qui voudrait d'une telle liberté de pure disponibilité et de pure indétermination ? Sans au delà, sans lendemain, l'homme est libre mais sans espoir. De là, conviendrait-il sans doute d'approfondir cette idée de liberté. Camus choisit plutôt d'en sauver l'aimable quoique désolante apparence. On pariera donc que le monde est absurde. Nous pourrions ainsi faire tout ce que voudrions sans remords, puisque rien n'a de sens - rien n'est sûr, rien n'est sacré, comme s'attache à le montrer avec une ironie cruelle son *Caligula* (1938⁷⁹). En même temps, si le monde est absurde, nous pourrions avoir raison de lui, contre lui. Notre liberté trouvera un sens à le refuser. De là, cette ambivalence constante du terme qui paraît tout à la fois être une malédiction et ce qui fait de l'homme un dieu⁸⁰. Cette ambivalence est essentielle, en effet. L'absurdité du monde ne peut être dévoilée à l'instar d'un pur constat d'échec comme chez Schopenhauer. Elle doit être contredite et combattue - le terme absurde ayant précisément cette double connotation désespérante et révoltante. Car dans l'absurde au sens strict, dans l'absence de toute signification, la liberté n'aurait aucun prix. Elle serait aussi gratuite que le hasard. Où serait dès lors la dignité de l'homme ?

Pour que la liberté ait un sens, il faut qu'elle trouve à s'affirmer face à un monde qui la menace et la nie. Il faut que l'absurde caractérise non pas notre condition mais une contrainte inacceptable qui pèse sur nos vies. Et ici, on ne sait plus trop ce qu'on dit car ce qui peut être caractérisé tel n'est rien d'absurde. Mais peu importe ! *Il faut que notre vie soit une épopée. Pour que l'Homme soit il faut que son action puisse représenter une valeur. Il lui faut donc du désespoir et du tragique.* Et c'est ainsi que même ouvertement athée une philosophie de l'existence - une philosophie de l'homme - a besoin de Dieu. Au moins pour se plaindre de son silence, de son

⁷⁷ Paris, Gallimard, 1960.

⁷⁸ in (collectif) *L'existence*, Paris, Gallimard, 1945.

⁷⁹ Paris, Gallimard, 1958.

⁸⁰ Voir E. Mounier *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953, p. 79.

inexistence. Elle se voudra non religieuse en même temps qu'elle conservera la vision la plus naïve qui soit du divin.

Maintenir Dieu, au moins pour se plaindre de son inexistence.

Une histoire absurde fournit à Camus le sujet de l'une de ses pièces : *Le malentendu* (1944⁸¹). Une aubergiste et sa fille ont l'habitude de voler et de tuer leurs clients les plus nantis au cours de leur sommeil. Un soir, un homme bien mis demande une chambre. On le détrousse et on le supprime dans la nuit pour s'apercevoir qu'il s'agissait en fait du fils, parti depuis vingt ans et qui voulait faire une surprise.

Une telle histoire est certes malheureuse mais comment la qualifier d'absurde, sinon en regard d'un Dieu préposé au bonheur et à la sécurité des hommes ainsi qu'au sens du monde et qui est surpris en flagrant délit d'abandon de poste ? Une telle absence de signification apparente masque peut-être une signification cachée, souligneront certains avec un espoir religieux à peine dissimulé⁸². Mieux vaudrait remarquer que qualifier une telle absence de signification d'absurde revient à demander un Dieu veillant sur nous comme une mère - c'est-à-dire faisant peser un joug à la fois insupportable et rassurant. Seulement, nous savons bien qu'un tel Dieu n'existe pas, n'est-ce pas ? Le héros camusien paraîtra donc désabusé. Comme s'il surmontait son chagrin ainsi - et cette attitude n'a sans doute pas peu contribué au succès durable de l'auteur chez les adolescents. Camus imagine que Dom Juan termine sa vie dans un couvent. Après tout, écrit-il, jouissance et ascèse sont les deux faces d'un même dénuement. Pourquoi un tel terme ? Dénuement par rapport à quoi ? Ce "dénuement" de Dom Juan, en l'occurrence, paraît semblable à celui d'un enfant qui trouve la maison vide en rentrant de l'école. Tout au long de son œuvre, Camus reproche inlassablement à Dieu de ne pas exister !

Sauver le tragique.

Albert Camus célèbre la dignité d'un combat où l'homme est d'avance vaincu ; à l'instar de Sisyphe que les dieux avaient condamnés à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait aussitôt. Ce goût de la liberté héroïque le verra refuser de souscrire au marxisme, c'est-à-dire à une philosophie qui assigne par avance un sens à l'histoire (*L'homme révolté*, 1951). Ce qui précipitera sa rupture avec Jean-Paul Sartre (lequel reprochera également à Jaspers de refuser de coopérer comme individu "à l'histoire que font les marxistes").

Était-ce là le dernier mot de Camus ? Avant sa mort accidentelle en 1960, *La chute* (1956⁸³) paraissait beaucoup plus lucide quant à l'égotisme inévitablement masqué par une telle apologie de la liberté dans l'absurde. Retenons en tous cas que la philosophie de l'existence ne se soutient pas sans l'absurde, c'est-à-dire, finalement, sans le drame, la situation exceptionnelle et tragique qui prend le monde et Dieu à partie.

⁸¹ Paris, Gallimard, 1958.

⁸² Voir H. Gouhier *Le théâtre et l'existence*, Paris, Vrin, 1987, p. 43 et sq.

⁸³ Paris, Gallimard, 1967.

Dès lors, ce n'est sans doute pas un hasard si des philosophes de l'existence comme Camus, Sartre ou Gabriel Marcel ont également été des hommes de théâtre. Mais, aussi bien, l'existentialisme sous ce jour risque de paraître n'être qu'une pose, ou la recherche un peu facile du succès littéraire, jouant et abusant de la vieille ficelle de ce désespoir qui fait pleurer ou révolte... juste avant d'aller souper.

Alors, revenons un instant à celui dont le crime, aux yeux de la philosophie moderne, fut d'avoir eu l'ambition de comprendre plutôt que de se plaindre. Car que reproche-t-on au juste à Hegel depuis Kierkegaard ? Sartre l'avoue avec une certaine ingénuité : ce qui oppose Kierkegaard à Hegel, c'est que pour ce dernier le tragique d'une vie est toujours dépassé dans le savoir - ce tragique en lequel un Léon Chestov pouvait voir le seul gage d'authenticité de l'attitude humaine à l'égard du monde (*La philosophie de la tragédie. Dostoïevsky et Nietzsche*, 1926⁸⁴). C'est qu'ainsi remis à sa place, le tragique ne permet plus guère de prendre la pose ! Et Sartre de reconnaître que l'attrait que le marxisme exerça sur sa génération tenait beaucoup à l'attitude violente, tragique, qu'il permettait d'adopter vis-à-vis des professeurs... (*Marxisme et existentialisme*⁸⁵). Car le monde que lui découvrait sa jeunesse, Sartre le reconnaît, passait d'un commun entendement pour s'acheminer doucement vers la perfection. C'était un monde qui réduisait au chômage celui qui se sentait armé pour défendre l'humanité contre de terribles dangers (*Les mots*, 1964, p. 147⁸⁶).

De là, une philosophie comme faite pour calmer les déceptions du cœur adolescent. Une philosophie qui se veut concrète, comme pour en remonter à la philosophie universitaire. Celle des adultes !

*

Que faire d'une liberté sans grandeur ?

On ne parle plus guère de l'absurde de nos jours mais certains invoquent le nihilisme (voir 1. 7. 10.). Ils présentent le désespoir né de l'expérience de l'absence de sens du monde comme une manifestation majeure de la condition humaine ; clé de sa dignité et de sa fécondité tant le vide ouvert devant nous ne peut que nous pousser à la création.

Bref, comme le notait Camus, on vivra d'autant plus intensément que la vie ne nous écrasera pas d'un sens déjà tout fait. Mais, encore une fois, pourquoi ce qui n'était que simple liberté de projet chez Jaspers doit-il absolument être présenté sous le jour désolant d'un terme comme "absurde" ou "nihilisme" ? *Pourquoi veut-on, en plus de la liberté, le désespoir ?* Pour introduire quelque enjeu dans la vie sans doute ; pour échapper au vide du nihilisme de masse avide de plaisirs à court terme et de jouissances sans suite.

Selon une excellente formule de Maurice Merleau-Ponty, la vérité des philosophies existentielles tient à ce que pour elles ce qu'il y a de métaphysique dans l'homme ne peut plus être rapporté à quelque au delà de son être empirique. C'est dans son être même que l'homme est métaphysique

⁸⁴ trad. fr. Paris, J. Sciffirin, 1926.

⁸⁵ in *Questions de méthode*, Paris, Tel Gallimard, 1986.

(*Sens et non-sens*, 1966, p. 48⁸⁷). Or cette métaphysique, *la liberté sans doute ne suffit pas à la remplir*, à la rendre attrayante. Il faut en plus du tragique, comme si être libre n'était en soi pas grand chose au fond. Encore faut-il pouvoir prendre la pose, être un héros... C'est ainsi que Jean Wahl pouvait noter que le Dieu de Kierkegaard ne saurait être proche. Il est forcément lointain, infiniment lointain pour remplir ce "besoin fondamental de Kierkegaard : le besoin de grandeur, le besoin de noblesse et de difficulté" (*Etudes kierkegaardiennes*, 1967, p. 341⁸⁸). A quoi bon la liberté en effet, sans la grandeur ?

L'importance de la philosophie de l'absurde a finalement été négligée.

En invoquant l'absurde en tous sens, la philosophie existentielle a commis une faute philosophique sans doute : être demeurée par trop ignorante de ses propres attendus, pour choisir plutôt de s'accaparer un moment l'inépuisable rente littéraire que représentent les vertus édifiantes du désespoir – Sartre parlera en ce sens de ces "songe-creux" qui confondent désenchantement et vérité (*Les mots*, p. 132).

Faut-il vraiment le lui reprocher ? Après tout, combien d'ouvrages de littérature religieuse sont jamais allés jusqu'à reconnaître que le monde ne doit pas paraître trop satisfaisant pour que le message chrétien soit pleinement reçu et qu'il vaut même mieux, à tout prendre, qu'il paraisse une vallée de larmes ? Nous avons peine à nous convaincre à quel point le désespoir nous comble et nous est utile.

Ce qui paraît surtout dommage, c'est que n'ait été qu'effleuré ce besoin de révolte et de rébellion, cette valorisation de l'attitude de résistance qui de nos jours sont partout - au point de paraître ainsi s'exercer souvent à vide ou de s'être même institutionnalisés. Il est dommage que le succès d'un terme comme celui d'absurde n'ait pas davantage surpris et que n'ait pas été pleinement reconnu ce qu'il signifie pour ceux qui se l'approprient : un affranchissement radical et personnel par rapport aux valeurs du monde et, à travers la reconnaissance que le sens de la vie ne peut être fondé que sur des actes, la découverte de la liberté individuelle et non collective comme d'une valeur active. Car c'est la popularité de telles convictions que la philosophie de l'absurde mit assez incidemment au jour. Des convictions que nous n'appréhendons sans doute pas encore dans toutes leurs dimensions mais dont les incidences, d'ores et déjà, n'auront pas été neutres - ne serait-ce que dans l'affaiblissement des grandes idéologies politiques. La philosophie existentielle fut une étape importante dans l'affirmation d'un individualisme si radical qu'il ne peut qu'être désenchanté vis-à-vis de toute croyance et de tout projet collectif – et elle le fut d'autant plus qu'elle se revendiquait religieuse ou marxiste !

*

⁸⁶ Paris, Gallimard, 1964.

⁸⁷ Paris, Nagel, 1966.

⁸⁸ *op. cit.*

Une foi en l'homme.

La philosophie de Jaspers se clôt sur l'inachèvement fondamental, absurde, du monde tel que nous pouvons le connaître et de nous-mêmes tels que nous pouvons être. Cet inachèvement est le dernier mot au sujet de la Transcendance et la philosophie existentielle de Jaspers n'est pas autrement religieuse⁸⁹. Si elle se conclut par une foi, celle-ci porte finalement moins sur un Dieu désigné que sur l'homme et ses capacités à être (*La foi philosophique*, 1948, III^e Conférence⁹⁰).

Il faut croire en effet que l'homme n'est pas seulement un être biologique, le simple produit de l'évolution animale et cela, sur lequel repose la philosophie existentielle, ne peut que relever d'une croyance car c'est la dernière chose qu'une philosophie existentielle puisse fonder, puisque selon ses principes elle ne saurait traiter de l'homme en termes généraux et quitter alors le point de vue existentiel.

La foi philosophique, écrit Jaspers, est une foi de l'homme en ses possibles. En elle respire sa liberté (p. 100). Car tel est bien le fondement, en effet, de toute la démarche de Jaspers. *Si l'homme est libre, il faudra marquer que son existence l'exclut du registre de l'être, de sorte que sa liberté ne pourra trouver de fondement qu'en une transcendance. Mais plus à titre de valeur d'appel que de fondement réel puisque, sauf à annuler proprement cette liberté, cette transcendance devra demeurer insaisissable et ne pas permettre de surmonter le clivage entre la conscience et le monde.* Parler d'une transcendance si inaccessible que son seul chiffre est l'échec ou déclarer le monde absurde participe d'une même logique.

Ne pas priver la vie humaine de sa grandeur et de son pathétisme ni l'être de sa sérénité, superposer une véritable religion du cœur humain à une métaphysique et se féliciter de ce que la jonction des deux demeure un mystère au nom de quelque richesse vécue du sentiment d'existence que toute intellectualisation ne saurait qu'anéantir, à cela se résume tout le projet d'une philosophie existentielle⁹¹. Celle de Jaspers en représente sans doute la forme la plus accomplie. En regard, celle de Jean-Paul Sartre, parce qu'elle refusera d'invoquer une quelconque transcendance qui ne soit pas humaine, montrera d'assez fortes incohérences.

*

4. 1. 21.

⁸⁹ Voir M. Dufrenne & P. Ricœur *op. cit.*, p. 389 et sq.

⁹⁰ trad. fr. Paris, Plon, 1953.

⁹¹ Voir J. Grenier *A propos de l'humain*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 120-122.

La philosophie existentielle de Jean-Paul Sartre.

Comme toute mode intellectuelle, l'existentialisme, que lança *L'Être et le néant* (1943⁹²) de Sartre, recueillit son lot d'injures, d'incompréhensions et suscita des rejets apeurés qui, dans le contexte libertaire de l'immédiat après-guerre en France, ne contribuèrent pas peu à son succès.

On avait parlé de "boue", d'immoralité à propos du théâtre et des romans de Sartre. L'existentialisme fut assimilé à une vision pessimiste de l'homme en même temps qu'on lui reprocha de faire l'apologie d'une subjectivité débridée. Les catholiques l'accusèrent de matérialisme et les marxistes d'idéalisme⁹³.

Surtout, on jugea *L'Être et le néant* illisible et il est vrai qu'en bien des pages l'ouvrage tombe des mains. Or ce qui est à la fois amusant et agaçant en ceci est l'impression que Sartre a justement fait exprès ! Ses premiers textes philosophiques sont là, en effet, pour montrer que sa plume savait être alerte, incisive. Mais, dans *L'Être et le néant*, Sartre a joué au philosophe. Il a voulu être aussi aride que Husserl, aussi somptueusement incompréhensible que Heidegger – vis-à-vis duquel, a-t-on souligné, il a poussé le mimétisme jusqu'à annoncer une morale qui ne vient pas ! Il a jugé qu'un traité d'ontologie ne pouvait manquer d'être épais et rébarbatif comme si sa crédibilité était à ce prix. Faut-il vraiment lui en vouloir ? Kant a fait accroire qu'on ne peut être philosophe et bien écrire, notait déjà Henri Heine (*De l'Allemagne*, 1855, p. 117⁹⁴). Décourageant une lecture suivie, le style de l'ouvrage, en tous cas, a sans doute dissimulé beaucoup de ses faiblesses.

Avec Sartre, l'homme public n'est jamais loin, qui avance à pas prudents, choisissant ses formules - on dirait parfois des slogans - à l'adresse d'ennemis qu'il s'agit de provoquer, comme à l'égard de courants qu'il faut au contraire ménager. Il faut le voir, ainsi, dès la fin de *La transcendance de l'ego* (1934⁹⁵) prévenir les critiques marxistes. Sartre aura été l'un des grands initiateurs de ce que l'on nomme aujourd'hui le « politiquement correct », c'est-à-dire la réaffirmation constante de l'idéologie dominante chez les intellectuels du temps, comme si elle était incessamment menacée et la disqualification moralisante de ceux qui ne la partagent pas, dont on regardera de près la vie privée à cet effet, comme autant de salauds – ce qui est impardonnable chez Flaubert ainsi, pour Sartre, c'est qu'il n'a pas approuvé la Commune.

Pourtant, si certains de ses développements ne manquent assurément pas d'opportunisme, sa pensée est bien systématique et si l'on est souvent tenté d'être sévère avec elle ce n'est au fond que parce que Sartre livre sa réflexion d'une manière bien plus saillante

⁹² Paris, Tel Gallimard, 1943.

⁹³ L'ouvrage d'H. Lefebvre *L'existentialisme* (Paris, Ed. du Sagittaire, 1946) illustre l'animosité que l'existentialisme pouvait susciter même d'un strict point de vue intellectuel (voir par exemple p. 13).

⁹⁴ Paris, Gallimard, 1998.

qu'un Jaspers ou qu'un Heidegger. Enfin, la pensée de Sartre a une véritable originalité que son existentialisme n'épuise pas et qui n'a sans doute pas été assez remarquée.

*

L'en soi et le pour soi.

Toute la démonstration de *L'Être et le néant* (1943) repose sur l'opposition de deux réalités : l'être ou "en soi" et la conscience ou "pour soi". Quoique tout à fait distinctes et même opposées, ces deux réalités sont pourtant inséparables. L'une n'est rien sans l'autre.

L'être est ce qui est. Il est une pure identité à soi. Mais, en même temps, il n'y a d'être comme tel que pour une conscience. L'être n'est en tant que tel que sous un regard, reconnaissait Jaspers. Sartre ne le dit pas ainsi qui, influencé par Heidegger, affirme plutôt qu'il n'est d'être que sur fond de néant, car le propre de l'être est d'être ceci et *rien d'autre*. Rien ne peut être affirmé qu'au prix d'une négation (*i.e.* : S est, en tant qu'il n'est pas tout non-S). De sorte que si l'être est, il doit exister un être qui a pour propriété de néantiser le néant ; par lequel, en d'autres termes, le néant vient aux choses et en dévoile l'être. Cela signifie que tout donné est en tant que tel posé. Être affirmé était la seule aventure possible de l'être, écrit Sartre (p. 259). *Rien n'existe donc sans l'homme* - Sartre retrouve l'un des sens premiers de l'existence (voir ci-dessus).

La conscience permet que l'être soit car elle est néant. L'esprit est le négatif. Il dépasse l'être, ainsi, et fonde toute transcendance. En soi, cependant, la conscience n'est proprement rien. C'est-à-dire qu'elle n'a pas un autre être que l'être mais trouve seulement à être dans l'être. Elle n'a pas d'être propre et particulier. Elle est et n'est donc rien sans l'être, tout autant qu'il n'est que par elle.

Dans un ouvrage ultérieur, Sartre rapprochera cet être de la conscience de celui que le faux possède dans *Le sophiste* de Platon (voir 1. 2.)⁹⁶.

Le solipsisme : et si ma conscience était le monde ?

En quelques pages, ainsi, tout est dit : l'être n'est que pour l'esprit, lequel n'a d'autre réalité que d'être. Cela revient à dire que l'esprit est l'être, comme s'il n'y avait que lui au monde et d'emblée Sartre en arrive ainsi à une conclusion qu'il s'efforcera soigneusement d'éviter : le solipsisme, comme si ma seule conscience était le monde à chaque instant,

⁹⁵ Paris, Vrin, 1996.

⁹⁶ Voir J-P. Sartre *Vérité et existence*, 1948, Paris, Gallimard, 1989, p. 82 note 1.

puisque le monde et les autres consciences avec lui, tout ce qui est, n'est jamais tel finalement sans ma conscience.

Pour éviter ce solipsisme, Sartre insistera volontiers sur le caractère secondaire du pour soi par rapport à l'être : le pour soi ne peut se passer de l'en soi pour être mais le dernier n'a besoin du pour soi que pour apparaître - non pour être mais pour exister. La conscience n'apporte jamais rien à l'être.

Certains ont reproché à Sartre de ne pas avoir marqué de distinction plus tranchée entre l'en soi et le pour soi et ce reproche est fondé, sans doute, dans la mesure où l'opposition du pour soi à l'en soi n'a en fait d'autre finalité dans *L'Être et le néant* que de poser la liberté radicale de l'homme qui, en conscience, possède le pouvoir de néantiser l'être, mettant le monde en perspective et dépassant ainsi toute réalité, se situant à un autre plan qu'elle. Le pour soi est une puissance absolue de refus par rapport à tout donné. Voilà la vérité qui est au fondement de toute philosophie existentielle et que celle-ci ne saurait fonder - quoique Sartre, nous le verrons, s'y essaiera.

On n'a pas manqué de souligner le caractère cartésien d'une telle liberté et c'est effectivement une filiation que Sartre revendique. Le seul départ possible est le cogito cartésien, écrit-il (p. 297). Mais, plus encore, parce qu'il est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe, l'homme possède pour lui-même la toute puissance du Dieu cartésien (voir 1. 11. 14.), souligne Sartre (*La liberté cartésienne*⁹⁷).

L'existence précède l'essence.

La conscience dépasse toute réalité, toute détermination possible, y compris la sienne, puisqu'elle la rend effective. Là est l'existentialisme sartrien. La conscience est toujours au delà de ce qu'elle est ; de ce qui est. L'homme est toujours comme avant lui-même. Son existence précède toujours son essence. Il en est séparé par un néant ; par cette liberté qui n'est proprement rien (et qui ne saurait véritablement prendre conscience d'elle-même à ce titre que dans l'angoisse, voir 3. 3. II. 3.).

Il ne saurait donc y avoir de nature humaine. L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait être. Mais cette vérité angoissante, cette conscience de n'être rien, l'homme ne peut que la fuir. L'homme veut se saisir comme s'il était une chose. La liberté veut se donner un moi défini. La "mauvaise foi" est cette dissimulation de la liberté totale de notre engagement dans le monde (I, chap. II).

⁹⁷ in *Situation I*, Paris, Gallimard, 1947.

La mauvaise foi.

Il ne s'agit nullement d'un simple mensonge car la conscience ne réalise guère ce qu'elle fait. Tout se joue au niveau de ce que Sartre appelle le cogito préreflexif (I, chap. I). Dans la mauvaise foi, nous sommes moins menteurs que mentis. Nous jouons comme malgré nous à être ce que nous sommes. Comme ce garçon de café que décrit Sartre, dont les gestes mêmes veulent réaliser la condition. Il est garçon de café comme s'il jouait à l'être. C'est que nous ne sommes quelque chose pour nous-mêmes qu'en représentation, exactement comme sous le regard d'autrui, y compris dans nos sentiments. L'ego est un objet pour la conscience à l'instar de tout autre objet. Le moi et le monde sont contemporains pour la conscience et le sens profond de ce que nous sommes est donc toujours à rechercher comme hors de nous. C'est là l'une des premières et plus constantes thèses de Sartre, énoncée dès *La transcendance de l'ego* (1934).

Pour être triste, nous devons nous faire tristes. Nous remontons le boulevard ainsi, d'un air accablé. Mais un étranger survient et nous demande sa rue. Voilà notre tristesse un instant envolée. Nous n'étions pas véritablement en elle. Nous ne sommes jamais totalement nous-mêmes - même dans la souffrance (*L'être et le néant*, pp. 130-131). Il n'y a pas de totale sincérité.

Rien ne nous sépare de nous-mêmes qu'un rien mais nous ne sommes jamais en parfaite coïncidence avec nous-mêmes (II, chap. II). C'est que l'esprit, nous l'avons dit, est pure négativité et rien de lui-même. La conscience n'a pas de contenu. Elle saisit tout hors d'elle-même - y compris elle-même. Elle se transcende pour atteindre un objet et s'épuise dans cette position même sans être rien de plus : la nausée n'est pas en moi, dit le héros de *La nausée*. Je la ressens là-bas sur le mur, partout autour de moi. La conscience n'existe qu'en tant qu'elle se porte toute entière hors d'elle-même sur ce monde qu'elle n'est pas⁹⁸.

Pour être, comme tout être, il nous faut une conscience, un témoin de nous-mêmes. Le plus couramment, ce sera notre propre conscience sans doute. Mais elle n'aura vis-à-vis de nous-mêmes et par rapport à autrui, d'autre privilège que celui d'une plus constante accoutumance.

⁹⁸ Voir J. Hyppolite *La liberté chez Jean-Paul Sartre* in *Figures de la pensée philosophique*, 2 volumes, Paris, PUF, 1951, II.

Comme l'être n'est rien sans un regard, quand on vit, de même, il n'arrive rien et c'est pourquoi les hommes cherchent à vivre leur vie comme s'ils la racontaient, lit-on dans *La nausée*. Nous ne sommes rien si nous ne sommes pas les témoins de nous-mêmes.

Tous ces thèmes étaient déjà nettement annoncés dans le roman d'Henri Barbusse *L'enfer* (1908⁹⁹), qui campe un voyeur dans une chambre d'hôtel ; lequel se convainc qu'il n'espionne finalement que la vie humaine elle-même. J'ai volé mais j'ai sauvé de la vérité, déclare-t-il. Et ce que j'ai vu va disparaître, puisque je n'en ferai rien. « Je crois qu'autour de nous il n'y a de toutes parts qu'un mot, ce mot immense qui dégage notre solitude et dénude notre rayonnement : rien. Je crois que cela ne signifie pas notre néant ni notre malheur mais au contraire notre réalisation et notre divinisation, puisque tout est en nous ».

Le cycle romanesque de Georges Duhamel *Vie et aventures de Salavin* (1920-1932¹⁰⁰) a pu également être cité comme annonçant *La nausée*.

La facticité.

Pourtant, nous somme cet être-là et non un autre. Pourquoi ? Et pourquoi des autres d'ailleurs ? C'est là une condition première, métaphysique, en ce qu'elle ressortit à la contingence de l'être, écrit Sartre en guise d'explication ; contingence à laquelle renvoie tout pourquoi (*L'Être et le néant*, pp. 344-345).

Toute métaphysique, écrit en effet Sartre, doit s'achever par un "cela est", c'est-à-dire par une intuition directe de la contingence. Toute existence naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre, écrivait-il dans *La nausée*. Radicalement libres et parfaitement contingents, nous sommes de purs existants. La rencontre des deux se nomme "facticité" dans le langage sartrien.

Nous héritons une facticité. Le pour soi a un en soi en regard duquel il se détermine essentiellement comme valeur d'échappement. Mais notre valeur est toujours définie en regard de notre être historiquement déterminé. Nous sommes libres mais contingents, c'est-à-dire limités à un être. Notre être est hétérogène à nos manières d'être et le pour soi n'aura de cesse que de tenter d'échapper à son existence de fait dont il n'est aucunement le fondement. Le pour soi est cette fuite même, écrit Sartre (*L'Être et le néant*, III, chap. II). Il n'est rien d'autre. Toute réalité humaine est le projet de métamorphoser son pour soi en "en soi pour soi", c'est-à-dire de décider de son soi en conformité à soi, quoique cela ne soit pas saisi comme tel mais seulement au plan irréflecti. C'est là un idéal de fusion dont le signe est la beauté, comme parfaite adéquation à soi, à ce qu'on veut être (p. 235).

⁹⁹ Paris, A. Michel, 1908.

¹⁰⁰ Paris, Ed. Omnibus, 2008.

L'homme est une passion inutile.

L'homme voudrait être Dieu pour fonder l'être, son être. A partir du moment où l'homme reconnaît sa liberté, Dieu n'existe pas. Il n'a plus lieu d'être. L'homme suffit à le remplacer - c'est l'un des thèmes de la pièce de Sartre *Les mouches* (1942, III, sc. 2¹⁰¹).

Mais exister, c'est vouloir se donner une essence sans jamais y parvenir et l'homme est une passion inutile (*L'Être et le néant*, p. 678). La philosophie existentielle de Sartre, pour le dire rapidement, est la même que celle de Jaspers - la transcendance en moins. De sorte que cette formule des *Mots* résume assez bien le sartrisme : plus absurde est la vie, plus insupportable est la mort.

A proprement parler, nous ne sommes jamais pleinement, sinon dans le regard des autres lorsque nous sommes morts. Selon la fameuse formule de *Huis-clos* (1944¹⁰²), l'enfer, c'est les autres ! Seule la mort, en effet, nous donne, enfin, une nature, une finitude définitive. La mort n'est donc rien *pour nous*. Elle n'est pas en nous ni de nous - elle ne fonde pas notre finitude, laquelle se découvre en regard de notre liberté (*L'Être et le néant*, p. 596 et sq.) - mais survient comme un accident extérieur. Elle est purement corporelle et nous dépossède de notre vie au profit d'autrui. Saisir le sens de sa propre mort, c'est se saisir comme proie future des autres¹⁰³. Vivants, déjà, nous sommes pétris par le regard des autres, faute de ne pouvoir définir nous-mêmes notre être. Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux qui me regardent et me jugent, lisait-on déjà dans *La condition humaine* de Malraux (1933¹⁰⁴). Mes semblables ce sont ceux qui m'aiment et ne me regardent pas, qui m'aiment contre tout (p. 68).

Comme l'écrivait Jean Genet, nous sommes ce qu'on veut que nous soyons. Nous le serons donc jusqu'au bout, absurdement (*Les Nègres*, 1963, p. 158¹⁰⁵). Le Juif est le produit du regard des autres, dira de même Sartre. C'est-à-dire qu'il n'est Juif que parce qu'on le regarde comme tel. Et le portrait caricatural que l'on en fait ne révèle rien de lui mais tout de l'antisémite, de son injustice, de sa sottise et de sa peur (*Réflexions sur la question juive*, 1946¹⁰⁶).

¹⁰¹ *Théâtre I*, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁰² *Théâtre I*, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁰³ Voir H. Birault *Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre* in (collectif) *Autour de Jean-Paul Sartre*, Paris, Idées Gallimard, 1981.

¹⁰⁴ Paris, Gallimard, 1946.

¹⁰⁵ Paris, L'Arbalète, 1965.

¹⁰⁶ Paris, Gallimard, 1985.

Le journaliste John Howard Griffin voulut savoir ce que c'était qu'être Noir dans la société américaine et il arriva à transformer son apparence à cet effet. De son expérience, il souligna essentiellement la difficulté d'être pleinement une personne dans le regard des Blancs, d'exister véritablement. Maintenant, vous tombez dans l'oubli... Mais la haine dirigée vers vous ne vous vise pas personnellement (*Dans la peau d'un Noir*, 1960, p. 75¹⁰⁷).

Une solitude absolue.

L'homme est entièrement créé de l'extérieur. Être un homme, c'est ne jamais être soi-même, écrit de même Witold Gombrowicz dans son roman *Ferdydurke* (1937¹⁰⁸). Nous étouffons dans l'espace resserré et rigide où l'imagination d'autrui nous enserre (p. 212). Car si chacun doit être éprouvé et jugé par chacun, le pire est que la conclusion des être ignares, bornés et obtus n'est pas moins importante que celle des êtres intelligents. En fait, plus une opinion est obtuse et étroite, plus elle est pour nous importante et forte car plus elle force notre être et l'amoindrit (p. 10). Il serait donc tout à fait naïf de croire que notre libération tiendrait à la suppression d'un certain regard sur nous-mêmes ; que sans lui nous serions libres et autres. Oppressé et oppresseur sont liés au sein de la même société, souligne James Baldwin. Ils dépendent d'une seule et même réalité et partagent les mêmes croyances. Le paria ne rêve pas d'un nouveau monde. Il veut voir sa situation s'améliorer au sein de la société actuelle (*Chronique d'un pays natal*, 1955, *Une opposition complice*¹⁰⁹).

Certes, faudrait-il ajouter d'un point de vue sartrien, nous existons au delà de toute détermination que le monde nous attribue. *Nous pouvons toujours prendre le jugement des autres avec indifférence. Mais ce sera avec mauvaise foi, s'il s'agit de considérer que les autres se trompent et que nous sommes bien différents de ce qu'ils nous jugent. Car, au delà de leurs jugements, il n'y a rien. Il n'y a pas un nous-mêmes stable et certain. Il n'y a qu'une existence qui ne nous donne pas l'être qui lui correspond. De sorte que c'est dans cette dépossession que le regard d'autrui est à même d'exercer sur nous que nous sommes susceptibles de nous sentir le plus seul au monde, sans même pouvoir nous fier à un moi évident. Au fond du monde humain, Sartre a deviné une solitude absolue qui est une impuissance à être pour autrui ce qu'on veut être. Une paralysie qu'exerce son regard sur nous-mêmes exactement comme nous regardons les autres. Autour de nous, l'immense*

¹⁰⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.

¹⁰⁸ trad. fr. Paris, 10/18 C. Bourgois Ed., 1973.

¹⁰⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.

majorité des hommes ne sont en effet que de simples êtres, glissant le long de notre vie comme des ombres ou figés dans un jugement sommaire qui finalement les ignore.

Nous sommes condamnés à être libres.

Les autres décident de notre situation ; comme nous mêmes, faudrait-il ajouter. Nous ne choisissons pas notre situation dans le monde - pas plus que nous sommes notre corps ; nous lui sommes liés seulement, a-t-on dit¹¹⁰ - mais nous sommes libres de décider du sens qu'elle prendra. Aucun en soi, aucune condition, en d'autres termes, ne saurait nous décharger d'être pour nous-mêmes libres de nous-mêmes. Nous sommes condamnés à être libres.

Tout ce qui m'arrive est donc mien. Dans une vie, il n'y a pas d'accident : une guerre dans laquelle je me retrouve engagé est ma guerre car je peux toujours m'y soustraire par le suicide ou la désertion, écrit Sartre, qui passa lui-même une grande partie de la Guerre installé au Café de Flore à Saint-Germain, soumettant ses pièces de théâtre à la censure allemande et succédant au Lycée Condorcet à un professeur écarté parce qu'il était juif...

Il semble que Sartre tenta de créer un petit réseau de résistance en 1941. Au vu de cette tentative, le Parti communiste aurait estimé que Sartre ne pouvait s'empêcher de parler et qu'on ne pouvait compter sur lui. Certains ont néanmoins pu considérer que *Les Mouches* est une pièce résistante.

En tout ce qui nous arrive, même extérieurement, il s'agit d'un choix. Car rien n'est sans notre conscience et le sens qu'elle lui donne. Rien n'a sens que par mon projet ; par mon existence (pp. 612-613). Nous retrouvons ici les thèmes kierkegaardien.

On reprocha à l'existentialisme de désespérer l'homme. Il le convainc plutôt d'être authentiquement homme, souligne à juste titre Simone de Beauvoir (*L'existentialisme et la sagesse des nations*, 1948¹¹¹). Chaque homme porte le poids du monde tout entier sur les épaules. Le pour soi crée, en même temps que l'être, la valeur. Notre simple situation dans le monde nous assigne ainsi une destination morale et politique – elle nous force à nous engager.

Ce n'est pas le lieu de présenter ici l'engagement politique de Sartre¹¹². On sait que celui-ci le conduisit à exprimer hautement bien des sottises et erreurs de jugement - avec tant de constance qu'on en tira cette plaisante formule : Sartre affirme que Dieu n'existe pas. Or Sartre s'est toujours trompé. Donc... Mais « mieux vaut avoir tort avec Sartre que raison avec Aron », diront finalement ceux qui peineront à abandonner le romantisme de la révolution.

¹¹⁰ Voir E. Souriau *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, pp. 128-129.

¹¹¹ Paris, Nagel, 1948.

¹¹² Voir notamment à ce propos M-A. Burnier *L'adieu à Sartre*, Paris, Plon, 1999.

Pour être honnête, il faudrait souligner que de telles bévues furent largement celles de toute une époque, qui connaissait un enrichissement général historiquement unique et dont les intellectuels dans leur majorité, au moins en France, considéraient pourtant que le marxisme (qui annonçait exactement le contraire : la paupérisation générale) représentait, comme l'écrivit Sartre, un "horizon indépassable" (*Marxisme et existentialisme*¹¹³). Sans doute Sartre pensa-t-il que sa philosophie pouvait fonder ou simplement régénérer un marxisme devenu, selon ses termes, une scolastique. Les marxistes ne cesseront pourtant de rejeter cette philosophie, n'y entendant qu'un plat humanisme ou l'accusant de se réfugier dans un individualisme débridé pour justifier son refus de participer à la construction de la démocratie véritable, comme Georg Lukacs (*Existentialisme ou marxisme*, 1947¹¹⁴).

L'existentialisme et le problème moral.

Comment fonder une éthique, cependant, si notre liberté est l'unique source de valeur, en regard de laquelle le point de vue des autres ne saurait représenter qu'un obstacle ? Si les autres détiennent à l'égal de nous-mêmes la clé de nous-mêmes, le sens originel de l'être-pour-autrui est le conflit. Je dois sans cesse me reprendre au regard de l'autre qui me fige dans ce que je ne veux pas être. Sartre veut fonder un humanisme sans universalisme, a-t-on remarqué¹¹⁵. Parce qu'autrui me vole autant qu'il me donne mon être, différentes catégories d'attitudes sont possibles à son égard que *L'Etre et le néant* recense : amour, masochisme, indifférence, désir, sadisme. Mais le respect de la liberté d'autrui, en tous cas, ne peut être qu'un vain mot (p. 460).

Parce qu'il n'y a guère d'existence commune, il est également difficile pour Sartre de fonder une histoire, en tant que celle-ci serait la réconciliation, interdite au plan individuel mais accessible peut-être au plan social, de la liberté radicale de l'homme et de son engluement dans une situation particulière¹¹⁶. C'est à lever cette difficulté que sera consacrée sa *Critique de la raison dialectique* (1960¹¹⁷).

A la fin de *L'Etre et le néant*, Sartre annonce qu'il traitera dans un prochain ouvrage des questions morales, c'est-à-dire de savoir comment on doit vivre sa liberté. Cet ouvrage ne paraîtra jamais et Sartre renoncera à publier les *Cahiers pour une morale* (1947-1948¹¹⁸) qu'il avait commencé de rédiger.

¹¹³ *op. cit.*

¹¹⁴ trad. fr. Paris, Nagel, 1961.

¹¹⁵ Voir A. Renaut *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993, p. 240 et sq.

¹¹⁶ Voir A. Renaut *op. cit.*, pp. 154-155.

¹¹⁷ 2 volumes Paris, Gallimard, 1960-1985.

¹¹⁸ Paris, Gallimard, 1983.

Dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946¹¹⁹), Sartre affirme à nouveau que notre responsabilité engage l'humanité entière. En me choisissant, je choisis l'Homme. Dès lors, chacun de nos actes, écrit-il, doit être l'occasion de demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? Il n'est guère d'autres critères pour fonder une morale indiquant ce qu'il y a à faire - au delà, les concepts de bien et de mal, en effet, n'ont guère de sens chez Sartre, comme cela fut très vite remarqué¹²⁰.

Tout tient finalement à ce que l'homme puisse choisir son engagement et son projet en toute sincérité et lucidité. Il sera impossible dès lors de lui opposer un autre choix. La liberté ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, ainsi que celle des autres comme l'affirme Sartre - bien que rien dans sa philosophie ne permette réellement de fonder ce dernier point.

Sartre renvoie ainsi le problème moral à la seule authenticité de l'intention ; seule aune à laquelle puisse être jugée notre responsabilité. Etre libre ne signifie pas obtenir ce qu'on veut, écrit en effet Sartre dans *L'Être et le néant* (p. 538 et sq.). Le succès n'importe pas à la liberté, clame celui qui fut un pilier de manifestations, un infatigable pétitionnaire...

Mais dont l'absence d'engagement dans la Résistance fut remarquée. A Francis Jeanson qui en 1952 l'accusa dans *Les Temps modernes* d'être incapable d'agir, Albert Camus répondit directement à Sartre, le directeur de la revue, qu'il n'avait pas de leçon à recevoir de ceux qui n'ont jamais placé que leur fauteuil dans le sens de l'histoire...

Il ne peut y avoir de morale sartrienne parce qu'il n'y a pour lui nulle liberté à conquérir ou à affirmer. La liberté est toute entière donnée dès la conscience et dans le monde, dès lors, elle ne peut que s'enliser. Il n'y a pas davantage de liberté à préserver puisque la conscience n'a pas proprement d'être. Il faut vouloir la liberté d'autrui. Mais cela, encore une fois, ne se déduit pas des principes sartriens. La liberté n'est qu'une inépuisable intention d'être. Elle est l'existence même. Laquelle est sans transcendance pour justifier ses engagements propres. L'homme ne cesse de faire des choix. Mais il ne fait que cela. Il n'est que cela. Retrouvons le sens de ces choix dès lors et nous saurons tout des hommes.

Là est en effet le projet propre du sartrisme - dont l'originalité et même la singularité n'ont pas été assez remarquées. Sartre n'a cessé d'affirmer qu'il est possible de tout savoir d'un

¹¹⁹ Paris, Nagel, 1960.

¹²⁰ Voir par exemple G. Marcel *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, Vrin, 1946, pp. 84-86.

homme, mieux même que de n'importe quel objet. L'homme est une radicale liberté, répète Sartre, qui dépensera pourtant ses dernières forces à tenter de le saisir comme chose.

Une connaissance totale de l'homme est possible.

Que peut-on savoir d'un homme ? demande Sartre dans l'introduction de cet ouvrage plus qu'insolite qu'il consacra à tenter de connaître Gustave Flaubert (*L'idiot de la famille*, 1971¹²¹). A cette question, Sartre répondait dès *La transcendance de l'ego* (1934, p. 75) : il n'y a rien d'impénétrable chez autrui sinon la conscience ; laquelle n'est rien. Tout est choix en l'homme, avons-nous dit. Dès lors, chaque homme est tout entier dans la plus insignifiante de ses conduites. Tout en lui est révélateur et tout peut être compris car tout est affaire de choix, de conscience. Même face à un idiot, un enfant, un primitif, il suffit de disposer d'assez de renseignements. On pourra remonter jusqu'à un choix originel et largement inconscient de soi par chacun. Idéalement, nous devrions même utiliser les connaissances médicales. Nous devrions prendre en considération les dispositions originelles du *soma*, écrit Sartre (*L'idiot de la famille*, I, p. 50). Nous saisirions jusqu'à la conscience même, néantisant son monde. Nous retracerions ce qu'on a nommé "l'histoire d'une libération"¹²². Ce que le critique Sainte-Beuve, déjà, avait nommé "l'histoire naturelle d'un esprit".

Déchiffrer ainsi les comportements, telle est la tâche que Sartre assignait déjà à une "Psychanalyse existentielle" dans *L'Être et le néant*. La connaissance de l'homme doit être totalitaire, écrit-il (*L'Être et le néant*, p. 635) et il n'est qu'une condition à ceci, c'est que l'homme à connaître soit mort. Et Sartre qui s'était d'abord essayé à considérer son contemporain Jean Genet choisira finalement Flaubert.

Pourquoi donc Genet ? C'est que pauvre, homosexuel, taulard, amoureux des terroristes palestiniens, Jean Genet devint vite un saint pour l'intelligentsia parisienne. A ce titre, on lui pardonnera tout. Il fait l'apologie des nazis et magnifie Oradour ? (*Pompes funèbres*, 1948). C'est sous l'angle d'une révolusion pour l'ordre bourgeois qu'il faut l'appréhender, prévient un commentateur éclairé¹²³.

*

La métaphysique sartrienne.

¹²¹ 3 volumes Paris, Tel Gallimard, 1971.

¹²² Voir R. Laing & D. Cooper *Raison et violence*, 1964, trad. fr. Paris, Payot 1976.

¹²³ Voir E. Pierrat *Cent livres censurés*, Paris, Hachette, 2010, p. 72.

De tout ceci, on conclura que *L'Être et le néant*, malgré son sous-titre (*Essai d'ontologie phénoménologique*) n'a pas grand chose d'une ontologie. Il n'étudie pas l'être en effet mais l'attitude humaine à l'égard de tout en soi susceptible de fasciner la liberté¹²⁴. Sartre ne pouvait néanmoins faire l'économie de toute métaphysique et il aborde la question en vitesse à la fin de *L'Être et le néant*, pour conclure d'une manière toute gnostique.

Le monde, sans doute, n'impliquait pas l'homme. Mais l'homme est et, dès lors, comment en rendre compte sinon en imaginant que l'être, à travers une conscience, a voulu se connaître ? D'emblée, Sartre indique qu'il ne peut s'agir là que de pures hypothèses tant aucune conscience ne saurait prendre un point de vue sur le tout de la réalité (p. 349). Tout se passe néanmoins comme si l'être, voulant devenir conscient de lui-même dans un projet de se fonder lui-même, s'était donné la modification du pour soi. Tout se passe donc comme si, à travers l'homme, un Dieu avait voulu se constituer, pour atteindre à la dignité de cause de soi.

Nous constatons néanmoins que la synthèse de l'en soi et du pour soi est impossible. L'existence n'est pas maîtresse de son propre être. De sorte qu'un tel Dieu ne saurait exister. *Le réel*, conclut Sartre, *est un effort divin avorté* et cela expliquerait à la fois l'indissolubilité de l'en soi et du pour soi en même temps que leur relative indépendance : leur fusion s'est engagée. Elle n'a pas abouti. Dès lors, le verdict est sévère : toutes les activités humaines sont vouées à l'échec. Elles sont toutes indifférentes. Même un Dieu n'est pas parvenu à la synthèse de l'en-soi-pour-soi. Ainsi le système est bouclé. Il reste pourtant incohérent sur au moins un point fondamental.

* *

C) Critique de l'existence

4. 1. 22.

Incohérence d'une identification de l'existence et de la liberté.

Pour le comprendre, il faut se reporter aux toutes premières pages de *L'Être et le néant* où il est dit que la pensée moderne - Sartre ne précise pas davantage, mais l'on pense évidemment à Edmund Husserl (*La philosophie comme science rigoureuse*, 1911¹²⁵) - la pensée moderne a accompli un progrès considérable dès lors qu'elle n'a plus hésité à identifier être et apparaître, c'est-à-dire à réduire l'existant au phénomène, à l'ensemble de ses

¹²⁴ Voir F. Jeanson *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1947, Paris, Seuil, 1965, p. 254.

apparitions. Selon une telle conception, la force n'est rien d'autre que l'ensemble de ses effets. Le génie est tout entier et uniquement dans les œuvres qu'il produit. Il n'est pas comme une réserve de talent.

Nous avons plusieurs fois souligné l'importance de cette conception pour Sartre, notamment pour ce qui regarde la connaissance que nous pouvons avoir de nous-mêmes et d'autrui. Il n'y a pas comme une réserve de nous-mêmes qui soit dérobée par principe à toute appréhension d'autrui. Nous n'avons pas de nature particulière et ne sommes rien d'autre que notre vie - on ne naît pas lâche ou héros, comme on ne naît pas femme dira Simone de Beauvoir. On le devient.

En ceci, Sartre est proche du behaviorisme d'un Gilbert Ryle : dans le refus d'une explication de nous-mêmes par référence à des dispositions, l'insistance à souligner que nous nous découvrons comme les autres choses (*La notion d'esprit*, 1949, chap. V & VI¹²⁶). Il faut croire que c'était là un thème d'époque.

Nous ne sommes rien en puissance mais sommes intégralement ce que nous sommes effectivement. Notre liberté ne se fonde pas sur un être, sur une nature. Au contraire, elle s'enlise en tout être. Nous ne pouvons donc, à ce titre, invoquer la malchance et dire que nous valions beaucoup mieux que ce que nous avons été. Nous n'avons pas de nature mais sommes libres. Cela signifie que nos actes décident finalement de tout. Même de ce que nous avons voulu. Non pas que le succès de nos actions présume de la qualité de nos intentions. Sartre, nous l'avons vu, soutient exactement l'inverse. Mais nos intentions, pour autant, ne suffisent pas à nous donner un être qui soit comme en réserve de ce que nous avons fait. Nous sommes transparents, dès lors. Nous n'avons pas de mystère. L'homme est ce qu'il fait, écrivait André Malraux. Dans l'ordre du secret, les hommes sont un peu trop facilement égaux. L'homme est au delà de ses secrets (*Les noyers de l'Altenburg*, 1943, p. 79¹²⁷).

Beaucoup d'auteurs ont dit des choses approchantes. Sartre, lui, est allé au bout de cette idée et *sa vision de l'homme est effroyable* : tout homme n'est que ce qu'il est. Il est dans ses actes - dans ce qui finalement témoigne de lui - même si ces actes lui ont largement échappé. *Tout homme est l'histoire d'un perpétuel échec*, dont la rançon est une transparence foncière. Libre, il est sans doute au delà de tout ce qu'il est. De tout ce qui est. Mais homme, il est cette liberté engluée dans l'être. Au bout de lui même, il est comme toujours il ne voudra

¹²⁵ trad. fr. Paris, PUF, 1989.

¹²⁶ trad. fr. Paris, Payot, 2005.

jamais être. Il est malheureusement et, de ce point de vue, son jugement sur lui-même n'a pas de privilège particulier par rapport à celui des autres - sinon qu'il est beaucoup plus conscient de son échec.

Tout est donc plein, tout est en acte, dévoilé. L'essence est toute entière dans l'apparence et la nature humaine dans ce que font les hommes. On connaît donc l'être tel qu'il est. La connaissance que nous prenons de lui nous met constamment en présence de l'absolu même, écrit Sartre (p. 260).

Du présent, rien que du présent, lisait-on déjà dans *La nausée*. Les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent et derrière elles il n'y a rien ; rien d'autre que le monde. On ne peut pas même se demander pourquoi il y a un monde et non rien - question en regard de laquelle seulement, avons-nous pourtant déjà noté, l'idée d'existence a proprement un sens.

Au sens sartrien, cette actualité des êtres marque évidemment la précession ontologique de l'existence sur l'essence : rien n'est possible avant d'être. Mais c'est à partir de là - nous sommes dans l'introduction de *L'Être et le néant* - que tout se brouille et que Sartre paraît ne plus savoir vraiment ce qu'il dit.

En effet, si l'essence est tout entière dans l'apparence, il n'y a pas d'essence car il n'y a nulle unité de rassemblement pour des apparitions en nombre indéfini.

Cela, Sartre le reconnaît d'ailleurs : la problématique être/apparaître est remplacée par celle du fini et de l'infini, l'objet étant comme mis en abîme dans la série interminable de ses apparitions. Cela encore vient de Husserl (voir par exemple ses *Méditations cartésiennes*, 1931, §§ 28-29¹²⁸).

Si tout est en acte, il n'y a non seulement pas d'essence mais pas davantage d'existence ni de liberté, puisque s'il n'y a aucune puissance d'être, il n'y a aucune possibilité de se reprendre au delà de ses déterminations momentanées.

Si tout est en acte, rien n'existe car il n'y a rien en fait d'êtres que des réalités fragmentées. Rien dont l'existence puisse être distinguée. Tout est irrémédiablement dispersé dans les séries enchevêtrées de ses apparitions et il n'est pas de reprise de soi qui puisse s'appuyer sur ce qui a été acquis. Sartre méconnaît l'humanité a-t-on noté. Non pas celle que détermine l'homme mais celle qui le fait¹²⁹. Mieux vaudrait dire que Sartre a tenté une

¹²⁷ Paris, Folio Gallimard, 1997.

¹²⁸ trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

¹²⁹ Voir J. Lacroix *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, PUF, 1949, pp. 117-118.

philosophie qui ne reconnaît pas de Soi à l'homme mais une pure et simple liberté. Mais c'est alors la réalité de cette dernière qu'on peine à saisir.

S'il faut reconnaître que l'existence précède l'essence, c'est au sens où l'homme est toujours capable de se reprendre par delà ses propres déterminations. Mais alors il faut dire qu'exister c'est essentiellement être en puissance. Au point qu'exister pleinement impose de se retenir d'agir, comme on l'a bien noté dans le cas de Kierkegaard¹³⁰. Si l'on ne se sent exister qu'à ne pas être figé dans un être, une nature, en effet, il faut repousser tout accomplissement qui serait, en regard de cette liberté, fatalement un échec, un enlèvement dans l'être. Toute l'œuvre de Kierkegaard se tient perpétuellement ainsi en deçà d'un passage à l'acte - la foi, le mariage - qu'elle prépare mais n'accomplit jamais. L'existence est un perpétuel effort vers un terme perpétuellement différé.

Ce que Kierkegaard a d'ailleurs théorisé comme « stade esthétique », celui de la jouissance, du doute et du désespoir, qui se garde tout engagement ; par opposition au « stade religieux » de l'arrachement au monde et au « stade éthique » de la réalisation de soi dans la société (*Le journal du séducteur*, 1843¹³¹).

Mais si l'existence s'épuise en s'actualisant - point que Jaspers comme Sartre ont nettement souligné - elle ne précède proprement rien. Ce n'est pas qu'elle échappe à l'être, comme tous les philosophes de l'existence l'ont dit. C'est qu'elle n'est même pas en lui et, ne pouvant être qualifiée, n'est qu'un mot vide. Par quoi se révèle l'inconséquence d'une identification entre existence et liberté. Seul un être peut être libre et il n'existera pas s'il ne dispose d'une essence. La philosophie existentielle n'aura pas réussi à produire un discours cohérent susceptible de rompre avec ces évidences.

*

Identité de l'essence et de l'existence.

Au Moyen Age, on admettait volontiers que l'essence d'une chose participe de l'essence divine, Dieu n'actualisant dès lors que les existences et non les essences, celles-ci étant en quelque sorte en lui. Nous avons vu que cela conduisait un Thomas d'Aquin à un certain "existentialisme", accordant une réalité en soi à l'existence. Tandis que les essences

¹³⁰ Voir D. Brezis *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*, Paris, Vrin, 1991, p. 158 et sq.

perçues par l'entendement avaient leur fondement dans l'entendement divin, l'existence des choses relevait elle pleinement de sa grâce.

Une telle conception se maintiendra jusqu'à ce que Descartes affirme que les essences, les vérités éternelles, sont également créées par Dieu, loin de participer de son essence divine et que, détachées ainsi de lui, nous pouvons les connaître parfaitement quand, dans la vision de Thomas, nous ne savions qu'en capter les reflets à l'échelle de notre imperfection. Mais ceci est une autre histoire (voir 1. 11. 14.).

Pour notre propos, retenons qu'après Thomas, certains insistèrent pour distinguer l'essence de l'existence. On en trouve un exemple chez Scipion Dupleix : l'étant (*ens*) est ce qui a acte en tant qu'il a acte, c'est-à-dire ce qui est réellement et de fait en tant qu'il est réellement et de fait (*La métaphysique*, 1610, Livre II, chap. I¹³²).

Cependant, une chose ne se réduit pas à son actualité. Nous pouvons la penser même si elle n'existe pas, si elle n'existe plus ou n'existe pas encore. Etre n'est donc pas exister et toute la question est dès lors de savoir si une telle distinction entre être et exister est réelle ou seulement modale.

En logique, les modes se rapportent à la détermination formelle d'une existence. Les scolastiques en distinguaient quatre : possible, contingent, impossible, nécessaire. Aristote et Kant n'en comptaient que trois : réalité, possibilité, nécessité, auxquels étaient associés trois types de jugements d'existence : assertoriques, problématiques, apodictiques. L'existence d'une chose, en d'autres termes, est connue comme vraie ou simplement possible (problématique). Si elle est reconnue vraie, cette vérité est de fait, renvoyant à une expérience (assertorique) ou de droit, se déduisant d'un raisonnement (apodictique). Nous avons vu que pour Kant, toute existence doit relever d'un jugement de fait - c'est-à-dire qu'il n'est rien de possible ni de nécessaire qui ne demande à être fondé sur quelque réalité (voir ci-dessus).

D'autres, au contraire et contre Thomas d'Aquin, comme Dietrich de Freiberg ou Francisco Suarez, insisteront particulièrement sur l'inséparabilité réelle de l'essence et de l'existence. Les propriétés d'un sujet ne peuvent être réellement séparées de lui, dont elles reçoivent leur quiddité, le principe réel qui les pose en acte, soutient ainsi Dietrich de Freiberg (*De accidentibus*, 1296). Les accidents reçoivent leur essence même de la substance qui les porte et il ne faudrait donc pas dire « cet arbre est vert » mais « cet arbre verdoie », pour

¹³¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1943.

¹³² *op. cit.*

exprimer que sa couleur n'est pas quelque chose qui s'ajoute à l'arbre mais l'une de ses expressions dynamiques, un aspect visible de son processus vital (*De quidditatibus entium*¹³³).

Il y a identité entre l'essence et l'existence, souligne à son tour Francisco Suarez. Et non seulement union. Même si dans les jugements on peut toujours les distinguer modalement puisqu'on peut mettre entre parenthèses l'actualité du sujet d'attribution, c'est-à-dire imaginer notamment qu'il n'est pas. En réalité, aucune des deux ne peut être séparément conservée. *De ce qu'on peut envisager quelque chose qui n'existe pas actuellement, cela ne signifie pas que cette chose est de quelque autre façon. Il n'est rien qui n'existe.* De sorte que si notre âme survit, souligne Suarez, il faut que nous ne perdions pas toute existence dans la mort (*Dispute métaphysique XXXI. La distinction de l'étant fini et de son être*, 1597¹³⁴).

Suarez retrouve en fait Aristote : l'essence est ce par quoi une chose est dite être (elle représente sa quiddité). L'essence est tout simplement ce qu'est une chose, rien de plus. Une idée simple que l'existentialisme a pourtant complètement manquée !

Aristote.

Aristote recommandait de s'assurer qu'un être existe avant de déterminer sa quiddité. C'est qu'il n'y a pas d'essence de ce qui n'existe pas. Rien n'est qui n'existe. L'idée que je pourrais me former du bouc-cerf sera tout aussi chimérique que l'être qu'elle désigne. Toute essence réelle est l'essence d'un acte¹³⁵.

Entre essence et existence, dès lors, il n'y a qu'une différence de raison et l'on ne saurait réserver à l'une la puissance et l'acte à l'autre. L'acte marque sans doute la subsistance actuelle d'une substance mais il représente aussi bien, comme *entelecheia*, l'achèvement d'une essence. Il *est* une nature.

L'acte est forme, ce qui fait être ce qu'il est un être et face à quoi toute puissance de cet être doit s'apprécier, de sorte que, temporellement comme logiquement, *l'acte précède toujours la puissance pour Aristote.* C'est là finalement la seule façon de dire que les choses sont en acte - non pas que les choses existent simplement mais que *toute existence est l'actualisation d'une essence quand il n'est réciproquement d'essence que d'un être actualisée.* Alors le monde est seulement ce qu'il est, y compris dans sa puissance d'être.

¹³³ *Œuvres choisies I*, trad. fr. Paris, Vrin, 2008.

¹³⁴ trad. fr. Paris, Vrin, 1999.

¹³⁵ Voir J. Maritain *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann Ed., 1947.

Comme le résume Hegel, ce n'est jamais que l'essence qui existe, sa détermination parvenant à l'imédiateté (*Encyclopédie des sciences philosophiques I - Science de la logique* 1830, §§ 123-124¹³⁶).

L'essence n'est dès lors qu'une possibilité *réalisée*, écrit encore Louis Lavelle - qui ajoute que toute essence est nécessairement individuelle. Mon essence correspond à toute possibilité découverte par moi dans l'être d'une condition universelle qui permet à ma liberté d'entrer en jeu (*Analyse de l'Être et dissociation de l'essence et de l'existence*, 1947, p. 221 et sq.¹³⁷).

L'existence nous invite à aller toujours du réel au possible, comme le soulignait Kant. Prendre le chemin inverse, parier sur un possible qu'aucune actualisation n'épuiserait, parler d'une liberté en ôtant à l'homme toute essence circonscrite, en faisant abstraction de toute détermination singulière, pour dire que n'importe quel homme peut être tous les hommes et qu'il lui suffit de choisir, c'est proprement empêcher l'homme d'exister pleinement ou c'est reconnaître, comme Jaspers, que l'homme n'existe véritablement que dans un instant intemporel. Dans le temps, en effet, un être sans nature ne saurait ni naître ni évoluer. Il devrait à tout moment être intégralement lui-même - responsable de lui-même, comme le somment d'être aussi bien Jaspers que Sartre. La contradiction néanmoins est qu'on ne parle plus d'un homme concret dès lors mais d'une idée abstraite de l'homme, d'une essence humaine définie par sa propre vacuité ! On parle d'un homme idéal, jamais pleinement réalisé. *Ne pas reconnaître d'essence propre aux individus, c'est dire non seulement que chaque homme est tout l'Homme mais c'est également affirmer qu'il l'est à tout moment, comme hors du temps.* Un nourrisson, un enfant, un adolescent vaudront ainsi n'importe quel homme quant à leur liberté immédiate ; comme si cette liberté s'exerçait finalement comme malgré nous et comme indépendamment de nous. Sans essence, nous ne sommes jamais ce que nous sommes. Nous ne sommes rien. *Notre liberté ne sert à rien.* L'existentialisme, note Theodor Adorno, élève le simple être-là des hommes à la hauteur d'un engagement que l'individu doit choisir, sans qu'à proprement parler il ait d'autre choix (*Dialectique négative*, 1966 & 1973, p. 68¹³⁸).

¹³⁶ *op. cit.*

¹³⁷ *Revue de métaphysique et de morale* T. 52, 1947, pp. 201-227.

¹³⁸ trad. fr. Paris, Payot, 1992.

*

A vrai dire, c'est peut-être là la clé de la philosophie de Sartre. Nous n'avons, de nous-mêmes, d'autre consistance que celle que nous donne le monde. Cela ne signifie pas même qu'autrui peut me connaître aussi bien que je me connais. Cela signifie que son regard sur moi vaut autant que le mien. Sans essence propre, la liberté humaine est toute entière une conscience qui n'est que puissance de refus, de néantisation. Qui n'est rien.

Cela, Sartre le dit bien. Mais ce qu'il manque sans doute de voir alors est qu'une telle liberté n'a d'autre issue que de s'abolir dans le monde et - très loin de pouvoir se concrétiser en une attitude morale - elle ne sait que me constituer comme une pure chose... sous le regard de Sartre. Dans un tel système, en effet, chacun est libre mais un seul est libre à la fois et tous sont transis par sa liberté. Parce qu'ils perpétueront le monde après moi, les jeunes me le volent, écrit Simone de Beauvoir dans l'Épilogue de son autobiographie *La force des choses* (1963, p. 682¹³⁹). S'exprime là, sous une plume existentialiste, un stupéfiant désarroi face à la vieillesse, créé par une soumission totale au regard des autres. Simone de Beauvoir prolongera cette réflexion dans un texte où elle souligne que l'on est vieux d'abord dans le regard, dans le manque de considération que la société accorde aux personnes âgées, sans qu'on puisse rien y faire, sinon changer la société toute entière (*La vieillesse*, 1970¹⁴⁰).

Sartre n'a pas su trancher entre l'être et la liberté. Si l'homme n'a pas de nature, en effet, l'homme est ce qu'il fait. Cela, Sartre l'a parfaitement reconnu. De là, il a pourtant voulu soutenir que l'homme n'est rien d'autre que son actualité, en quoi il perdait l'homme comme sujet de ses actes. Sartre n'a cessé de dire que l'homme est ce qu'il fait, que ses dispositions intérieures ne sont rien et qu'il ne peut se retrancher derrière elles ; qu'il a d'abord à exister, qu'il est d'abord une existence. Mais cette pure existence peut-elle être alors autre chose que la détermination de soi par les autres ? Or c'est à cela qu'aboutit Sartre en soutenant que l'existence précède l'essence : je ne serai alors et ne pourrai être que ce que les autres pourront dire de moi. Je ne me poserai pas dans l'existence puisque, de moi-même, je ne suis rien, sinon une liberté pure. Alors, quand le regard des autres se détournera de moi, du fait notamment de ma décrépitude physique, je ne serai, je n'aurai plus rien.

¹³⁹ Paris, Gallimard, 1963.

¹⁴⁰ Paris, Gallimard, 1970.

Distinguer l'existence, nous l'avons dit, cela revient à discerner un possible. N'existe actuellement que ce qui pourrait être autre ou ne pas être, sans quoi il n'existe pas mais est simplement. Ne saurait donc exister qu'un être libre par essence. Sans essence, l'homme n'existe pas. Pure existence, il est simplement, à l'instar des choses, éclaté dans ses apparitions. De sorte que son essence noue inséparablement en l'homme sa finitude et sa liberté. Opposer les deux prive chaque notion de toute consistance et l'existentialisme n'est rien d'autre que le refus de penser que l'homme est et qu'il est homme. Qu'il n'est qu'un homme... On prêterait à l'homme une essence irréalisable, gage de prolongements infinis, comme Jaspers. Avec Sartre, on lui confiera une responsabilité totale sur le monde pour que rien d'autre que lui-même ne puisse décider de lui. Dans les deux cas, on aura refusé d'identifier essence et existence. On aura craint d'enclorre l'homme dans une essence. Pourtant, s'attacher à définir une nature de l'homme, comme Aristote, ce n'est pas réduire l'homme à une chose mais c'est simplement refuser de faire de l'homme un Dieu - même un Dieu impuissant ou débile, à la façon de Jaspers ou de Sartre.

C'est là une dimension que Martin Heidegger avait pleinement reconnue : notre liberté ne va pas sans la recherche de sa propre limitation. Pour être, elle doit relever de l'être de l'homme et non seulement de son existence.

* *

D) Heidegger et l'humanisme

4. 1. 23.

Heidegger pose d'emblée que l'existence relève d'une analytique qui précède en droit toute question sur ce qu'est l'homme en tant qu'homme pour interroger ce dernier comme Dasein, c'est-à-dire comme le seul étant qui pose la question de son propre être.

NB : pour plus d'explication sur ce Dasein, voir 1. 2. 15.

L'homme, comme Dasein, a pour essence sa propre existence, c'est-à-dire son être propre qui est d'avoir à être ce qu'il est.

Comme Dasein, l'homme est sans nature, répète Heidegger dans *Etre et temps* (1927¹⁴¹). Sa quiddité ou *essentia* doit donc se concevoir à partir de son être, de son *existentia*. Son existence ne précède pas son essence. Son essence est son existence, dit Heidegger, qui précise que cette "existence" n'a alors aucunement la signification traditionnelle d'être-là-devant, de pure actualité. Cette existence désigne l'être propre du Dasein qui est d'avoir à être ce qu'il est. Elle ne représente pas une manière déterminée d'exister qui le différencierait des autres êtres.

Le propre de cet étant qu'est l'homme en tant non pas qu'il est un homme à l'instar de n'importe quel animal particulier mais qu'il pose la question de son propre être, le propre de l'homme est d'être projet dans son être, c'est-à-dire que le Dasein est dans son être toujours au delà de soi, tendu vers un pouvoir-être en même temps qu'il est jeté dans le monde (§ 41).

A ce dernier titre, le Dasein se révèle le plus souvent perdu dans son monde, en "dévalement" par rapport à son projet d'être (§ 38). Sa facticité, son insertion dans le monde, est une occultation de son être propre (§ 44). Il est *après* le monde, accaparé par la coexistence des autres et vivant dans le "on". Sous le regard des autres, il s'empêtre en lui-même et se saisit comme une simple chose. Il reçoit ses propres déterminations.

Le dévalement, néanmoins, n'est pas une déchéance par rapport à un état plus pur. Ce "ne pas être soi" est une possibilité positive du Dasein et son genre d'être le plus fréquent, en regard duquel la conscience morale représente le seul appel possible à une reprise de soi (§ 54). La conscience de pouvoir être en faute nous révèle en effet notre possibilité d'exister la plus propre. Elle nous oblige à nous choisir nous-mêmes. La responsabilité dévoile la vérité originale de notre existence qui est d'être projet de nous-mêmes (§ 62). Elle se traduit par une résolution marquant le parti pris d'une constance à nous-mêmes. Pour que le Dasein forme un tout, il doit se donner sa propre limite. Notre liberté ne trouve à se réaliser qu'à travers un destin qui est notre essence aussi bien, laquelle n'exprime finalement que notre être.

Apparemment, il n'est rien dans ce que nous venons de dire qu'on ne pourrait trouver aussi bien chez Jaspers ou même Sartre. Pourtant, la perspective est assez différente : de ce que l'existence est le propre de l'homme, Heidegger n'entend pas exclure ce dernier de l'être, au contraire. Il y voit l'occasion d'un questionnement de l'être : qu'est l'être pour qu'existe un Dasein ? *A la différence des autres existentialismes, Heidegger ne développe nullement cette*

¹⁴¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1986.

idée que, parce que l'homme affirme sa liberté ou sa moralité face ou en dépit du monde, le monde est comme divisé. Pour Heidegger, l'homme ne suffit pas de sa seule existence à faire que le monde soit comme coupé en deux. L'homme est du monde et non face à lui, face à l'être.

Heidegger entend donc poser les jalons d'une ontologie du Dasein et non pas établir les bases d'une anthropologie (§ 42) – un thème qu'il développe également dans son *Kant et le problème de la métaphysique* (1929, notamment p. 271¹⁴²). D'où la distance prise à l'égard de *L'Être et le néant* qui longtemps passa pour être une vulgarisation d'*Être et temps*. Distance qu'Heidegger exprimera dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946¹⁴³).

*

La Lettre sur l'humanisme.

A l'origine de ce texte, il y a une question qu'avait posée Jean Beaufret : comment redonner un sens au mot "humanisme" ? Faut-il seulement maintenir ce mot ? répond Heidegger. L'humanisme passe à côté de l'homme. Il ne met pas en question l'être de cet étant. Il ne le distingue pas *dans son être* de tout autre étant et fait seulement de lui un étant un peu particulier : un animal raisonnable, dont on soulignera volontiers la singularité, jusqu'à l'opposer au reste du monde.

Sartre, souligne Heidegger, mécomprend la formule d'*Être et temps* qui affirme que l'essence de l'homme repose dans son existence car il n'entend pas sous ce dernier terme l'être particulier de l'homme mais son actualité ponctuelle, sa situation dans le monde. Sartre n'interroge pas le concept d'homme. Il le regarde simplement exister et ne trouve dès lors en lui aucune limite "essentielle". Son ontologie phénoménologique n'est qu'une anthropologie philosophique¹⁴⁴.

Heidegger précise donc encore une fois que ce qu'il entend par *ek-sistence* correspond à *l'être* du Dasein, c'est-à-dire, parce qu'il est l'étant qui pose la question de son être, au caractère extatique du Dasein en vue de la vérité de l'Être. Revendiqué par l'Être, le Dasein se tient en effet essentiellement dans son éclaircie et cette manière que l'homme seul possède en propre caractérise son essence, c'est-à-dire la manière humaine d'être.

¹⁴² trad. fr. Paris, Gallimard, 1953.

¹⁴³ trad. fr. in *Question III & IV*, Paris, Tel Gallimard, 1976.

¹⁴⁴ Voir J. Derrida *Les fins de l'homme*, 1968 in *Marges*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

A la différence des philosophes existentiels, ainsi, Heidegger ne songe nullement à définir l'homme par sa seule actualité, par sa seule existence, pour le distinguer de tous les autres êtres. L'humanisme fait de l'homme un dieu. Il oublie que l'homme, avant tout, est et que le véritable sujet de l'homme, ainsi, est l'Être.

La déprise de *Etre et temps* vis-à-vis de l'humanisme, souligne dès lors Heidegger, ne correspond nullement à une sorte de plaidoyer pour la barbarie mais bien plutôt à la recherche de la véritable *humanitas* de l'homme, qui tient à ce qu'à lui seul l'Être se révèle en tant qu'Être. Ce qui est donc essentiel en l'homme est cette dimension extatique de son ek-sistence. L'homme est le berger de l'Être. Il se tient face à l'Être en une proximité qui est pourtant ce qu'il y a pour lui de plus reculé, car l'éclaircie qui donne une vérité de l'être n'advient que comme un décret de l'Être.

Cela signifie que l'homme n'est pas transcendant à ce qu'il est. L'Être le transcende car l'homme est. L'homme est comme jeté ponctuellement par l'Être dans sa propre vérité pour veiller sur elle. Le langage de l'homme, à ce titre, est la maison de l'Être. Penseurs et poètes veillent sur cet abri, c'est-à-dire qu'ils accomplissent la "révélabilité" de l'Être en tant qu'ils la portent au langage mais en tant surtout que l'Être se révèle à eux. La pensée de l'homme, en d'autres termes, appartient intégralement à l'Être. Comme l'homme, elle est de l'Être. La venue de tout étant - qu'il s'agisse de l'homme, de l'histoire ou des dieux - repose sur le destin de l'Être ; déterminant autant d'époques de l'Être.

*

Existence et humanisme.

De la *Lettre sur l'humanisme*, on retiendra avant tout le décentrement qu'Heidegger fait subir à la question de l'homme, renvoyant celle-ci à une interrogation sur l'Être. Heidegger se démarque ainsi nettement de l'existentialisme humaniste, de celui de Sartre aussi bien que de celui de Jaspers. *Avant d'être homme, l'homme est et, à ce titre, il ne détient pas la condition de possibilité ultime de ses propres capacités. L'homme appartient à l'Être et ce qui fait l'homme en dernier ressort est ainsi transcendant par rapport à lui.* L'homme n'est que le dépositaire de la liberté.

Faut-il dire dès lors, comme on l'a remarqué, que l'homme se réduit intégralement à quelque figure de l'histoire de l'être ou bien peut-on parler de traits humains trans-historiaux - d'une nature humaine - qui éviteraient à chaque époque de l'Etre de parler d'une essence de l'homme radicalement autre ?¹⁴⁵

Quoi qu'il en soit, il n'est pas évident que Heidegger soit si éloigné de Jaspers et surtout de Sartre, lorsque celui-ci, devant justifier métaphysiquement l'être du pour-soi, déclare qu'il n'a d'autre fonction que de révéler l'en-soi au sein de l'Etre. Mais Sartre, qui n'ignorait nullement la perspective heideggérienne¹⁴⁶, ne rabat pas le pour soi sur une modalité de l'être. Humaniste, il choisit de faire du pour soi la transcendance même au sein de l'être. L'homme comme esprit n'a dès lors pas d'autre fondement que lui-même. L'homme est la liberté.

Ceci posé et malgré l'unanimité des commentaires, il faut dire que Heidegger est bien un existentialiste - mais le plus conséquent sans doute, puisqu'il évite de ne poser qu'une liberté totalement vaine. Les deux dimensions fondamentales de toute philosophie existentielle, en effet, sont présentes chez lui :

- 1) l'existence - qu'on l'écrive "ek-sistence" ou non - définit la capacité d'arrachement de l'homme par rapport à tout étant mondain et fonde à ce titre toute valeur en renvoyant l'homme à la responsabilité de lui-même comme projet. Elle est, pour le dire selon les termes de la logorrhée hystérisée de nombre de ses commentateurs et disciples français, un "envol qui lui donne pour séjour la légèreté infinie et la vérité de l'être, dans le dépassement et la transgression de tout ce qui n'est qu'étant"¹⁴⁷.
- 2) cette capacité d'arrachement, qui fait l'exceptionnalité de l'homme, se fonde sur une énigme. Qu'il s'agisse de l'Etre chez Heidegger, du Transcendant ou de l'Englobant chez Jaspers ou de la contingence métaphysique chez Sartre (le pur "il en est ainsi"), le dernier mot de l'existentialisme est de renvoyer à une Transcendance imprescriptible ; comme si la liberté de l'homme ne pouvait être envisagée sans elle.

Toutefois, cette transcendance, si elle est l'homme lui-même en tant que fait pour Sartre, si elle désigne pour Jaspers l'Englobant qui achève et comprend les perspectives

¹⁴⁵ Voir M. Haar *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 1990.

¹⁴⁶ Voir A. Renaut *Sartre, le dernier philosophe*, 1993, p. 242 et sq.

¹⁴⁷ Voir J. Beaufret *Martin Heidegger et le problème de la vérité* (1947) in *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, pp. 88-89.

humaines, est de l'être pour Heidegger, dont l'existentialisme dès lors n'est pas un humanisme.

*

* *