

Laurent GIROUX

professeur de philosophie, retraité de l'Université de Sherbrooke.

(2006)

Jalons historiques
pour une éthique
de la finitude

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêtaient leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de [Charles Bolduc](#), Docteur en philosophie à l'Université de Sherbrooke, bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Jonquière, http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_bolduc_charles.html à partir de :

Laurent GIROUX

Jalons historiques pour une éthique de la finitude

Montréal : Les Éditions Liber, 2006, 177 pp. Collection : “La pensée en chemin”.

L’auteur nous a accordé le 10 octobre 2019 et réitéré son autorisation le 22 novembre 2019 de diffuser ce livre en accès libre et gratuit à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Laurent Giroux : laurentgiroux869@gmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

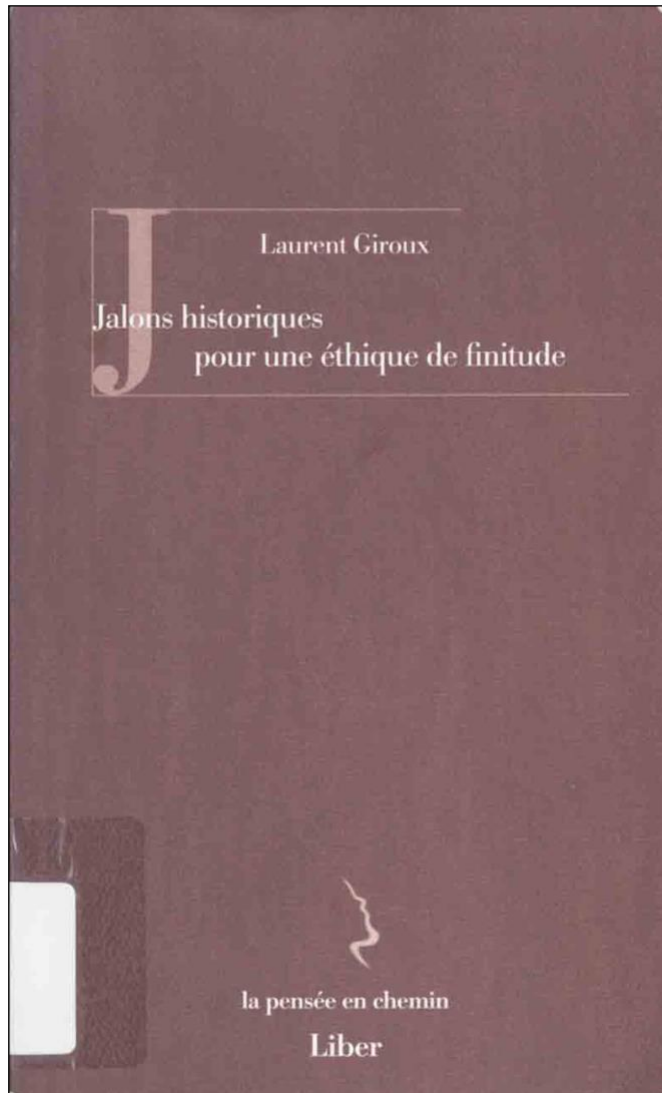
Édition numérique réalisée le 27 mars 2020 à Chicoutimi, Québec.



Laurent GIROUX

professeur de philosophie, retraité de l'Université de Sherbrooke.

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude.**



Montréal : Les Éditions Liber, 2006, 177 pp. Collection : “La pensée en chemin”.

Laurent Giroux

Jalons historiques
pour une éthique de finitude

La pensée en chemin

Liber, Montréal

2006

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Si l'homme est seul, qu'il ne peut se reposer sur aucune transcendance ni aucune après-vie, comment fonder une morale qui assure une existence individuelle et collective bonne ? Ne faut-il pas craindre, comme le redoutait tel personnage de Dostoïevski, que « si Dieu est mort tout soit permis » ? La conviction de l'auteur est ici tout autre. « Dans l'hypothèse où la finitude de l'homme ne déboucherait sur aucune in-finitude, écrit-il, dans l'hypothèse où l'être humain ne pourrait compter que sur lui-même pour régler son agir, il devrait néanmoins être en mesure de faire ses choix par lui-même, et cela *humainement*, ce qui veut dire *raisonnablement*, voire *éthiquement*, aussi bien sur le plan individuel que collectif. » C'est à cette question de la finitude et de l'autodétermination humaines qu'il consacre cet ouvrage, réflexion personnelle autant que reconstitution historique de tout une tradition de pensée qui, avant, en marge ou parallèlement au christianisme, a conçu la morale à partir de l'autonomie et de la liberté de l'homme. D'Aristote et Épictète jusqu'à Levinas et Arendt, en passant par Spinoza, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger et Sartre, il nous propose ainsi un tableau riche et convaincant de l'effort soutenu de concevoir une éthique vraiment humaine.

Laurent Giroux est professeur associé à la faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'université de Sherbrooke et membre du

comité d'éthique de la recherche sur le vieillissement à l'institut universitaire de gériatrie. Ses travaux portent principalement sur la philosophie grecque classique et sur la philosophie allemande contemporaine, en particulier Heidegger. Il a notamment traduit, en collaboration avec sa fille Natacha, le Charmide de Platon, et les livres I et X de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote.

La collection *La pensée en chemin* est dirigée par Jean-François Malherbe.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[177]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**
Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[INTRODUCTION](#) [11]

Chapitre 1. [L'apport philosophique grec à l'autodétermination. Aristote, Épictète](#) [17]

[Désacralisation de la nature, laïcisation du pouvoir, sécularisation du savoir](#)
[18]

[La morale du jugement pratique individuel](#) [25]

[La sagesse naturelle du Portique \(Stoa\)](#) [30]

Chapitre 2. [Le triomphe de la rationalité moderne. Spinoza, Kant](#) [43]

[L'homme, modalité finie du Dieu-Nature](#) [43]

[L'autonomie de la volonté et l'impératif catégorique](#) [52]

Chapitre 3. [Le tournant de la subjectivité. Kierkegaard, Nietzsche](#) [59]

[Les germes d'une éthique du « soi »](#) [59]

[L'homme supermoral](#) [74]

Chapitre 4. [Émergence des philosophies de l'existence. Heidegger, Sartre](#) [87]

[Une éthique de la finitude humaine : l'être-vers-la-fin](#) [88]

[Exigences d'une morale sans fondement](#) [126]

Chapitre 5. **Renversement de perspective venu des Juifs. Levinas et Arendt**
[147]

Le « soi » qui passe par autrui [147]

Vers un commencement nouveau : la natalité et le pardon [157]

Conclusion [167]

Éléments bibliographiques [171]

[6]

Les éditions Liber reçoivent des subventions du Conseil des arts du Canada, du ministère du Patrimoine canadien (PADIE), de la SODEC (programme d'aide à l'édition et programme d'aide à l'exportation) et participent au programme de crédit d'impôt-Gestion SODEC pour l'édition de livres du gouvernement du Québec.

Maquette de la couverture: Jonathan Tremblay

Dépôt légal: 3e trimestre 2006
Bibliothèque et archives nationales du Québec

© Liber, Montréal, 2006
ISBN 2-89578-098-6
ISBN-13 978-2-89578-098-4

[7]

Aux étudiants et aux étudiantes dont l'intérêt et la curiosité m'ont stimulé quelque trente-cinq ans et grâce à qui j'ai pu poursuivre une recherche inassouvie dont ce livre voudrait être l'écho.

[8]

[9]

« Le caractère décisif de l'éthique, c'est l'affirmation irréductible de la subjectivité par un choix singulier. Alors toute la morale de la généralité repose sur une illusion. »

André Clair

« Se donner à soi-même la loi est la plus haute liberté. »

Martin Heidegger

[10]

[11]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Finitude et autodétermination vont de pair. Dans l'hypothèse où la finitude de l'homme ne déboucherait sur aucune infinitude, dans l'hypothèse où l'être humain ne pourrait compter que sur lui pour régler son agir, il devrait néanmoins être en mesure de faire ses choix par lui-même, et cela *humainement*, ce qui veut dire *raisonnablement*, voire *éthiquement*, aussi bien sur le plan individuel que collectif. Que cette tâche ait tant de mal à se réaliser constitue une énigme de taille qui, à la fois, alimente la réflexion éthique et paraît légitimer l'usage, même abusif, de l'autorité et du pouvoir.

Éthique de l'autodétermination, qu'est-ce à dire ? L'autodétermination dans nos choix fondamentaux prend le contre-pied d'une certaine éthique chrétienne (à ne pas confondre avec l'enseignement moral évangélique) de la soumission et du renoncement à soi-même devant la majesté de Dieu. Or, ni l'enseignement de l'Église des origines ni, comme nous le verrons, la doctrine du maître théologien par excellence, Thomas d'Aquin, n'allaient dans ce sens. Rappelons seulement, pour le moment, l'affirmation suivante de Paul de Tarse dans son épître aux Romains (VII, 6) où, en dépit d'une théologisation par ailleurs étonnante de l'événement Jésus de Nazareth, il touche à coup sûr une pierre angulaire de son message qui est une remise en question explicite de la théologie vétéro-testamentaire : « Or, désormais, nous avons été écartés de la loi en laquelle, étant morts, nous étions détenus, de manière à servir dans la nouveauté de l'esprit et non

dans l'ancienneté de la lettre. ¹ » Aux yeux de ce [12] juif converti, le prophète Jésus était venu nous rendre libres, libres de toute forme de contrainte morale, comme si moralité et contrainte étaient incompatibles. On entendra un écho lointain de cet appel à la liberté dans la version sociopolitique qu'en donne, à son insu, Jean-Jacques Rousseau, quand, dès le début de son *Contrat social*, il déclare sa profonde déception : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » Arriverons-nous jamais à comprendre que, si la libération de tous est la condition de la liberté de chacun (Sartre), dans l'ordre des priorités, c'est la liberté intérieure de l'individu qui s'impose en premier lieu. Comment la rendre possible ? telle est notre question.

L'ascèse du renoncement, qui peut aller jusqu'à l'abandon de son propre jugement, cherche à reproduire chez le croyant l'acte par lequel Dieu se serait en quelque sorte vidé de sa divinité – acte appelé *kénose* en théologie, du grec *kenoô*, vider, évacuer – pour s'incarner comme homme en la personne de son fils, Jésus de Nazareth, et cela dans le but de racheter la créature humaine de la servitude du péché. Nietzsche n'a pas manqué d'exercer son cynisme à propos de cette étrange théologie : « Dieu donna son fils pour la rémission des péchés, en sacrifice... Le sacrifice pour une faute, et cela dans sa forme la plus répugnante, la plus barbare, le sacrifice de l'*innocent* pour les péchés des coupables ! » Il affirme, par la suite, *de tout croyant en général*, que « son instinct accorde la plus haute estime à une morale du dépouillement de soi [*Entselbstung*] [...]. Toute forme de croyance, poursuit-il, est une expression du dépouillement de soi, de l'aliénation de soi ². »

Inutile de préciser que nous n'entérinons pas sans réserve les généralisations souvent hâtives de Nietzsche. Néanmoins, aussi paradoxal que cela puisse paraître, la morale chrétienne officielle dans son fondement théologique – et non évangélique – lié à la notion de péché est en position antagonique par rapport à la nature humaine, sinon à la nature dans son ensemble, ce qui aurait suffi pour l'interroger dès l'origine. Malgré cela, elle a été la morale exemplaire en Occident

¹ Voir *Les épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains*, p. 97. Pour une analyse savante, encore qu'un peu sévère, de la contribution de Paul de [12] Tarse au contenu de l'enseignement chrétien, voir G. Giroux, *La spiritualité de Jésus perdue et retrouvée*, p. 101-112. On retrouvera la référence complète des ouvrages cités dans la bibliographie.

² F. Nietzsche, *L'antéchrist*, § 41 et § 54.

durant vingt siècles. Il paraît difficile d'expliquer [13] ce succès autrement que par le jeu subtil d'un sentiment originaire de culpabilité, mais ce dernier, d'où vient-il ? Plus d'un se sont posé la question dont, de façon éminente, Freud, Jung et Heidegger.

Comprenons cependant une chose en ce qui nous concerne. Notre regard panoramique sur le courant plutôt hétérogène d'éthique philosophique qui sillonne l'histoire de l'Occident en marge du christianisme, et qui remonte jusqu'à la Grèce antique, se tiendra résolument à distance de cette *laïcité* particulière qui fait la fierté de l'idéologie française moderne, au point de devenir presque une religion de l'intolérance, comme en témoignent les restrictions difficilement justifiables imposées aux minorités ethniques venues du Moyen-Orient, par exemple, à l'égard de comportements aussi inoffensifs que le port du tchador.

Avant comme après l'avènement du christianisme et de sa morale dite du ressentiment (Nietzsche), il y a eu, en effet, et il y a encore des morales parallèles particulièrement exigeantes qui ont pris appui sur la nature humaine elle-même, différemment conçue, cela va sans dire, mais en dehors de toute notion de péché, de toute sanction ou récompense dans l'au-delà. Ce sont les plus importantes de ces tentatives d'éducation de l'agir humain que nous aimerions ici mettre en lumière et rendre accessibles, de manière à voir plus clair en nous-mêmes et à prendre position sur ce qui constitue sans doute une dimension constitutive de l'animal pensant que nous sommes, quand il n'est pas dépravé : la recherche du *bien*. Les animaux, eux, ont assurément la tâche plus facile puisque, dans leur cas, le bien de l'espèce et le bien de l'individu coïncident. À vrai dire, la raison *d'être*, s'il y en a une, de l'individu animal ne va pas plus loin que la conservation de l'espèce, tandis que l'animal humain, pour permettre à l'espèce non seulement de se conserver, mais d'aller de l'avant, de « progresser », *doit* développer au maximum ses possibilités individuelles, au risque d'entrer en conflit avec les autres individus, soumis à la même exigence de nature, voire, paradoxalement, avec le bien de l'ensemble. C'est de là que s'impose une réflexion éthique sans cesse renouvelée : comment, en dépit de ces antinomies apparentes, nous comporter comme êtres humains, comment nous gouverner nous-mêmes en voulant le bien ?

Devant le résultat douteux de la grande entreprise humaine, morale, sociale et politique, nous irons consulter un certain nombre de ces penseurs libres qui, depuis les conquêtes d'Alexandre le [14] Grand, dont on ne peut douter qu'elles ont « reconfiguré » le Moyen-Orient ancien et préparé la naissance de l'Occident, se sont penchés sur les conditions et les règles d'une vie humaine à la fois individuellement autonome et collectivement viable. Bien qu'appuyée dans chaque cas sur les ouvrages majeurs des penseurs choisis et constituant un dossier historique documenté et cohérent, notre démarche voudrait en même temps répondre à des interrogations qui nous sont propres et qui jalonnent un itinéraire de vie : quels sont les enjeux fondamentaux de l'éthique, et comment en arriver à un équilibre moral ? Comme il s'agit d'une manière de démonstration à la fois historique et philosophique, pour en arriver peut-être à ouvrir un chemin qui mènerait quelque part, la vérification et la confirmation des doctrines exposées se feront inévitablement par voie de citations de textes originaux soigneusement traduits. Cette méthode, la seule qui s'offre dans ce genre de recherche, pourra parfois alourdir un peu la lecture, mais il n'y a pas d'autre outil disponible et apte à faire que nos analyses soient, sinon exhaustives, du moins autant que possible inattaquables d'un point de vue herméneutique.

Ajoutons que, mis à part les textes de Kierkegaard, que je cite dans la traduction française de Prior et Guignot, non sans m'être assuré de son exactitude en la comparant aux traductions anglaise et allemande du philosophe danois, je traduis moi-même les citations qui ne sont pas originellement en français. Cela vaut pour Aristote et Épictète aussi bien que pour les philosophes allemands, et surtout pour Heidegger, qui a fait de la langue allemande un usage qui défie les meilleurs traducteurs. Cela dit, nous ne donnerons cependant en note que les seuls titres des traductions françaises connues.

Pour des raisons autant d'affinité personnelle que de conformité au but de notre recherche suggéré par le titre de cet essai, notre étude, nécessairement incomplète – on ne manquera pas de nous le signaler –, s'arrêtera aux grands classiques suivants : pour ce qui est des fondateurs d'une éthique autonome, Aristote, Épictète, Baruch de Spinoza, et Emmanuel Kant ; en ce qui concerne les défenseurs du choix individuel, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger et Jean-Paul Sartre ; enfin, deux auteurs qui nous offrent

ouverture et espérance, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt. Notre palette de penseurs touche ainsi à huit cultures différentes : la Grèce ancienne, l'Asie mineure, les Pays-Bas, [15] l'Allemagne, le Danemark, la France, la Lituanie et la diaspora juive. Nous tâcherons d'atteindre directement le noyau théorique ferme de chacune de ces pensées sous l'angle de l'éthique, le point de convergence de toute la démarche (ce qui ne veut pas dire des auteurs eux-mêmes) se trouvant dans l'idée heideggerienne d'appropriation de ses possibilités les plus propres face à la certitude indéterminée de la mort (*Entschlossenheit*) aux paragraphes 50-62 de *Être et temps*, c'est-à-dire à la finitude intrinsèque de l'existence, à laquelle toutes les brèves études qui précéderont ou suivront veulent se référer³. L'effet d'ensemble est étonnant. Il ne s'agit surtout pas d'établir une filiation intellectuelle au sens strict, mais d'appuyer une réflexion éthique personnelle sur un certain nombre de paradigmes où l'être humain est pensé dans son autonomie et sa capacité d'autodétermination au milieu même de conditions naturelles ou sociales déterminantes, parfois contraignantes. Il semble bien, en effet, comme nous le montrerons en conclusion, que le maintien de l'autonomie et de l'autodétermination corresponde à l'une des exigences éthiques et politiques les plus fondamentales de l'humanité contemporaine.

Le principe d'autodétermination, cela va sans dire, peut s'étendre au-delà de l'individu à tous les groupes mus par un idéal commun, aux

³ On pourra regretter l'absence d'Augustin d'Hippone avec son célèbre traité *De libero arbitrio voluntatis* et les passages complémentaires des *Confessions*. Mais il est assez évident, comme l'explique à souhait Hannah Arendt, qu'Augustin était surtout préoccupé par les contradictions internes de la volonté, dont il se plaint constamment à Dieu, cette étrange faculté humaine qui se surprend à vouloir et à ne pas vouloir en même temps les mêmes choses, et par l'incompatibilité apparente d'une volonté libre avec la toute-puissance divine qui l'a elle-même créée. Le grand passionné autant du bien que du mal trouvait « monstrueux » que la même et unique volonté puisse commander et à la fois refuser de se soumettre au commandement, comme si cette faculté se scindait en deux semi-facultés de forces inégales selon les cas. La grâce divine deviendra dès lors nécessaire. On est donc assez loin d'un vouloir qui serait en mesure de se prendre en main et de gouverner sa destinée en vertu de ses propres choix éthiques. Voir tout le chapitre II, section 10, consacré à Augustin, dans H. Arendt, *The Life of the Mind*, sur lequel nous aurons à revenir.

diverses communautés humaines, aux peuples, aux nations. Il est particulièrement significatif que, dans son « discours de rectorat » inaugural à l'université de Fribourg-en-Brisgau le 27 [16] mai 1933, Heidegger définisse solennellement le sens de ce qu'il appelait autogestion ou autoadministration (*Selbstverwaltung*), notion qui faisait écho au titre de sa conférence sur « L'autoaffirmation [*Selbstbehauptung*] de l'université allemande ». La définition visait en premier lieu une nouvelle conception de la gestion universitaire dans la perspective, mais aussi à l'encontre, de l'idéologie nationale-socialiste⁴ ; cependant, comme toujours, Heidegger donne à sa définition une portée philosophique universelle, mais qui rejoint du même coup l'existence (*Dasein*) singulière de l'universitaire allemand dans le nouveau contexte : « Autoadministration veut donc dire : nous fixer à nous-mêmes la tâche, et déterminer nous-mêmes la voie et le mode de sa réalisation, pour en cela être nous-mêmes ce que nous devons être⁵. »

L'objectif de notre étude serait donc de conduire le lecteur au cœur de la problématique des penseurs considérés, et de lui ouvrir la voie d'une appropriation personnelle des fondements possibles d'une éthique vraiment humaine, c'est-à-dire *autonome*⁶.

⁴ Voir à ce sujet M. Conche, *Heidegger par gros temps*.

⁵ M. Heidegger, « Discours de rectorat », dans *Écrits politiques 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995.

⁶ Pour une démarche parallèle à la nôtre, mais dans une perspective tout autre et à partir d'un choix d'auteurs différents, voir J.-F. Malherbe, « De Socrate à Arendt, une tradition du “devenir soi” », dans A. Lacroix et J.-F. Malherbe (dir.), *L'éthique à l'ère du soupçon. La question du fondement anthropologique de l'éthique appliquée*. Un autre ouvrage dont le thème voisine le nôtre est celui d'Édouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*. Étude sans doute fort élaborée et qui, d'après la notule de l'éditeur, présente la longue histoire des différentes métamorphoses du sujet comme un passage de notre culture de l'hétéronomie à l'autonomie. Il apparaîtra dès le début de notre recherche que nous tentons, au contraire, de démontrer qu'une revendication de l'autonomie du sujet et de son corollaire éthique suit et poursuit la pensée occidentale depuis l'origine, avant même la naissance de la philosophie proprement dite. Notons, au surplus, le recul plutôt subjectif de l'auteur face à une possible

Je voudrais finalement remercier Jean-François Malherbe, qui a tenu à ce livre et en a accompagné fidèlement la publication.

« altérité radicale » ou « transcendance illusoire », pour employer les termes de la notule.

[17]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Chapitre 1

L'apport philosophique grec à l'autodétermination. *Aristote, Épictète*

[Retour à la table des matières](#)

C'est une réalité historique fort bien établie que les pionniers fondateurs de la culture grecque classique ont inauguré un mouvement de laïcisation – entendons d'émancipation par rapport aux divinités et à tous les pouvoirs qui s'en réclament, religieux ou politiques – qui n'a son pareil dans aucune des grandes civilisations de l'humanité : sécularisation du savoir, laïcisation du pouvoir et du devoir ; désacralisation de la nature elle-même d'abord, puis du « scientifique », du politique et de l'éthique. « La culture européenne se distingue des autres grandes cultures par sa naissance grecque politique et historique à l'autonomie. La pensée grecque entre en scène comme prise de distance à l'encontre des formes humaines de pouvoir s'appuyant sur la sacralité. » L'auteur de ces lignes s'en tient cependant aux plans juridique et politique et fait remarquer que, en ce qui a trait au juridique, la Grèce avait déjà été devancée par Sumer, qui « connaissait le droit, sous la forme d'un droit écrit ». Il s'agit du Code dit d'Hammurabi (vers -1700) « déjà présenté comme un droit sécularisé [...] garanti par l'État

[...] fruit de la dé-divinisation de la figure du législateur ⁷ ». Pour être complet, il eût fallu ajouter dès [18] le départ la révolution noétique inaugurée par Parménide d'Élée (-544 – -450) et son corollaire éthique qui sont génétiquement reliés au juridique et au politique. C'est Kierkegaard qui aura le mieux saisi cet aspect révolutionnaire de l'éthique grecque symbolisé par le personnage de Socrate. Dans sa savante interprétation de l'œuvre du théologien danois, André Clair écrit : « Avec Socrate, mais aussi avec le sceptique et le stoïcien, la pensée grecque prend au sérieux le fait d'exister. Le penseur grec se met à part de la façon commune d'exister. Sa manière d'exister, c'est d'être un individu agissant et singulier. Sans être encore une philosophie de la volonté, la pensée socratique, en tant qu'elle accentue l'intérêt de l'individu à son existence, est déjà une pensée de la *résolution* ⁸. »

Voilà qui ouvre bien le chemin à la réflexion que nous prévoyons suivre et qui doit nous conduire jusqu'à la *décision résolue* de Martin Heidegger, et même au-delà. Or, ce qui rend une telle « révolution tranquille » encore plus séduisante, c'est que les artistes de tous ordres qui, bien avant Socrate, en ont façonné les contours, poètes, législateurs, philosophes, ont eu l'étonnante hardiesse, doublée d'une naïve subtilité, de se faire accorder par la divinité même le pouvoir qu'ils lui reprenaient : comme si Prométhée avait enlevé le feu du ciel pour le transmettre aux hommes, mais avec la permission de Zeus !

⁷ H. Wibault, *Pour une philosophie de l'opinion et de la citoyenneté*, p. 16, 18 et 21. L'auteur de cet ouvrage a, certes, le don des synthèses historiques rapides, aisées, mais aussi des jugements sommaires parfois tendancieux ; ainsi au sujet de Socrate et de Platon est-il porté – et il n'est pas le seul – [18] à prendre certaines épithètes pour des arguments, comme par exemple, *archaïque, mythique, sacré* qui ne sont pas forcément des vices, pas plus que *autonomie, démocratique, séculier* ne sont en soi du côté de la vertu. La visée réelle et profonde de l'œuvre de Platon, et même de la pensée de Socrate, s'en trouve déviée. On oublie que les dispositions personnelles d'un philosophe, qu'elles soient d'ordre psychologique, sociologique ou même politique, ne militent ni pour ni contre la validité du système de pensée qu'il élabore. Sinon les ouvrages de Kierkegaard, de Nietzsche et de Sartre, entre autres, devraient être envoyés directement à la récupération.

⁸ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, p. 282-283.

***Désacralisation de la nature,
laïcisation du pouvoir, sécularisation du savoir***

Theodor Adorno considère que le processus de démythification des pouvoirs magiques par la ruse était déjà bien amorcé chez Homère lui-même aux neuvième et huitième siècles av. J.-C., en particulier ^[19] dans les stratégies artificieuses d’Ulysse pour échapper aux puissances telluriques. Le voyage aventureux d’Ulysse de Troie à Ithaque symboliserait en même temps la genèse de la constitution du sujet moderne, de la raison unificatrice et organisatrice des données sensibles et de la diversité des phénomènes en général. Ulysse aurait accompli ce travail de pionnier en découpant le territoire des côtes méditerranéennes au gré de ses escales consenties ou forcées, tour à tour héros ou captif, nommant ces lieux plus ou moins hostiles et les réunissant dans l’unité d’un seul héroïque parcours. L’épique désacralisation de la nature prépare ainsi le terrain au savoir profane. Dans son style aussi dense que vibrant, Adorno écrit : « Dans les stratifications du récit d’Homère, les mythes se sont déposés ; la relation qui en est faite, cependant, l’unité qui a été soutirée aux légendes diffuses est en même temps la description du trajet de fuite du sujet devant les puissances mythiques [...]. Le monde primitif est sécularisé dans l’espace qu’il arpente, les anciens démons peuplent les abords lointains et les îles de la Méditerranée civilisée, refoulés par la peur dans le creux des rochers et les cavernes, d’où ils avaient surgi un jour dans le frémissement du temps originel. Mais les aventures procurent un nom à chaque endroit, et c’est d’elles que provient la vue d’ensemble rationnelle sur l’espace. Le naufragé tremblant anticipe le travail du compas. Son impuissance, pour laquelle aucun lieu de la mer ne demeure plus inconnu, vise en même temps à déposséder les puissances de leur puissance ⁹. » Tel fut le sort réservé étape par étape aux figures magiques qui personnifiaient les forces secrètes de la nature, refoulées dans les antres des collines et désormais appelées à se soumettre de plus en plus au contrôle de

⁹ T. W. Adorno, « Ulysse ou mythe et *Aufklärung* » (chapitre qu’on sait avoir été rédigé par Adorno), dans T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, pp. 60-61.

l'organisation rationnelle, lançant ainsi l'humanité dispersée sur les sentiers sinueux et sans retour de la civilisation occidentale.

Toujours selon le même scénario mythique, le passage à l'État de droit, instauré à Athènes par Solon aux septième et sixième siècles av. J.-C., sera consacré postérieurement dans *Les Euménides* d'Eschyle par le discours magistral de la déesse Athéna : une élégante et solennelle passation des pouvoirs. Cette fois, c'est le pouvoir [20] politique qui est gracieusement accordé aux Athéniens par la divinité elle-même. L'Aréopage devient le tribunal humain d'une justice divine laïcisée et le caractère tout à fait novateur de l'institution n'échappe pas au poète d'Éleusis. Ainsi parla la déesse fondatrice, confiante comme les Grecs eux-mêmes en la justice qu'elle institue et sur laquelle elle continuera de veiller à jamais : « Entendez maintenant la loi, peuple de l'Attique, vous qui jugez les premiers procès du sang versé. Et ce conseil des juges sera toujours là aussi à l'avenir sur le rocher d'Arès [*pagos areios*, d'où Aréopage] [...] sur lequel le respect et la crainte, sa congénère, retiendront les citoyens le jour comme la nuit de commettre l'injustice, à moins que les citoyens eux-mêmes ne modifient les lois. Qui souille une eau limpide d'afflux impurs et de fange n'y trouvera pas à boire [...]. Certes, si vous vénerez avec justice un tel [tribunal] digne de respect, vous auriez une protection pour le pays et une sauvegarde pour la ville telles qu'aucun des humains n'en a jamais eu, ni chez les Scythes, ni dans les territoires de Pelops. Il est sagace, intouchable, vénérable, fougueux, ce conseil que j'institue, garde éveillée au-dessus de la terre de ceux qui dorment. Voilà, j'ai prolongé cette exhortation à l'adresse de mes citoyens pour l'avenir ¹⁰. »

C'est Solon qui aurait, selon Plutarque – encore que celui-ci nomme certaine raison de mettre en doute la paternité de Solon –, institué le tribunal de l'Aréopage ¹¹. L'État de droit s'était effectivement déjà bien installé depuis plus d'un siècle à Athènes quand Eschyle écrivit sa trilogie (*L'Orestie*, comprenant *Agamemnon*, *Les Choéphores* et *Les Euménides*, fut rédigée en -458), consécration tardive qui dénote jusqu'à quel point l'intelligentsia grecque n'avait pas, malgré tout,

¹⁰ Eschyle, *Les Euménides*, v. 681 et suiv. Notons que Arès est le dieu de la guerre, fils de Zeus et d'Héra, et que Pelops est le héros éponyme du Péloponnèse, fils de Tantale, roi de la Lydie.

¹¹ Plutarque, *Vies*, t. 2, 88a-89a, p. 31-32.

perdu le sens du sacré. Dans son joli petit livre sur *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, Jacques Dufresne rapporte : « Solon instaurera une justice qui sera fondée sur des lois plutôt que d'être à la merci de l'arbitraire de quelques puissants personnages [...]. L'un des plus beaux moments de l'histoire de l'humanité se préparait ainsi : l'avènement de l'État de droit, lequel suppose le déploiement de l'intelligence dans l'universel ¹². » D'après [21] le récit que nous en a laissé Plutarque, Solon rêvait bel et bien d'établir des lois à mesure humaine et croyait naïvement que tous allaient s'y soumettre et administrer leur vie commune selon la justice. L'auteur cite à l'appui la remarque suivante, tirée, dit-il, d'une conversation de Solon avec le philosophe scythe Anakharsis : « Les hommes observent les traités qu'aucun des deux contractants n'a avantage à transgresser. C'est pourquoi moi-même j'ajuste ainsi les lois aux citoyens de manière à faire voir à tous qu'il vaut mieux agir avec justice que de violer la loi ¹³. » Plutarque s'empresse d'ajouter que les événements ne purent que décevoir l'espérance de Solon. Mais l'idée démocratique était lancée, celle même qui préside maintenant aux constitutions des démocraties modernes et aux législations de l'ONU, l'idée que les citoyens, voire les États entre eux, auraient avantage à fonder leur vie collective sur des ententes, à mi-chemin de l'anarchie et du despotisme, comme le recommandera la déclaration fondatrice d'Athéna.

Une fois domestiquée la sphère du religieux magique, puis celle du juridicopolitique, la transmission du savoir suivra à son tour le même parcours, et cela, encore une fois, grâce à l'intervention d'une déesse. On notera, en passant, le rôle décisif joué par les déesses dans le processus initial de prise en charge par l'être humain de toutes les dimensions de son activité, par opposition au statut plutôt modeste des femmes dans la vie courante des cités grecques ¹⁴.

¹² J. Dufresne, *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, p. 39.

¹³ Traduction remaniée de Plutarque, *op. cit.*, 5, 81a-b, p. 15.

¹⁴ Ce rôle cadre assez mal, en effet, avec l'irresponsabilité reconnue aux femmes dans la pratique politique des cités grecques, comme si les femmes n'avaient vraiment droit de cité et ne pouvaient atteindre à leur pleine stature que sur le plan sublimé du mythe, et encore, dans plus d'un cas, en tant que *vierges* : déjà la déesse égyptienne Isis était restée seule après la mort de son frère-époux Osiris, tandis qu'Athéna habite le *Parthénôn*, ou demeure de la déesse vierge, sur l'Acropole d'Athènes. Les Grecs ayant toujours été fascinés par la

La cérémonie de la transmission du savoir, c'est Parménide (-515/510 – -450) qui l'a décrite dans son célèbre poème *De la nature*. Paradoxalement, il se fait livrer par la divinité les secrets d'une science qui n'aura plus besoin d'elle. Or, ce sont des vierges [22] qui l'accompagnent au-delà des apparences trompeuses (du voile de Maïa) jusqu'à la demeure divine où l'attend la déesse. Et, plus paradoxalement encore, la transaction se fait avec la complicité de la « Justice aux nombreux châtiments ». Parménide est contemporain d'Eschyle et, dans les récits poétiques de chacun d'eux, les ententes divino-humaines se font selon un protocole quasi juridique, comme si le droit et la justice devaient, pour qu'elles soient garanties, encadrer même les ententes entre les dieux et les mortels. L'exorde du poème dit : « Les coursiers qui me portent m'ont emmené et conduit aussi loin que, selon le désir de mon cœur, ils en étaient capables, sur la route renommée de la divinité qui mène le mortel qui sait par toutes les voies (*astè*). C'est là que j'étais emporté, car c'est là que mes ingénieux chevaux tiraient mon char, tandis que des jeunes filles dirigeaient la marche [...]. Les filles du soleil ayant quitté les demeures de la nuit vers la lumière, rejetèrent de la main leurs voiles de sur leur tête. Là sont les portes des chemins de la nuit et du jour [...] dont la Justice aux nombreuses peines gardent les clefs de la rétribution. Les jeunes filles lui proposèrent avec de douces paroles et la persuadèrent habilement de repousser pour elles sans tarder le pêne du verrou des portes [...] Et là, droit à travers elles sur la grande route, les jeunes filles conduisirent le char et les chevaux. Puis la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main droite dans sa main, prononça ainsi une parole et me chanta : “ô jeune homme qu'accompagnent des conductrices immortelles, toi qui viens dans ma demeure porté par des chevaux, réjouis-toi (*khairè*) ; car ce n'est pas un mauvais destin qui t'a envoyé en avant pour aller sur cette route – elle est, en effet, en dehors de la route frayée par les hommes – mais la divine justice et le droit” ¹⁵. »

lointaine culture égyptienne, il est permis de supposer que c'est l'immense popularité du culte d'Isis qui pourrait avoir inspiré l'idée d'une intervention des déesses, en particulier là où la justice est en cause, comme dans l'*Orestie* d'Eschyle et le poème de Parménide. Isis était la déesse par excellence de la justice et de la paix.

¹⁵ Notre traduction du poème de Parménide a été faite à partir du texte grec établi par G. S. Kirk et J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical*

[23]

Telle est la spectaculaire mise en scène que Parménide a vraisemblablement vécue en songe, son ascension vers la clarté du savoir étant à son tour, comme la révélation d'Athéna, bien encadrée par la justice et le droit. Il lui a ainsi été divinement permis d'accéder au royaume de la lumière où lui sera dévoilée la vérité totale sur les choses, le poème dit sur l'*étant*, c'est-à-dire *ce qui est* absolument et dont les apparences sensibles ne sont que des reflets trompeurs. Et cela, non pas dans une simple intuition ou une vision globale, mais à travers un raisonnement démonstratif rigoureux, n'ayant d'autre fondement que sa propre cohérence interne et, par conséquent, autonome par rapport à la divinité qui le révèle. En vertu d'un décret divin, la connaissance devra désormais se suffire à elle-même, se séculariser. C'est en ce sens que la déesse va déclarer que la vérité est ronde, circulaire. En quelque point, en effet, que l'on saisisse l'argument transmis par elle, on peut le suivre tout entier en cercle et, en passant par chacun de ses chaînons à la suite, revenir au point de départ. Chacun des attributs de *ce qui est* peut être déduit de tous les autres ¹⁶. L'argument contient en lui-même son principe de vérité. Nous nous trouvons donc, émerveillés, auprès du berceau de la science démonstrative. Ce n'est pas le lieu ici d'analyser la suite du poème, car notre intention était seulement de nous faire assister à la remise de la science, privilège divin par excellence, entre les mains du philosophe,

History with a Selection of Texts, p. 266-269. Il est étonnant que traducteurs et commentateurs, embêtés par l'intraduisible *astè* (qu'on peut légitimement traduire par « voie » dans le contexte), n'aient pas songé à ce sens risqué, mais vraisemblable, puisque le poète prévoit justement différentes voies possibles dans l'ordre du savoir : la voie du *est*, celle du *n'est pas* et celle du *est* et *n'est pas* à la fois. On remarquera aussi l'opposition des ténèbres et de la lumière dans cet extrait. Cette séparation originelle reflète le dualisme gnostique qui traverse de part en part la pensée occidentale depuis Zarathoustra (en iranien : Zarathushtra), le réformateur de la religion iranienne aux septième et sixième siècles avant notre ère, et qui marquera [23] autant la philosophie que la théologie et la morale chrétiennes jusqu'à nos jours. Enfin, le *khairè* est le salut d'usage dans l'annonce d'un grand événement à une personne privilégiée. On le retrouve dans le « Salut, comblée de faveur... » adressé par l'ange Gabriel à Marie lorsqu'il lui apprend quelle est enceinte de Jésus (voir Lc 1,28).

¹⁶ F. M. Cornford, « The Nature of Things is a Rounded Sphere of Logical Consistency », dans *From Religion to Philosophy*, p. 215.

non pas une science fondée sur un quelconque témoignage ou sur une révélation, mais un savoir démontrable, autofondé. Le discours proprement occidental venait de naître, pour ainsi dire, d'une vierge. Quelques mots de la déesse pour lever tout doute possible sur ce qui est en train de se passer : « Il est nécessaire que tu saches tout, et le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, et les opinions des mortels en lesquelles il n'y a pas de foi véritable. Mais, toutefois, tu apprendras aussi ceci : comment les apparences doivent *sembler être* en passant à travers toutes choses. » Autrement dit, tu sauras distinguer [24] par toi-même ce qui *est* de ce qui ne fait que *sembler être* (le monde des phénomènes dans son ensemble) ; le savoir véritable t'appartient. La pensée initiale de Parménide se trouve contenue *in a nutshell* dans cette évidence fondamentale : il y a un savoir premier et irréductible qui n'a besoin d'aucune caution divine. Et la déesse de poursuivre : « Eh bien, viens et je te dirai – et toi, ayant entendu ma parole, tu l'emporteras – lesquelles sont les seules voies de recherche pour penser [...]. » Les trois voies de recherche que la déesse exposera ensuite sont celles de l'*être*, celle du *n'être pas* et celle du *être et n'être pas* à la fois, c'est-à-dire du devenir ; la première est celle de la science, la seconde celle de l'ignorance, ou plutôt de la non-connaissance, et la troisième celle de l'opinion. Les mythes et les croyances religieuses font partie de cette dernière. Que cela nous suffise pour le moment : le véritable savoir est cédé aux humains une fois pour toutes par la divinité elle-même, qui va se retirer pour ne plus revenir, du moins chez Parménide.

Une certaine chrono-logique devrait nous conduire immédiatement de Parménide à Platon, et il n'est pas tout à fait hors propos de signaler un épisode du *Banquet* (201d) où c'est encore une fois une femme, prêtresse de Mantinée du nom de Diotime (celle qui craint Dieu), qui apprendra à Socrate la vérité sur l'amour, l'amour comme aspiration de la nature mortelle à l'immortalité, comme ascension vers la vision du Beau lui-même. Cependant, ce qu'a surtout voulu Platon, c'est faire éclater en un monde intelligible de formes ou idées pures l'être absolu de Parménide, de manière à rendre compte de la possibilité d'une connaissance par concepts du divers des données sensibles, variables, mais pourtant bien réelles. Nous en toucherons un mot ci-après. Mais, à cet égard, la théorie pythagoricienne des nombres lui sera d'une plus grande utilité. On trouvera donc chez Platon un ordre idéal préexistant à l'harmonie cosmique, modèle idéal incontournable autant pour

accéder à une connaissance certaine du monde que pour le gouvernement de la cité et la conduite de l'individu. Or, tout dans ce modèle intelligible, accessible au seul philosophe, converge vers l'idée pure du Bien lui-même. Il en découle, comme l'illustre la *Politeia*, ou *République*, la conception d'une organisation politique unifiée et hiérarchique à la ressemblance de l'ordre planétaire, de même qu'une morale du commandement et de la soumission à *ceux qui savent* (les rois philosophes). Aussi, au quatrième livre de la *République* (432a), la [25] vertu de tempérance (*sôphrosunè*), vertu requise de l'ensemble des citoyens, est-elle définie de la façon suivante : « Nous pouvons à très juste titre dire que la tempérance est cette concorde et cette harmonie entre l'inférieur et le meilleur selon la nature, sur le point de savoir lequel des deux doit commander dans la cité et dans chaque individu. » Sans aucunement vouloir pour autant rejeter du revers de la main l'idée platonicienne du Bien, qui garde toujours sa richesse de questionnement philosophique, nous poursuivons ici un autre filon, celui de l'autonomie personnelle et de la liberté de choix. En cela, Aristote arrive à point nommé. Après l'émancipation du pouvoir politique et du savoir théorique, ce sont les fondements du devoir qui seront repensés par Aristote.

La morale du jugement pratique individuel

[Retour à la table des matières](#)

Maintenant que se trouve assuré notre point de départ à l'origine de la gigantesque entreprise philosophique occidentale, interrogeons en premier lieu Aristote, ce jeune Macédonien né en -384 à Stagire, en Thrace, envoyé à Athènes par son père, médecin à la cour du roi Amyntas III de Macédoine (-389 – -369), pour s'y inscrire à l'Académie de Platon. Il y restera vingt ans élève du plus grand disciple de Socrate, mais demeurera toujours sceptique à l'égard de la théorie des formes ou idées pures de son maître, ces paradigmes éternels de notre monde d'apparences sensibles, où se seraient trouvés également les modèles des vertus requises pour la conduite personnelle et le gouvernement de la cité. Selon Platon, toute théorie du bien voulant revendiquer le titre d'un savoir authentique devait d'abord atteindre par la pensée pure la contemplation de ce monde intelligible. Cette vision

platonicienne du monde et de la perfection idéale accessible à la connaissance, dont le prophète de Nazareth n'avait certainement pas eu la moindre idée, occupera pendant des siècles l'arrière-scène de la doctrine chrétienne de la sainteté et du bonheur.

Aristote fut sans doute le premier philosophe à fonder une morale sur le jugement pratique de l'individu vertueux, encore qu'il y eût déjà quelque chose de cet individu chez le philosophe gouvernant de la *Politeia* de Platon, dont l'intellect avait su garder intacte la réminiscence des idées pures contemplées au cours d'une vie antérieure. Or, la thèse éthique fondamentale d'Aristote est qu'il [26] ne peut y avoir, au sens strict, de science déductive des mœurs à partir d'idéaux-types préexistants comme l'aurait souhaité son maître. Toute science présuppose, en effet, la saisie d'un lien nécessaire de cause à effet, ce qui, en dépit des attentes déçues de Freud, n'est pas possible quand il s'agit du comportement humain, souvent aussi imprévisible que les hasards dans la nature. La morale doit donc, selon Aristote, chercher à comprendre et à diriger les actions des hommes en se basant sur ce qui se fait ou devrait se faire dans la plupart des cas (*hôs epi to polu*), et en observant l'agir de l'homme reconnu et respecté pour la sûreté de son jugement pratique (*phronêsis*). Une telle reconnaissance générale est déjà elle-même le signe qu'on s'adresse au bon endroit. Comme nous le verrons, c'est cet homme qui est porteur de la règle. Le savoir à l'œuvre ici n'est pas de nature théorétique, il entre dans la dynamique, forcément individuelle, de l'action elle-même. On pourrait donc conclure, à juste titre, qu'il s'agit d'une morale du bien le plus probable, tel que déterminé par la personne de bon jugement.

Mais ce jugement pratique, à quoi s'applique-t-il ? À toute activité humaine proprement dite, suivant l'énumération proposée au tout début de l'*Éthique à Nicomaque* : « tout art et toute recherche et pareillement toute action et tout choix prévu (*proairesis*) ». Et qu'est-ce qui détermine la justesse du choix ainsi fixé et de la décision qui s'ensuit ? Pour Aristote, ce serait le juste milieu, *pour* la personne qui choisit, entre deux extrêmes qui sont des vices. Ainsi, le courage tient-il le milieu entre la témérité et la couardise, mais ni les extrêmes ni le milieu ne sont fixés a priori, et ce milieu même est susceptible de varier selon les personnes et selon la nature ou la gravité du danger. À chacun d'en juger, car la moyenne juste n'est pas définissable absolument. Elle varie avec chaque individu. Aristote distingue ainsi le milieu de la chose et

le milieu pour nous : « En tout ce qui est continu et divisible, on peut prendre le plus, le moins et l'égal, l'égal étant un certain milieu entre l'excès et le manque. J'appelle le *milieu de la chose* ce qui est également éloigné de chacun des extrêmes, et qui est un et le même pour tous ; et le milieu *eu égard à nous* ce qui n'est ni en trop ni en manque, et cela n'est ni un ni le même pour tous. Ainsi, si dix est beaucoup et que deux est peu, nous prenons le six pour le milieu selon la chose, car il dépasse et est dépassé par quelque chose d'égal. C'est un milieu selon la proportion mathématique. Le milieu eu égard à nous ne [27] doit pas être pris ainsi. Car, si pour un tel manger dix livres est beaucoup et deux peu, le maître de gymnase ne prescrira pas six livres, car cela même sera aussi bien ou beaucoup ou peu pour celui qui le prend. » Il en va ainsi de la vertu. C'est à chacun d'évaluer ce qu'est le juste milieu pour lui et ce qui lui convient. On n'est donc pas vertueux parce qu'on obéit à une norme. La vertu est d'abord et avant tout une qualité personnelle, et c'est à ce titre seulement quelle s'inscrit dans le tissu des lois civiques : « C'est ainsi que toute personne qui s'y connaît fuit aussi bien l'excès que le défaut ; elle cherche le milieu et le choisit, non pas le milieu de la chose, mais eu égard à nous ¹⁷. »

Sous-jacente à la règle de vie ainsi formulée, il y a chez Aristote cette confiance très grecque en la raison humaine bien exercée, même sous sa forme pratique, en tant qu'écho intelligent en nous des attentes et des exigences de la nature, la *phusis* primordiale et irréductible qui coïncide pour lui comme pour les stoïciens à sa suite, et plus tard pour Spinoza, avec l'Être même : « La vertu, *comme aussi la nature*, étant plus exacte et meilleure que tout art, alors elle sera habile à viser le milieu. Ainsi, pour ce qui est de craindre, d'être audacieux, de désirer, de s'irriter, d'avoir pitié et, en général, de percevoir ou d'éprouver de la peine, il y a du plus et du moins et ni l'un ni l'autre n'est bon ; mais lorsque c'est quand il faut, au sujet des choses et envers ceux qu'il faut, pour la raison et de la manière qu'il faut, c'est là le milieu et le meilleur, lequel est le propre de la vertu [...]. La vertu est donc une certaine position médiane, soucieuse quelle est d'atteindre le milieu. » Le philosophe a maintenant suffisamment élaboré son argument pour en dégager une définition de la vertu dans laquelle ressort le rôle prépondérant de la raison pratique en son usage individuel : « La vertu

¹⁷ Aristote, *Ethica Nicomachea*, II 5,1106 a 26-1106 b 3 et 1106 b 5-7.

est donc une disposition au choix prévu, se trouvant dans le milieu, et cela eu égard à nous, déterminé par la raison et *tel que le définirait l'homme de jugement (phronimos)* ¹⁸. »

[28] L'homme de bon jugement est par conséquent la référence obligée si on veut obtenir une définition sûre de la vertu en général. La disposition vertueuse est la condition de la connaissance de la vertu et inversement. Mais comment savoir que le bon jugement est à l'œuvre ? De nouveau, on est renvoyé à l'individu reconnu comme jugeant bien : « Au sujet du bon jugement, c'est ainsi que nous pourrions le saisir, en observant ceux que nous considérons comme doués de jugement ¹⁹. » Pierre Aubenque montre bien que l'homme de bon jugement – le prudent – n'est pas celui qui agit selon des normes ou obéit à des lois. C'est sa propre raison pratique qui fixe le milieu qu'est la vertu ou la conduite à suivre. La raison pratique contient ainsi *en elle* les normes pour la poursuite du bien humain, une manière d'intelligence spontanée qui porte au niveau réfléchi du vouloir, de la décision (*proairesis*) ce que l'instinct animal contient en deçà de toute réflexion. Hannah Arendt considère la notion aristotélicienne de *proairesis* comme « une sorte de précurseur de la volonté ²⁰ ». À proprement parler, Aristote ne la considère pas comme une faculté, mais comme une activité, l'activité de l'intellect pratique qui est responsable de diriger l'agir humain dans ses options. Nous n'avons qu'à évoquer ces situations difficiles dans la

¹⁸ *Ibid.*, 1106 b 14-28 et 1106 b 36-1107 a 2 (nous soulignons). Pierre Aubenque, dans son ouvrage sur *La prudence chez Aristote*, suivant l'ancienne traduction de la *phronesis* stoïcienne par *prudencia*, choisit le terme « prudence », et « prudent » pour *phronimos*, mais aucun des dictionnaires savants que nous avons consultés ne traduit ainsi. La prudence rend plutôt, entre bien d'autres traductions, la *sôphrosunè*, qui désigne quelque [28] chose comme la modération ou la tempérance. À cela s'ajoute que la *phronesis* tient davantage de la nature d'une faculté que d'une disposition, distinction qu'Aubenque n'explique pas. Hannah Arendt définit avec succès l'idée de *phronesis* dans les termes suivants : « Une perspicacité particulière, une compréhension de ce qui est bon ou mauvais pour l'homme, une sorte de sagacité – ni prudence ni astuce – nécessaire dans la conduite humaine. » Elle est la vertu de l'intellect pratique (*noûs praktikos*) comme la sagesse (*sôphia*) l'est de l'intellect théorique (H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2, p. 59).

¹⁹ Aristote, *op. cit.*, VI 5,1140 a 24-25.

²⁰ H. Arendt, *op. cit.*, p. 6.

vie où nous nous tournons pour un conseil vers les personnes que nous considérons comme douées d'un bon jugement. Aubenque cite encore à ce propos la description qu'Aristote présente plus loin de l'homme sérieux : « Car l'homme sérieux juge chaque chose droitement et en chaque chose lui apparaît le vrai [...] et il se distingue sans doute le plus en cela qu'il voit le vrai en toutes choses, *comme étant [lui-même] leur canon et leur mesure.* » Et, dans le même sens, celle de l'homme « bien » : « Ainsi donc, pour l'homme libre et qui s'y entend, il en va de même, *comme étant à [29] lui-même la loi* ²¹. » On aura compris que toute cette morale aristotélicienne est, au sens strict, *typique*, c'est-à-dire quelle ne se réalise que chez un nombre limité d'individus privilégiés par la naissance ou qu'accompagne quelque chose comme une faveur divine, le modèle du genre étant pour Aristote Périclès ²². Ce n'est donc pas tout homme qui est doué de vertu. Il avait d'ailleurs été précisé au livre I de l'*Éthique* que la qualité d'une chose n'entre pas dans sa définition – la définition d'un couteau ne distingue pas le bon du mauvais couteau – et donc que la vertu humaine n'est pas fournie avec l'essence humaine ²³. Elle est quelque chose comme une qualité accidentelle, distinctive et privilégiée.

La raison pratique est, dès lors, la faculté humaine spécifique dans l'ordre de l'agir, qui est celui des choix, orientée par nécessité de nature vers le bien de l'homme et pouvant, quand elle n'est pas soumise à la pression des affects et des passions, déterminer par elle-même, sans recours à une règle extérieure, le bien à poursuivre dans chaque cas. Elle est en elle-même la règle de l'action. Pourquoi dès lors serait-elle un guide moins sûr que l'instinct animal uniquement parce qu'il y a un choix possible, voire nécessaire, et que ce choix demande une réflexion préalable ? Si, comme dans d'innombrables cas, cette faculté manque le but, c'est ou bien qu'elle ne l'emporte pas contre la poussée du désir ou de l'ambition, ou bien qu'on a affaire à un être humain inachevé, ne disposant pas pleinement de soi.

Sous une forme ou sous une autre, ces éléments de l'éthique philosophique d'Aristote, la première formulée de façon quelque peu

²¹ Aristote, *op. cit.*, III 6, 1113 29 et IV 14, 1127 a 31-32.

²² Voir à ce sujet P. Aubenque, *op. cit.*, p. 62.

²³ Aristote, *op. cit.*, 16, 1098 a 7-20. Voir notre traduction dans *Du bonheur. Étude de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, p. 8.

systematique en Occident, se retrouveront dans toutes les éthiques que nous examinerons ici. En raison de sa savante formation aristotélécienne, Thomas d'Aquin avait bien compris qu'aucune loi, aucun précepte, fût-il présenté comme étant d'origine divine, ne peut obliger quiconque à l'encontre de sa conscience personnelle (raison pratique) quand celle-ci, de bonne foi et éclairée, dicte l'acte à accomplir ou à éviter en vue du bien. Pourtant, le magistère ecclésiastique a toujours occulté cet aspect de la doctrine morale de [30] son saint Docteur. Ceux qui voudraient encore fonder la moralité chrétienne de l'obéissance en s'appuyant sur Thomas d'Aquin feraient bien de lire l'ouvrage fort documenté de Martin Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, en particulier le chapitre intitulé « La conscience morale ». Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir la morale thomiste, mais elle peut se résumer dans la formule du père dominicain T. Deman, citée par Martin Blais : « L'homme n'est jamais justifié d'agir à l'encontre de ce que lui-même juge devoir faire ou ne pas faire ²⁴. » Sartre n'ira guère plus loin. Et, plus étonnamment encore, Emmanuel Levinas, dans *Totalité et infini*, écrira : « Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité, appelée au dépassement moral au-delà des lois – et qui est dès lors dans la vérité parce qu'elle dépasse les limites de son être. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme. Mais il me confirme précisément dans mon intériorité dont la justice est plus forte que le jugement de l'histoire ²⁵. » Sans s'en rendre compte, Levinas rejoignait ainsi la déclaration solennelle de Paul de Tarse selon laquelle l'enseignement de Jésus de Nazareth, à son origine et en son essence, avait voulu libérer l'homme de l'esclavage de la loi et le renvoyer les mains vides à sa propre responsabilité. La désespérante histoire de l'humanité a largement démontré depuis lors qu'on ne peut vivre noblement ni rencontrer Dieu dans la contrainte.

La sagesse naturelle du Portique (Stoa)

[Retour à la table des matières](#)

²⁴ M. Blais, *L'autre Thomas d'Aquin*, p. 226.

²⁵ E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 276.

La finitude de l'homme semble avoir hanté l'âme grecque depuis ses origines les plus lointaines, et vouloir la transgresser constituait le péché par excellence, la *hubris* ou démesure. Or, c'est le mérite du stoïcisme, comme aussi de l'épicurisme, d'avoir tiré des limites de la condition humaine une sagesse appropriée qui permette de garder la mesure en se contentant de ce qui est accessible et en assumant les inévitables souffrances comme relevant de la destinée. Vu qu'il n'est pas question ici d'une étude exhaustive de ces mouvements – de telles études existent depuis longtemps, en particulier, pour le stoïcisme, l'ouvrage classique d'Emile Bréhier –, nous nous arrêterons à celui des stoïciens qui nous est le plus familier, l'esclave [31] affranchi Épictète, auquel nous adjoindrons, grâce à quelques pensées partagées par l'un et l'autre, son impérial successeur, Marc Aurèle. On trouvera peut-être regrettable que nous n'introduisions pas aussi dans notre démarche Épicure et son école, en plusieurs points apparentée au stoïcisme, notamment en ce qui a trait à la quête de la tranquillité de l'âme appelée *ataraxie*. Il est vrai que les deux écoles, le Jardin et le Portique – le portique Poécile était le lieu où s'enseignait le stoïcisme à Athènes –, fondées à la même époque (au tournant du troisième siècle av. J.-C.), se cotoyèrent à Athènes non sans quelques rivalités intellectuelles. Mais, outre le fait que la plupart des écrits d'Épicure ont disparu, l'épicurisme n'a pas joui d'une expansion géographique ni d'une extension historique aussi importantes que le stoïcisme. L'épicurisme s'est répandu surtout dans le bassin méditerranéen, en particulier en Italie, jusqu'au début de l'ère chrétienne et ses derniers représentants célèbres, Lucrèce et Horace, ont vécu respectivement de -98 à -55 et de -65 à -8. Au surplus, comme nous le dirons ci-après, c'est bien la philosophie stoïcienne qui a, presque exclusivement, influencé la morale chrétienne et ainsi traversé les siècles jusqu'à Heidegger et Sartre.

Le vaste mouvement de pensée stoïcienne, fondé par Zénon de Chypre vers -300 et présenté sous forme de doctrine rigoureuse par Chrysippe (-281 – -205), son second successeur à la tête du Portique, dura près de six siècles, jusque vers l'an 263 de notre ère, avant d'être lentement assimilé par le christianisme, grâce en particulier aux écrits théologiques de Clément d'Alexandrie (150 – 215) et de son génial disciple Origène (185 – 254). Le stoïcisme fut, en effet, le milieu philosophique et culturel, étalé à travers le Moyen-Orient ancien

jusqu'en Égypte, dans les mailles duquel se faufila la prédication morale évangélique. Celle-ci entraîna avec elle des lambeaux considérables de cette philosophie en se les assimilant ; une authentique *Aufhebung* hégélienne : enlèvement, conservation, transformation. L'importance que nous attachons ici au stoïcisme se mesure donc à l'influence incalculable qu'a exercée cette philosophie dans la réflexion éthique occidentale jusqu'à nos jours.

Conformément à l'intention de notre recherche, la sagesse stoïcienne nous intéresse particulièrement en ce qu'elle présente le modèle d'un être humain capable de se prendre en charge à l'intérieur même d'une trame de vie tissée par un incontrôlable destin. [32] Ici, encore une fois, Kierkegaard, sans être helléniste de profession, a eu une vision quasi prophétique du « matin grec » qui nous étonne autant que celle de Nietzsche. Nous empruntons de nouveau au commentaire déjà cité d'André Clair : « On remarquera que [chez Kierkegaard] c'est la primitivité grecque qui sert de référence historique en montrant le modèle réalisé de l'éthique. C'est Diogène le Cynique et c'est le stoïcien qui, dans l'indifférence aux choses qui ne relèvent pas du pouvoir de l'homme, affirment dans la cité le caractère absolu de l'individu et la valeur des vertus personnelles. L'action intérieure est à la fois la tâche et le contentement de l'homme ²⁶. »

Épictète nous a laissé un compendium des règles de la vie heureuse où il nous enseigne une façon de vivre en humains sans intervention extraordinaire du divin. Ne nous y trompons pas, dans la prière qui clôt son célèbre *Manuel*, Zeus n'est rien d'autre qu'une figure du destin, de ce qui, malgré le langage anthropomorphique en lequel il est traduit, est déjà là, fixé, et fait corps avec la nature des choses. Cela ressort de cette subtilité linguistique que le nom de Zeus est associé par un *et-ou* grec (*kai*) à un participe passé passif féminin au vocatif : « toi la destinée » (*su hè peprôménè*) : figure féminine impersonnelle qui non seulement « destine », mais est d'abord elle-même marquée, arrêtée par la nécessité. La prière n'est pas une prière de demande, mais l'expression directe du consentement résolu du philosophe à ce qui est ainsi arrêté : « Mène- moi, ô Zeus ou toi la destinée, / là où un jour je suis par vous assigné. / Comme je suivrai sans tarder ! / Et si, devenu méchant, je ne veux pas, / je n'en suivrai pas moins. / Quiconque a consenti tout

²⁶ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe*, p. 276.

bonnement à la nécessité / est un sage auprès de nous et il connaît les choses divines ²⁷. »

Les *choses divines*, c'est ce que nous nommions ci-dessus la nature des choses, et Zeus, la destinée, la nécessité sont une seule et même réalité, la réalité naturelle telle qu'elle est, et qu'on s'épuiserait à vouloir contrarier, contourner ou influencer. Comme nous l'avons expliqué, le participe passé passif employé ici pour nommer la destinée (celle qui *est* destinée) désigne ce qui relève d'un arrêt anonyme qu'aucune volonté n'a jamais voulu ni préparé, [33] ce qui en dernière analyse n'est qu'un moment de la *phusis* originelle dont nous sommes nous-mêmes les produits et dans le courant de laquelle nous sommes emportés. Le consentement à ce *fatum* constitue le premier temps de la sagesse stoïcienne, la primordiale assomption de notre être de nature. Suivons donc sur cette voie le dernier des grands philosophes stoïques grecs, celui qui nous est le plus connu et le plus familier, l'esclave affranchi Épictète. Nous parcourrons ses aphorismes épars, encore que toujours rattachés à une même idée, l'affranchissement de l'homme par lui-même, pour les regrouper de manière à composer un abrégé cohérent de sagesse stoïque. L'esclave philosophe nous apprendra comment devenir libres.

Dans la brève notice biographique qu'on trouve à l'entrée de l'édition gréco-latine de l'*Enkheiridion* par Joseph Simpson (1739), édition qu'un heureux destin nous a mise entre les mains, on apprend qu'Épictète est né à Hyérapolis en Phrygie (Asie Mineure) vers la fin du règne de l'empereur Néron, soit en l'an 50 de notre ère. De ses parents, poursuit la notice, on ne sait rien si ce n'est qu'ils étaient très pauvres. C'est pourquoi Épictète fut livré en esclavage à un certain Épaphrodite, membre de la garde du corps de Néron, dont le nom n'a pas été retenu autrement que par son esclave Épictète. Celui-ci a passé à son service la première partie de sa vie. Cette période d'esclavage le laissa à jamais mutilé dans son corps. Mais la nature aurait largement compensé ce handicap par les dons de la vertu et de l'esprit. Il appert qu'Épictète avait déjà obtenu son droit de cité et sa liberté lorsque Domitien, en l'an 93, expulsa les philosophes d'Italie puisque, chassé en même temps que ceux-ci, il s'en alla à Nicopolis, ville d'Épire (Balkans), où il ouvrit une école et y séjourna quelque temps, voire

²⁷ Épictète, *Enkheiridion* (ou *Manuale*).

peut-être jusqu'à son dernier jour, sujet sur lequel, écrit Simpson, il y a abondante matière à discussion, de même que pour la date de sa mort.

Le *Manuel* ne fut pas rédigé par Épictète lui-même, mais par son élève Arrhianos, en latin Flavius Arrianus, de Nicomédie (aujourd'hui Izmit en Turquie), qui aurait retenu et recomposé, autant que possible « à peu près dans les mêmes termes » (*in iisdem fere verbis*), les conversations du maître avec ses amis et ses disciples, comme il le raconte dans sa dédicace à un certain Massalinus. Le premier paragraphe délimite clairement le domaine de compétence de la nécessité, d'une part, et, d'autre part, celui de l'être humain [34] qui demeure toujours mentalement libre, tout en étant aux prises avec son propre destin : « Des choses qui sont, les unes relèvent de nous, les autres ne relèvent pas de nous. Relèvent de nous opinions, impulsion, désir, aversion et, en un mot, toutes les œuvres qui sont nôtres. Ne relèvent pas de nous, par contre, le corps, les acquisitions, les opinions [d'autrui], les autorités et, en un mot, toutes les œuvres qui ne sont pas nôtres. Or, les choses qui relèvent de nous sont par nature libres, ne pouvant être ni empêchées, ni entravées ; mais celles qui ne relèvent pas de nous sont fragiles, serviles, pouvant être empêchées, étrangères ²⁸. »

Nous est donc étranger tout ce qui a été nommé en second lieu : le corps, les biens matériels, la réputation, le pouvoir, et nous appartient en propre ce qu'on pourrait appeler l'ordre du mental, la sphère de l'intentionnalité. Or, cette séparation des domaines entre lesquels se partage la vie humaine reflète le dualisme gnostique qui traverse la pensée occidentale depuis Zarathoustra, et marquera autant la philosophie que la théologie et la morale chrétiennes jusqu'à nos jours. Selon cette tradition, l'être humain *est* son esprit, voire sa pensée, l'un comme l'autre égarés dans un corps qui leur est étranger, leur *autre*, comme si une étincelle de la lumière originelle s'était perdue dans la noirceur. D'un côté lumière, esprit (âme), bien, de l'autre ténèbres, matière (corps), mal : telle se présente l'irréductible dualité qui se trouve au commencement de tout ce qui fut, est et sera, la forme originaire, double, de la fatalité. Le courant ne s'est jamais vraiment dispersé, à telle enseigne que Hegel n'hésitera pas à affirmer, dès le début de l'introduction à ses *Cours sur l'esthétique*, que le beau dans l'art est supérieur à toute beauté naturelle parce qu'il procède de

²⁸ *Ibid.*, I et II.

l'esprit ; voire que, « considérée formellement », dit-il, même une mauvaise idée (*ein schlechter Einfall*) qui nous passe par la tête est au-dessus de n'importe quel produit de la nature, ou bien « tout ce qui est de l'esprit est meilleur que tout produit de la nature ²⁹ ». Pour la pensée stoïcienne, au contraire, la destinée-nature demeure le paradigme de la réflexion éthique.

[35]

De ce dualisme radical se dégage pour le stoïcisme, en effet, une règle éthique fondamentale : la primordiale maîtrise de soi consiste d'abord à reconnaître et à accepter la borne ontologique préétablie, rejoignant par là la sagesse séculaire formulée dans le leitmotiv inscrit au fronton du temple de Delphes et que Socrate avait fait sien : *gnôthi seauton !*, connais-toi toi-même ! Non pas : examine-toi et scrute ton monde intérieur, mais : prends l'exacte mesure de ce que tu es. D'où, par voie de conséquence, la règle d'or stoïcienne de la vie heureuse. Cette règle enjoint, d'une part, de ne pas vouloir à tout prix combattre ce qui ne dépend pas de soi (mais de la destinée) et, d'autre part, de s'occuper seulement de ce qui dépend de soi en prenant comme guide sûr la nature dont nous sommes les rejetons. C'est la seule façon de nous libérer de ce que nous appelons aujourd'hui nos frustrations, qui sont à l'origine de la plus grande part de nos souffrances intérieures. « Souviens-toi donc que si tu considères libres les choses qui sont par nature serviles, et étrangères celles qui sont propres à toi, tu seras entravé, peiné, troublé, tu accuseras et les dieux et les hommes ; si, par contre, tu considères qu'est à toi seulement ce qui est tien, et ce qui est étranger tel qu'il est, c'est-à-dire étranger, personne ne te contraindra jamais, personne ne t'entravera, tu n'accuseras personne, tu ne feras de reproche à personne, tu ne feras rien contre ton gré, personne ne te nuira, tu n'auras pas d'ennemi, car tu ne souffriras aucun dommage ³⁰. »

La règle d'or est reprise en diverses formules lapidaires à maint endroit du Manuel, chacune martelant l'incontournable impératif de correspondre à la nécessité et au destin, non seulement de leur

²⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, dans *Sämtliche Werke*, p. 55. On aura compris qu'il est ici question de l'activité de l'esprit par opposition à son contenu.

³⁰ Épictète, *op. cit.*, III.

correspondre, mais de les *vouloir*. Le sage a ce pouvoir sur lui-même et sur son destin de choisir, si on peut dire, des événements sur lesquels il n'a, paradoxalement, aucune prise. On retrouvera certains éléments du stoïcisme chez Nietzsche avec le postulat de l'innocence du devenir (*die Unschuld des Werdens*), chez Heidegger, surtout dans sa notion de *factualité* (*Faktizität*) et sa compréhension de la mort, et chez Sartre, qui écrivait : « Je ne me reconnais aucun droit à ce qu'il m'arrive autre chose que ce qui m'arrive. » En général du reste, toute éthique qui fonde sa morale sur la finitude réelle de l'existence, et non sur la projection d'un au-delà de la [36] condition humaine, est d'essence stoïcienne, c'est-à-dire qu'elle pose comme principe premier de la sagesse et condition de l'autonomie de l'individu la prise en charge de son indépassable limite. Ce qui ne signifie aucunement que les *pratiques* enseignées par la *Stoa* n'aient pu être employées dans le christianisme comme ascèse pouvant faciliter l'accès à une vie future. On en retrouve dans plus d'une règle de vie monastique. Ainsi l'allégorie du banquet que présente l'aphorisme XXI pourrait figurer sans heurt dans n'importe quel ouvrage de spiritualité chrétienne. Chez Épictète, par contre, il s'agit plutôt d'une maîtrise de soi permettant une existence tranquille ici-bas que d'une voie ascétique ouvrant l'accès à une autre vie. Comme un thème musical bien marqué reviennent dans les notes du *Manuel* les phrases clés de cette thérapie existentielle, dont il faut admettre quelles n'ont aujourd'hui rien perdu de leur acuité. Ainsi l'aphorisme XIII : « Ne cherche pas à ce que les choses qui arrivent comme tu veux, mais veux qu'arrive ce qui arrive comme ça arrive et tu feras bien. »

L'allégorie du théâtre va dans le même sens. Au théâtre, on est ou bien simple spectateur ou bien acteur. En tant que spectateur, nous sommes devant la pièce qui se joue, totalement impuissants à intervenir dans le drame. Autant alors vouloir l'intrigue telle qu'elle se présente au lieu d'attraper mal au ventre à souhaiter quelle se déroule autrement. Il va de soi que les conseils concernant l'assistance à une pièce de théâtre s'appliquent tout aussi bien aux compétitions athlétiques et aux jeux olympiques qui, dans la Grèce classique, constituaient d'abord un spectacle, comme l'implique l'aphorisme XLIX : « Il n'est pas nécessaire d'assister beaucoup au théâtre. Mais si une fois l'occasion est là, ne parais t'occuper de rien que de toi-même, c'est-à-dire qu'arrive seulement ce qui arrive et que vainque le seul vainqueur. Car

ainsi tu ne seras pas contrarié. » Que de souffrances et d'amertumes pourraient être ainsi évitées !

En dernière analyse, toutefois, c'est le regard de l'homme face à la nécessité que la sagesse stoïque cherche à éduquer. En ce sens, on peut aussi être acteur du drame plutôt que spectateur et vivre le destin du personnage qu'on est soi-même. Pas question de changer de rôle ou de le modifier, on ne peut non plus déterminer le temps de sa présence sur scène ; on n'a qu'à jouer son rôle tel qu'il a été défini par l'auteur du drame, avec pour seule mais double liberté d'incarner effectivement le personnage qu'on est (choix d'être) et [37] de l'exécuter bien ou mal, comme ceci ou comme cela (choix d'agir). Tandis que l'auteur ou metteur en scène (en Grèce, l'auteur lui-même) dépend également de l'acteur dans la poursuite de son œuvre. On est loin ici de la platitude froide, voire de la dureté attribuée communément à l'attitude stoïque, encore que certaines recommandations d'Épictète y prêtent flanc.

« Souviens-toi que tu es acteur d'un drame tel que l'auteur le veut : court s'il le veut court, long s'il le veut long ; si c'est un pauvre qu'il veut te faire jouer, c'est pour que tu joues celui-là avec talent ; de même si c'est un boiteux, si c'est un archonte ou si c'est un simple individu. Ce qui est à toi, en effet, c'est de bien jouer le personnage qui t'est donné. » La consigne adressée ici à l'acteur que nous sommes ne se comprend que si on se replace dans le contexte sociohistorique où les classes de citoyens et les rôles qu'ils avaient à remplir apparaissaient comme prédestinés et pratiquement inamovibles. Le fils du forgeron pouvait difficilement rêver d'être autre chose que forgeron, au mieux ou au pis, devenir mercenaire dans l'armée en temps de guerre. La liberté du philosophe se résume à vouloir sa condition, fût-elle l'esclavage, comme Épictète l'avait lui-même vécu. D'où le conseil suivant à l'adresse du philosophe raillé : « Selon les choses qui te paraissent les meilleures, comporte-toi ainsi, comme étant affecté par le dieu à ce poste. » L'innommable destin, après avoir été assimilé à l'auteur du drame, prend ici le nom du dieu. Or, il n'y a là rien de contraignant d'un point de vue stoïcien, puisque suivre le cours de la nécessité, c'est aller dans le sens de la nature profonde des choses qui fait un avec la nôtre. Aussi la nature devient-elle le guide moral par excellence, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, car elle coïncide avec le surgissement originaire de l'être, antérieur à toute évaluation d'ordre moral. Il n'existe pas de mal naturel : « De même qu'un but

n'est pas posé pour être manqué ; ainsi il ne se présente pas de nature du mal dans le cosmos ³¹. »

Si un but était fixé pour n'être pas atteint, il y aurait une visée naturelle du mal. Or Épictète affirme dans le même élan l'indifférence éthique du devenir universel, idée que va renforcer la théologie spinoziste du Dieu-Nature, de même que la thèse nietzschéenne de l'innocence de l'être. Le principe moral premier et [38] fondamental devient alors, chez Épictète, de chercher à connaître le dessein (*boulèma*) de la nature (XXXIII), car en suivant ce dessein, on ne pourra soi-même rater le but. Toute la philosophie (morale) se réduit dès lors à cette simple règle : « Or, moi, qu'est-ce que je veux ? Apprendre à connaître la nature et la suivre. » Et le représentant plénipotentiaire de la nature en nous, c'est le *logos*, la raison souveraine à laquelle aucun pouvoir, de quelque niveau qu'il soit, n'est en droit de s'opposer. D'où l'exhortation du maître stoïcien à son disciple : « Jusqu'à quand, donc, diffères-tu le temps d'être digne des choses les meilleures, et de ne transgresser en rien le jugement de la raison ³² ? »

Le jugement de la raison représente ici l'instance suprême. C'est l'ordre pratique de la conduite et des mœurs qui est d'abord visé, mais il dépend de la connaissance de la nature et suppose donc une observation constante de celle-ci, une disposition théorique. Ces réflexions du stoïcien sont d'une étonnante profondeur. La conformité à la nature – vouloir être ce qu'on est sans avoir choisi de l'être – constitue en même temps la liberté de l'humain. La philosophie stoïcienne se fonde sur le lien de parenté primordial qui unit la raison à la nature au cœur de leur dualité même, lien que la pensée moderne axée sur un *Je* méta-empirique a réussi à scinder. Parlant au nom de Søren Kierkegaard, André Clair écrira : « Pour le stoïcien, l'éthique [...] est formulée [...] en tant qu'exigence de vie conforme à la nature et à la raison, elle est l'actualisation de l'accord initial de l'individu avec la nature ³³. »

Nous sommes désormais en mesure de formuler le double précepte fondamental du stoïcisme qui couvre les deux sphères de l'être en lesquelles l'existence humaine est irrémédiablement partagée. En

³¹ *Ibid.*, XXIII, XXIX et XXXIV.

³² *Ibid.*, LXXIII et LXXV.

³³ A. Clair, *op. cit.*, p. 278.

évitant, d'une part, de faire porter ses désirs ou ses répugnances sur ce qui ne dépend pas de soi et, d'autre part, dans ce qui dépend de soi, en ne recherchant que ce qui est conforme à la nature – ou à la raison – et en rejetant ce qui lui est contraire, il n'y a plus lieu d'être malheureux. On comprend que cette philosophie se veuille une thérapie à mesure humaine pour contrer ce que Nietzsche nommera le « mal de l'existence », mal face auquel lui-même mobilisera tout ce qu'il pourra trouver de recours à la [39] nature brute pour l'excuser ou s'en défendre. Ce thème de la conformité à la nature comme condition du bonheur et de la liberté est illustré de façon très concrète à l'aphorisme VIII. En effet, la nature agit en toute tranquillité sans tenir compte de nos perceptions ou de nos appréciations ; autant donc modeler celles-ci sur la nature. Aussi, Épictète aura-t-il recours à des méthodes plutôt douteuses pour éliminer toute dépendance affective à l'égard des événements qui nous atteignent : « Pour chacune des choses qui soit enchantent ou procurent des avantages, soit sont aimées, souviens-toi d'énoncer quelle elle est, en commençant par les plus petites ; que si tu aimes un vase, dis que tu aimes un vase ; ainsi quand il sera brisé, tu ne seras pas troublé. Si tu embrasses ton petit enfant ou ta femme, dis que tu embrasses un être humain ; ainsi, une fois qu'il sera mort, tu ne seras pas troublé. » Abstraction faite de l'asymétrie de la relation homme-femme, l'idée est la suivante : qu'un vase d'argile se brise, qu'un vivant meure, c'est à coup sûr la chose la plus naturelle qui soit, bien que nous la jugions effrayante. S'en effrayer, c'est aller à l'encontre de la nature, voire de la nature humaine en soi-même. Aussi Épictète renchérit-il : « Ce qui ébranle les hommes, ce ne sont pas les choses qui se font, mais les jugements à propos des choses ; ainsi la mort n'est rien de terrible [...] mais le jugement que la mort est terrible, c'est cela qui est terrible ³⁴. »

Aussi « pour apprendre à connaître le dessein (*thélèma*) de la nature » suffit-il de se demander comment on réagirait si le même incident, heureux ou malheureux, arrivait à quelqu'un d'autre. C'est la meilleure façon d'avoir une juste – nous dirions objective – évaluation des choses. Ainsi, par exemple, « lorsque tu vois quelqu'un pleurer dans le deuil [...] aussitôt, juge à part toi et sois prêt à dire : ce qui

³⁴ Épictète, *op. cit.*, X.

accable celui-là, ce n'est pas ce qui arrive, car cela n'accable pas quelqu'un d'autre, mais le jugement porté là-dessus ³⁵ ».

Nous n'avons donc qu'à nous accuser nous-mêmes de ce qui nous perturbe, car cela tient à nos propres jugements qu'il est en notre pouvoir de maîtriser. « C'est l'œuvre d'un sans éducation d'accuser les autres des choses à propos desquelles on a soi-même mal agi ³⁶ », ou encore qu'on a faussement évaluées. Il est tout de [40] même permis de se demander si, pour maintenir la tranquillité de l'esprit (ataraxie), la vertu stoïque par excellence, on doit forcément supprimer de façon aussi radicale le rapport émotif aux choses ou aux événements, cette dimension émotive faisant aussi partie intégrante de la nature humaine. Il serait sans doute plus acceptable de dire qu'il ne faut pas se laisser *emporter* par ses réactions émotives, mais c'est vraisemblablement à cela qu'Épictète veut en arriver à travers ses positions et ses déclarations extrêmes, afin que notre liberté n'en soit pas entravée. La plus grande partie des prescriptions du *Manuel* sont, en effet, des conseils destinés à préserver la liberté. Rappelons tel ou tel aphorisme où la liberté est posée d'emblée comme valeur suprême, où la suprématie du vouloir apparaît comme condition première de la vie heureuse. Ainsi les aphorismes XXV et XXVI : « Tu peux être invincible si tu ne descends dans l'arène pour aucune lutte où il n'est pas en ton pouvoir de vaincre » ; « Car si l'essence (*ousia*) du bien est dans les choses qui relèvent de nous, il n'y aura de place ni pour la jalousie ni pour la rivalité ; quant à toi, ce n'est ni général d'armée, ni magistrat, ni consul que tu veux être, mais *libre*. »

Le dualisme âme-corps joue ici à plein. Compte tenu du détachement de l'esprit par rapport au corps, la liberté du vouloir, qui est en lien direct avec l'autonomie de la pensée, est inaliénable et il ne faut pas l'abandonner à tout venant : « Si quelqu'un cédait ton corps au premier venu, tu t'indignerais ; mais lorsque toi tu remets ta propre pensée à quelqu'un rencontré au hasard, de sorte que s'il t'injurie tu sois troublé et bouleversé par là, tu n'en es pas déshonoré ? » On ne sera pas étonné maintenant que la volonté de l'homme stoïque puisse s'exercer même contre le destin : « Tous les augures signifieront en ma

³⁵ *Ibid.*, XXXIII et XXII.

³⁶ *Ibid.*, X.

faveur si moi je le veux, car quoi qu'il advienne, il dépend de moi d'en être avantagé ³⁷. »

Il nous est maintenant possible de résumer l'essentiel de la doctrine stoïcienne de la prise en charge de soi. Tout d'abord, en énonçant clairement *ce qu'est* exactement chaque chose qui nous est ou utile ou chère, nous la réduirons à sa juste valeur et serons moins affecté en la perdant. Et nous pourrons de même corriger et ajuster nos évaluations des choses, des événements ou des comportements d'autrui à notre égard. De cette façon, nous n'accuserons ni dieu ni [41] personne des malheurs ou des accidents qui nous arrivent. Ces derniers peuvent atteindre une partie de nous-mêmes, mais non la volonté. Ainsi de la maladie : « La maladie est une entrave du corps, mais non de la volonté, à moins qu'elle-même ne le veuille ³⁸. »

L'aphorisme XV va dans le même sens : si on considère tout ce qu'on possède comme ayant été donné ou prêté, on aura moins de chagrin lorsque le donateur le réclamera. Perdre, c'est rendre ce qui ne nous appartient pas. L'imprévisible et incontrôlable *fatum*, désigné ailleurs comme l'auteur du drame ou le pilote du navire (XII), voire le dieu, prend ici la figure d'un donateur impersonnel : « En quoi cela te préoccupe-t-il par qui l'a réclamé celui qui l'a donné ? Tant qu'il te le laisse, aies-en soin comme de quelque chose d'étranger, comme le font de l'auberge ceux qui y passent. »

³⁷ *Ibid.*, XXXIV et XXIV.

³⁸ *Ibid.*, XIII.

Rien n'a plus de valeur aux yeux du philosophe stoïcien que l'impassibilité et la sérénité, à la fois conditions et fruits de la liberté, mais elles ont leur prix. Elles se gagnent par l'indifférence à l'égard de ce qui nous arrive. L'allégorie du banquet à l'aphorisme XXII illustre bien comment on peut, grâce au détachement, devenir le commensal des dieux et partager leur puissance. Le philosophe doit exercer la partie dominante en lui et bien s'occuper de ce qui est *au-dedans*, cela seul qui lui appartient, et l'empereur stoïcien Marc Aurèle le nommera son *daimôn*. En somme, ne nous appartient que ce démon intérieur avec notre libre vouloir, qu'il nous faut préserver à tout prix et qu'absolument rien ni personne ne peut nous ravir. Même le corps ne nous appartient pas vraiment, et nous y séjournons seulement comme dans une auberge. Aussi notre réaction à la mort dépendra-t-elle uniquement de l'adéquation de notre jugement.

Dans le cas de la mort, en effet, l'accord avec la nature coïncide avec la reconnaissance d'un destin de finitude qui, loin d'entraver, rend au contraire possible l'appropriation de soi en totalité. À telle enseigne que Marc Aurèle, empruntant à son tour l'allégorie de la pièce de théâtre, écrit dans ses *Pensées* qu'il n'y a pas d'existence inachevée. La longueur d'une vie correspond à sa destinée interne qui elle-même s'inscrit dans la nécessité universelle : « La vie n'est pas inachevée quand le destin la prend, comme on dirait du tragédien qu'il s'en va sans avoir terminé ou joué son drame [42] jusqu'au bout [...] » ; « Par-dessus tout, [que l'amant de la sagesse] attende la mort en demeurant dans un état d'âme tel qu'il n'y ait là rien d'autre que la dissolution des éléments dont chaque vivant est composé [...]. C'est selon la nature et il n'y a rien de mal selon la nature ³⁹. »

L'ascèse qu'exige l'appropriation de soi n'implique pas un rejet de l'ici-bas en vue d'un possible au-delà, mais la prise en main du possible à l'intérieur des limites incontournables de l'existence terrestre. Quand le navire accoste, écrit Épictète, on ne doit jamais s'éloigner assez pour ne plus entendre l'appel du pilote, mais « il faut fixer ta pensée sur le navire et sans cesse te retourner pour voir si le pilote ne t'appellerait pas⁴⁰ ». Autrement dit, il ne faut pas s'attacher au « monde » au point

³⁹ Marc Aurèle, *Pensées*, livre Γ, 8, et livre B, 17.

⁴⁰ Épictète, *op. cit.*, XII ; voir aussi XXVIII.

d'en oublier que la mort, déjà en nous, est prête à intervenir. On retrouvera tous ces éléments de la dimension mortelle de l'humain dans ce que Heidegger nomme l'*être-vers-la-fin* ou *être-vers-la-mort*.

[43]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Chapitre 2

Le triomphe de la rationalité moderne *Spinoza, Kant*

[Retour à la table des matières](#)

Malgré les horizons culturels fort éloignés l'un de l'autre, l'esprit grec et le rationalisme moderne, il existe un lien de parenté très étroit entre les conceptions stoïcienne et spinoziste du rapport de l'homme à la nature. La place réservée à Spinoza dans cette réflexion s'explique également par le fait qu'il nous livre la pensée éthique sans doute la plus libératrice qu'ait connue la philosophie occidentale. La dualité, source de tensions et génératrice d'un cortège de récompenses et de punitions, du Dieu judéo-chrétien et de sa créature, est remplacée par une continuité rassurante entre la substance infinie, qui coïncide avec la rationalité intrinsèque de la nature, et sa modalité privilégiée, l'humaine nature capable de choisir et de vivre librement l'action divine en elle. Comment s'exerce alors, pour Spinoza, la liberté nécessaire à toute forme d'éthique, c'est ce que nous tenterons d'expliquer dans notre exposé.

L'homme, modalité finie du Dieu-Nature

[Retour à la table des matières](#)

Baruch de Spinoza est né dans une communauté juive d'Amsterdam en 1632. Cette communauté était constituée de familles juives d'abord expulsées d'Espagne en 1492 par la reine Isabelle de Castille et réfugiées au Portugal ; puis, chassées de nouveau avec les musulmans par l'Inquisition, elles émigrèrent en Hollande, plus tolérante à l'égard des minorités religieuses. Élevé selon la loi juive et éduqué dans la culture juive médiévale, Spinoza adopte très tôt des positions [44] philosophiques personnelles qui provoquent l'hostilité des dirigeants de la synagogue. Aussi, en 1656, à vingt-quatre ans, il est carrément excommunié, tout contact avec lui devenant interdit aux membres de la communauté juive (châtiment appelé *herem*). Tel fut le prix à payer pour l'indépendance d'esprit. Non sans une pointe de cynisme, Spinoza changea alors son nom juif Baruch pour celui de Benedict (le béni), lui qui venait d'être maudit, mais il ne quitta cependant pas la ville d'Amsterdam. Intéressé par la récente philosophie de Descartes, il devient le maître d'un cercle d'intellectuels et entretient une correspondance régulière avec Leibniz en Allemagne. Pour assurer sa subsistance, il étudie les théories de l'optique et s'applique à la technique de polissage des lentilles pour lunettes et microscopes, métier qui lui permet de bien vivre, voire de se bâtir une certaine réputation. On croit que c'est à force de respirer la poussière de verre qu'il fut atteint de tuberculose et mourut en 1677 à l'âge de quarante-cinq ans. Devancé par Galilée (1564 – 1642), Kepler (1571 – 1630) et Descartes (1596 – 1650), contemporain de Newton (1642 – 1727) et de Leibniz (1646 – 1716), Spinoza baigne dans l'atmosphère enthousiaste du rationalisme scientifique du dix-septième siècle. Aussi est-il convaincu que les principes éthiques eux-mêmes peuvent être déduits logiquement d'une métaphysique de la nature rigoureusement construite. Il cherchera donc à formuler une conception foncièrement déiste de l'univers dans les catégories de la nouvelle science rationaliste de son siècle et d'en dégager une éthique démonstrative qui s'appuie sur les éléments d'une psychologie philosophique. C'est en raison de cette continuité magistralement illustrée entre la divinité, la nature et l'agir de l'homme que Spinoza nous intéresse particulièrement ici. On peut retracer deux présupposés rationalistes dans sa philosophie.

Premier présupposé : le Dieu spinoziste. Le monde possède une structure rationnelle, en ce sens que les phénomènes et les événements sont entièrement déterminés par des lois, et qu'il est possible pour l'esprit humain de pénétrer ces lois et de s'en faire des « idées adéquates », c'est-à-dire des idées qui soient la garantie de leur propre vérité : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la vérité de la chose ⁴¹. » Telle est [45] donc la voie de la connaissance de Dieu, principe rationnel immanent organisant le monde pour ainsi dire du dedans. Il est impensable, pour Spinoza, que la science authentique puisse être un sacrilège à l'endroit de la divinité, dont elle dérive par le biais d'une de ses modalités qu'est l'entendement humain. Au livre I de l'*Éthique*, il élabore une théorie cosmothéologique où Dieu est identifié à la nature, c'est-à-dire avec la puissance immanente qui rend possible aux choses et aux idées correspondantes d'exister, aux phénomènes d'avoir lieu, aux événements de se produire, et cela en tant que modes de sa substance infinie : « Par Dieu j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ⁴². » Il rejoint ainsi, par-delà le temps, la sentence de l'ancien Héraclite : « Le dieu est jour/nuit, guerre/paix, satiété/faim ; il se modifie, en effet, de même que [le feu], mêlé aux aromates, est nommé selon le parfum de chacun. » Le dieu est ici le feu universel qui anime toutes choses : « Cet ordre cosmique, poursuit le penseur d'Éphèse, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait, mais il était, et est et sera toujours : feu éternellement vivant s'allumant en mesures et s'éteignant en mesures ⁴³. » Tout comme le feu d'Héraclite, le Dieu de Spinoza n'est pas un être personnel, ni une volonté qui se fixerait des buts. Il est cependant libre en ce sens que, unique substance infinie, il « agit par les seules lois de sa nature, et contraint par personne ». Autant dire qu'il se déploie spontanément et sans entraves en suivant sa propre rationalité interne. Ni matérialisme, puisque « la réflexion (*cogitatio*) est un attribut de Dieu, ou encore Dieu est chose pensante » ; ni panthéisme, car la substance divine se

⁴¹ Traduction modifiée d'une édition bilingue latin/grec-français de l'*Éthique* de Spinoza, partie II, prop. XLIII

⁴² *Ibid.*, partie I, déf. VI.

⁴³ Cité dans G. S. Kirk et J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, p. 191 et 199.

distingue de ses modes ou attributs, dont nous sommes, et que « rien sans Dieu ne peut être ni être conçu ⁴⁴ ». À la plus grande distance, toutefois, d'un Dieu-Regard, d'un regard de surveillance, Œil de Juge ; et à une distance proportionnelle d'une éthique correspondante.

Nombre d'autres affirmations viennent corroborer la thèse que le Dieu de Spinoza, sans être un Dieu personnel comme dans le [46] judéo-christianisme, est bien Dieu, source première de tout être et de tout connaître. Cependant, « Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive ⁴⁵ », ce qui exclut toute forme de causalité extérieure, entendons de création, surtout *ex nihilo*. Pas plus que l'esprit humain ne cesse d'être esprit du fait d'être intimement lié au corps, mieux, d'être le corps en tant que pensant, pas davantage Dieu serait moins Dieu en étant immanent à ses manifestations. Or, comme toute autre chose du monde, l'être humain est une modalité de l'être divin et, quand il pense, c'est Dieu qui pense en lui, se communiquant d'idée à idée, comme par la médiation d'un mode fini de lui-même. La démonstration et le corollaire de la proposition XI de la seconde partie de l'*Éthique* intitulée « De la nature et de l'origine de la pensée », en latin *De mente*, expriment tout cela avec clarté : « L'essence de l'homme est constituée à partir de modes déterminés d'attributs de Dieu, notamment à partir de modes de penser ; et entre eux tous, l'idée est première par nature [...]. De là il suit que la pensée humaine est une partie de l'intellect infini de Dieu ; et, par conséquent, lorsque nous disons que la pensée humaine perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre que Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est expliqué par la nature de la pensée humaine, ou encore en tant qu'il constitue l'essence de la pensée humaine, à telle ou telle idée. » Voilà comment ce qu'on pourrait appeler l'ontothéologie de Spinoza pose les conditions de possibilité d'une éthique de la liberté humaine. Nos choix sont liés à la connaissance adéquate du Dieu-Nature, et c'est ainsi seulement qu'ils peuvent être des choix libres.

Une telle théogonie moniste ne contredit en rien le récit mythique de la Genèse, qui représente la création du monde comme l'œuvre d'un artisan façonnant les cieux et la terre selon son bon plaisir, car ce

⁴⁴ B. de Spinoza, *op. cit.*, partie II, prop. I (on reconnaît bien ici les termes empruntés à Descartes) et prop. X, scolie du corollaire.

⁴⁵ *Ibid.*, partie I, prop. XVII et XVIII.

portrait est le fruit d'une imagination qui, comme nous le verrons plus loin, n'est pas encore guidée par un savoir adéquat. Ainsi donc se trouve posé le vide extérieur au monde et l'autarcie conséquente du tout, sans laquelle aucune forme d'autonomie de l'être humain ne serait pensable. Si la totalité cosmique dépend d'un Maître, la vertu humaine prendra forcément la forme de la subordination.

[47]

Deuxième présupposé : la connaissance de Dieu. Connaître une chose adéquatement, ce qui équivaut à s'en faire une idée adéquate, c'est connaître ses causes, c'est-à-dire les forces et les lois qui la déterminent. Cette conception de la causalité est rationaliste plus qu'empiriste, puisqu'elle pose un rapport nécessaire entre cause et effet, et c'est cette nécessité interne que la science doit saisir. Dans *De mente*, Spinoza précise : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, autant qu'on la considère en soi sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations d'une idée vraie ⁴⁶. » Cette définition de l'idée adéquate n'est pas sans évoquer en amont l'*eidōs* (ou *idea*) platonicien, la forme pure, *elle-même et en elle-même*, ce qui veut dire le prédicat considéré sans sujet, disons « beau », « bon », « vrai », directement saisissable par l'intellect et attribuable, non sans une déperdition de sa perfection, aux phénomènes sensibles ; et, en aval, l'a priori kantien, fondement premier autant du connaître (catégories) que de l'agir (impératifs). On a déjà là, chez ces trois philosophes, les prémisses d'une autonomie absolue du savoir et du devoir devant laquelle les dogmes religieux n'ont plus qu'à s'incliner. L'être humain est équipé à la fois pour s'éduquer et pour se conduire par lui-même.

Mais que devient au juste la liberté humaine dans tout cela ? Spinoza lui consacre les deux dernières parties de son *Éthique* : la quatrième, « De la servitude humaine », et la cinquième, « De la liberté humaine ». En quoi consiste tout d'abord la servitude humaine ? L'être humain est lui-même un événement dans l'enchaînement des causes et des effets qui constituent le monde fini, comme modalités de la substance divine, ou nature. Cette conviction que la vie humaine s'insère naturellement dans le jeu immense du devenir universel était déjà présente dans les *Pensées* de l'empereur Marc Aurèle, où on peut lire le passage suivant : « Si quelqu'un a du sentiment et une pensée plus profonde à l'endroit de ce

⁴⁶ *Ibid.*, partie II, déf. IV.

qui se passe dans le tout, [...] il a sans cesse à l'esprit ce qui, de toutes choses, a été tissé en trame pour lui et il en fait du bien, persuadé que cela est bon. En effet, *la destinée attribuée à chacun est emportée [avec toutes choses] et les emporte*⁴⁷. » Il y a dans les deux cas unité fondamentale du devenir humain et du devenir cosmique.

[48]

Partant de la prémisse que « l'effort (*conatus*) pour se conserver est l'essence même d'une chose », Spinoza dégage la proposition suivante : « Nulle vertu ne se peut concevoir avant celle-ci [à savoir l'effort pour se conserver]. » Chercher à persévérer dans l'être, telle est donc la tendance inhérente à toute nature. Or, la nature humaine est affectée par des forces extérieures à elle, plus puissantes qu'elle, et qui menacent sa propre capacité d'être : « Il ne se trouve aucune chose singulière dans la nature des choses par rapport à laquelle il ne s'en trouve pas une autre plus puissante et plus forte » ; par voie de conséquence, « la force par laquelle l'homme persévère en existant est limitée et dépassée infiniment par la puissance des causes extérieures ». Tout le problème de la liberté humaine consiste alors à agir selon la propre nature de l'homme et non sous l'effet de ces forces extérieures. Comment cela est-il possible ? Un facteur déterminant dans l'existence, c'est le pouvoir qu'ont les choses et les événements de causer en nous ce que Spinoza nomme des « affects ». L'affect est défini dès le début de la troisième partie qui porte précisément sur « l'origine et la nature des affects » : « Par affect, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir du corps lui-même est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée, et en même temps les idées de ces affections⁴⁸. » Notre propre expérience quotidienne nous a depuis longtemps familiarisés avec ce genre d'affections. Or, tant qu'ils sont dominés par leurs affects, les humains ne sont pas les causes adéquates de leurs actes, car ces actes ne procèdent plus de leur propre nature, mais sont déterminés par des causes extérieures.

Néanmoins, la pensée peut exercer un certain contrôle sur les affects par la connaissance qu'elle a de leurs causes. Pensons simplement à la peur que peut causer un bruit soudain dans la noirceur d'un sous-bois.

⁴⁷ Marc Aurèle, *Pensées*, Livre Γ, 2 et 4. Nous soulignons.

⁴⁸ B. de Spinoza, *op. cit.*, partie IV, prop. XXII et sa démonstration ; axiome ; prop. III ; et partie III, déf. III.

Je tressaille, puis, levant la tête, je vois qu'une chouette rayée vient de s'envoler. Voilà, la peur est bridée. Mais comment cela peut-il trouver application dans le domaine éthique de nos choix ? Pour mieux s'y retrouver, il faut prendre le temps d'entrer dans le détail de cette mécanique, sinon on reste entravé par le préjugé, hélas répandu, que le système philosophique de Spinoza est incompatible avec la liberté ⁴⁹.

[49]

Selon ce qu'on pourrait appeler l'épistémologie spinoziste, l'esprit humain est apte à atteindre trois niveaux de connaissance : l'imagination, la raison et la science intuitive ⁵⁰. Les trois modes de connaissance sont présentés brièvement dans le deuxième scolie de la proposition XL du *De mente*. La connaissance du premier genre, nommée opinion ou imagination, se forme « depuis les singuliers représentés à nous par les sens de manière mutilée, confuse, sans ordre, pour l'intellect : et c'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience vague ». Ce mode correspond parfaitement à la notion platonicienne de *doxa* ou opinion, de même qu'à la perception du divers sensible (*das Mannfaltige der Erscheinung*) chez Kant. Rien n'empêche l'opinion d'être vraie ou fausse, mais, même vraie, elle ne peut pas par elle-même rendre raison (*dounai logon*) de sa vérité. Le second genre de connaissance provient de la formation de notions communes ou universelles, soit à partir des choses singulières et de leurs propriétés, soit à partir des signes lus ou entendus qui évoquent ces choses : « Et cela, je l'appellerai raison et connaissance du second genre », ce que rend assez bien le terme grec

⁴⁹ Tel est le cas de Roger-Pol Droit (« Spinoza le Maudit »), lequel fait une erreur d'interprétation particulièrement regrettable dans un texte destiné [49] au grand public, qui en sait déjà si peu sur le philosophe. On peut, en effet, y lire ce qui suit : « Nos désirs comme nos décisions sont déterminés par des causes qui pourront être biologiques, sociologiques, psychiques. Si nous nous croyons libres, c'est que nous ignorons ces causes qui nous déterminent. » Impossible de trouver chez Spinoza quoi que ce soit qui ressemble à ces affirmations. Nous sommes, au contraire, libres dans la mesure où nous *connaissons* les causes de nos affects. En outre, comment peut-on sous-estimer l'intelligence de Spinoza au point de penser qu'il puisse construire toute une éthique en dehors de la présupposition d'une certaine liberté de choix ? L'une ne va pas sans l'autre.

⁵⁰ Pour toute cette théorie, il y a beaucoup à apprendre du mémoire de maîtrise de Jonathan Mayer, *La voie libératoire de l'homme spinoziste*.

dianoia (pensée discursive) chez Aristote, et qui occupe aussi une place centrale dans les philosophies idéalistes allemandes sous le nom de *Verstand* (entendement). Dans la même foulée, Spinoza annonce un troisième genre de connaissance, le plus élevé de tous, appelé « science intuitive » : « Et ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses. » Or, c'est justement cette science intuitive, le savoir « noétique » de la pensée grecque, qui est libératrice. Expliquons le jeu des rapports entre ces trois modes de connaissance.

[50]

Pour nous faciliter la tâche, résumons par avance en termes simples certains points cruciaux de la marche à suivre. Ces points constituent en fait les postulats premiers de l'éthique spinoziste. La faculté spécifique de l'être humain, en tant que « chose pensante », est de pouvoir se former des idées. Ces idées peuvent être claires et distinctes ou confuses et indistinctes, elles peuvent être vraies ou adéquates, fausses ou inadéquates. Les deux premiers points touchent à la *qualité* des idées, les deux seconds à leur *contenu*. Que les idées soient vraies ou fausses, elles ne peuvent *en tant que telles* déterminer notre agir, ce qui constitue une véritable nouveauté dans la réflexion éthique, à une distance incalculable de l'enseignement de Socrate et de la conception idéaliste que s'en forme Platon. Les idées à elles seules ne peuvent nous décider à choisir. Pour nous déterminer dans nos choix, elles doivent elles-mêmes devenir des affects, aptes à intervenir avantageusement dans le jeu des affects qui nous traversent et qui proviennent de causes extérieures. D'où la série de propositions suivantes, dont nous reconstituons l'enchaînement à notre manière : « La connaissance du premier genre [par imagination ou expérience vague] est l'unique cause de fausseté, et celle du deuxième [par raison ou notions communes] et du troisième [par science intuitive] est nécessairement vraie » ; « Rien de ce qu'une idée fautive a de positif [comprendons : son contenu sémantique] n'est enlevé par la présence du vrai en tant que vrai » ; « Un affect ne peut être ni réfréné ni enlevé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réfréner » ; « Un affect qui est une

passion [entendons : que nous subissons] cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte ⁵¹. »

Ce qui est signifié ici, c'est qu'en déterminant la cause des affects subis nous pouvons nous en rendre maîtres, le procédé à suivre étant indiqué dans la proposition suivante : « La vraie connaissance du bien et du mal, en tant que vraie, ne peut refréner aucun affect, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect. » L'affection pour la connaissance vraie du bien et du mal se trouve être ainsi le fondement de toute liberté possible. Sans contredit, nous demeurons ici au plus profond de la tradition gnostique occidentale, qui semble avoir ses plus lointaines racines [51] quelque part dans le clair-obscur qui sert de toile de fond à la clarté grecque : le salut de l'humain, ce qui veut dire sa liberté, ne peut se réaliser que par l'amour de la connaissance et de l'objet qu'elle permet de contempler – c'est le sens même de *philosophia* – et le nom de cet objet, si on le dégage de tout ce que l'imagination confuse et « mutilée » a pu greffer autour de lui, c'est Dieu. D'une partie à l'autre de l'*Éthique*, les propositions continuent de s'enchaîner et de mener dans cette direction : « Le suprême effort de la pensée et sa vertu suprême, c'est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance » ; « De ce troisième genre de connaissance naît la plus haute complaisance de la pensée qu'il se puisse donner » ; « Quoi que nous concevions par le troisième genre de connaissance, nous nous en réjouissons et même, cela s'accompagne de l'idée de Dieu comme cause » ; « Le bien suprême de la pensée est la connaissance de Dieu, et la vertu la plus haute de la pensée est de connaître Dieu ⁵². »

On croirait entendre Augustin en personne, lequel, dans son *Des mœurs de l'Église catholique* ⁵³, présente Dieu comme la lumière de l'intelligence et l'ultime objet de tout désir, mais ce n'est pas le même Dieu. Le Dieu de Spinoza n'a pas besoin de s'incarner, puisqu'il l'est déjà, son lien intime, voire son identité avec la nature universelle

⁵¹ B de Spinoza, *op. cit.*, partie II, prop. XLI ; partie VI, prop. XXV et XXVII ; partie IV, prop. I et VI ; partie VI, prop. IV.

⁵² *Ibid.*, partie IV, prop. XIV ; partie V, prop. XXV, XXVII et XXXII ; partie IV, prop. XVIII.

⁵³ Rédigé en 388. Nous nous référons ici au paragraphe 18. Voir « De Moribus Ecclesiæ catholicæ », dans *Œuvres de Saint Augustin*.

n'étant certes intellectuellement pas plus difficile à concevoir que l'union personnelle du Dieu créateur avec l'enfant Jésus de Nazareth.

L'éthique spinoziste, fondée sur la connaissance claire des causes de nos affects, aboutit à cette proposition, sans doute étonnante, qu'il n'y a pas de faculté du vouloir indépendante de la faculté de connaître, puisque cette dernière, quand elle saisit adéquatement son objet (science intuitive) et qu'elle suscite un affect plus puissant que tous les autres provenant de causes externes, l'emporte nécessairement sur eux et entraîne à l'action. « Dans l'esprit il ne se trouve aucune volition, c'est-à-dire affirmation et négation, à part celle qu'implique l'idée en tant qu'elle est idée. » D'où la conclusion définitive : « La volonté et l'intellect sont une [52] seule et même chose ⁵⁴. » Ici se fait à coup sûr entendre l'écho lointain du maître Socrate, convaincu que la vertu est une connaissance et que la connaissance du bien entraîne nécessairement son accomplissement, à cette différence près que, pour Spinoza, la connaissance doit d'abord être aimée (*philosophia*) avant d'entraîner l'agir. En reliant ainsi l'action morale directement à l'intelligence, Spinoza, à la suite des penseurs grecs, consacre à son tour la suprême et inaliénable liberté de l'être humain pensant et, du même coup, son autonomie.

L'autonomie de la volonté et l'impératif catégorique

[Retour à la table des matières](#)

Avec l'entrée en scène de la modernité, principalement à travers l'idéalisme allemand au dix-huitième siècle, la pensée philosophique s'est constituée en un univers intellectuel en soi, accessible à la seule intelligence et à une distance suffisante de la nature pour permettre le libre jeu de l'esprit, rejoignant ainsi par-delà les siècles la splendeur pure de la *sophia* antique qui atteint des sommets inégalés chez Parménide et Platon. Mais, contrairement aux cosmologies anciennes, où l'harmonie cosmique servait de paradigme à l'homme, l'univers déploie maintenant ses splendeurs bien au-dessus de la raison éthique où se font les choix décisifs de la conduite humaine : « Deux choses remplissent le cœur d'un émerveillement et d'un respect toujours

⁵⁴ B. de Spinoza, *op. cit.*, partie II, prop. XLIX et son corollaire.

nouveaux et grandissants [...] : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi ⁵⁵. »

La philosophie éthique de Kant a cependant des antécédents historiques. Sur le seul plan de la théorie de la connaissance, rappelons que la notion spinoziste de science intuitive, définie comme « genre de connaître [qui] procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses », n'a rien à envier ni à la célèbre théorie des formes idéales de Platon, ni à ce que sera l'a priori kantien, dans la mesure où il s'agit dans tous les cas de poser les conditions transcendantales (entendons non empiriques) de possibilité aussi bien d'un savoir certain que de règles de conduite sûres. Si tant est qu'on veuille assurer l'autonomie de la raison dans l'ordre [53] de la connaissance comme dans l'ordre de l'agir, on ne peut éviter de démontrer que la raison humaine porte en elle ses propres principes et ses formes de pensée tant sur le plan théorique que pratique. La théorie des formes pures de Platon est, en effet, issue du même problème, pour aboutir à une solution qui n'était pas aussi étrangère qu'on pourrait le croire aux philosophies de la connaissance de l'époque moderne. Il s'agit toujours, quelles que soient leurs modalités, de formes préétablies, accessibles à la pensée et destinées à garantir la stabilité du vrai et l'universalité de la science. Dans l'ordre de l'agir, ce seront des règles de vie valables pour tous les humains. Sauf que, avec Kant, il se produit un tournant de la réflexion éthique qui, de son rapport intime avec l'harmonie universelle, passe à la recherche de ses sources au fond de la subjectivité humaine elle-même.

Les impératifs kantien sont précisément les fondements subjectifs de l'autonomie de la raison dans l'ordre pratique, comme la subjectivité transcendantale (par opposition au sujet empirique) avec ses catégories l'est dans l'ordre de la science. Il est donc difficile de se pencher sur le problème de l'autonomie en éthique sans avoir une certaine idée de ce que sont les impératifs kantien. D'autant plus que, d'un point de vue rationnel ⁵⁶, Kant a poussé très loin le principe de l'autonomie du vouloir, qu'il appelle dans un sous-titre « le principe suprême de la

⁵⁵ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, conclusion.

⁵⁶ Nous ajoutons cette précision en prévision de la suprématie absolue du vouloir chez Nietzsche.

moralité », et qu'il oppose clairement à l'hétéronomie d'une volonté qui serait mue par son objet plutôt que par elle-même. Ce principe postule qu'une volonté raisonnable doit se donner en propre les lois auxquelles elle obéit : « L'autonomie du vouloir est la propriété par laquelle le vouloir est à lui-même une loi (indépendamment de la nature des objets du vouloir) [...]. Lorsque la volonté cherche la loi qui doit la déterminer *quelque part autre* que dans l'aptitude de ses maximes à [se ranger sous] sa propre législation générale, [c'est-à-dire] dans un quelconque de ses objets, il en résulte chaque fois l'hétéronomie ⁵⁷. » Simplifions : une volonté qui attend d'ailleurs sa raison d'agir n'est pas une volonté autonome, dont la raison d'agir doit pourtant être applicable universellement, ce que Kant veut signifier en parlant de l'aptitude de [54] la maxime à se qualifier pour une législation générale, ou encore à se transformer en loi pour tous.

Il serait assurément impossible de donner ici un aperçu, même lointain, des innombrables commentaires, explications souvent divergentes, discussions, controverses, oppositions ou contradictions dont les fameux impératifs ont été l'objet depuis que Kant les a proposés dans sa *Fondation pour une métaphysique des mœurs* en 1785. Même le nombre exact des formulations de l'impératif catégorique n'a pas manqué de donner lieu à des débats. Mais, autre chose les recherches savantes pour bien souvent en arriver à la conclusion que l'éthique kantienne n'est pas formellement défendable ou tout simplement non viable, autre chose de faire un effort honnête pour en dégager ce qui pourrait encore être mis à profit. Nous tâcherons donc avant tout d'offrir un compendium aussi clair que possible des idées de Kant sur le point précis qui nous concerne, l'autonomie du vouloir en matière de moralité et la formule correspondante de l'impératif catégorique, que J. H. Paton ⁵⁸, suivant Kant lui-même, a nommé la formule III et sur laquelle nous aurons à revenir. Mais l'autonomie du vouloir est étroitement liée, chez Kant, au postulat plus fondamental encore que l'être humain est une *fin en soi* et qu'il est tout simplement immoral, ce qui veut dire essentiellement in-humain, de le traiter comme un moyen. De ce postulat découle la formule II de l'impératif catégorique qui se lit comme suit : « Agis de telle manière

⁵⁷ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 58.

⁵⁸ Voir H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, chap. XVII.

que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen ⁵⁹. » Comprenons que l'autre, à l'égard de qui je me comporte de telle ou telle façon, doit lui-même *pouvoir vouloir* ce que je veux pour lui ; en d'autres termes, il doit être à même d'entériner en toute liberté et moralité comme *sien* le but que je poursuis à travers lui ⁶⁰. Essayons d'imaginer les décisions [55] politiques qui, à l'égard des citoyens, tiendraient compte de ce principe ! À propos de cet impératif, Kant n'hésitera pas à dire que Dieu lui-même y est nécessairement soumis. Il n'est pas difficile, en effet, de concevoir qu'un vouloir qui serait *déterminé* seulement par des lois extérieures à lui, fussent-elles des lois divines, ou par l'emprise de son objet, ne serait pas un vouloir libre et, conséquemment, pas un vouloir du tout. Il n'est donc pas non plus concevable de parler de volonté autrement qu'en termes d'autodétermination. C'est ce que fait Kant dans des énoncés qui mettent au défi tous ses adversaires qui voient en lui l'austère avocat d'une loi morale par trop contraignante. Ces énoncés s'enchaînent de la façon suivante.

« La volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à *la représentation de certaines lois*. Et une telle faculté ne peut évidemment se rencontrer que dans des êtres raisonnables ⁶¹. » Ces lois ne peuvent être que celles que la volonté s'impose à elle-même. Il s'agit bien sûr des décisions d'ordre moral. D'où la troisième formulation de l'impératif catégorique (nous avons tenu à garder la complexité un peu encombrante de la phrase

⁵⁹ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 47.

⁶⁰ On sera agréablement surpris de trouver cette seconde formulation de l'impératif catégorique kantien reprise littéralement (bien que sans la référence) dans un document du gouvernement du Canada, l'*Énoncé des trois conseils : Éthique de la recherche avec les êtres humains* (août 1998). Dans la première section intitulée « Contexte du cadre éthique » au paragraphe [55] b, « L'impératif moral du respect de la dignité humaine », on peut lire ce qui suit : « Notre objection morale fondamentale tient en partie au refus d'utiliser une autre personne uniquement pour atteindre un but, que celui-ci soit légitime ou non [...]. Il est *inacceptable de traiter autrui uniquement comme un moyen (comme un simple objet ou une chose)*, car ce comportement ne respecte pas la dignité intrinsèque de la personne et appauvrit en conséquence l'ensemble de l'humanité. » Nous soulignons.

⁶¹ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 46.

allemande), ce que Kant nomme ici « maxime » étant la règle personnelle ou principe subjectif qu'on se donne pour agir ⁶² : « La légifération [dans l'ordre moral] doit se rencontrer dans tout être raisonnable et pouvoir sourdre de sa volonté, dont le principe est alors de n'accomplir aucune action d'après une maxime autre qu'une maxime telle qu'il puisse aussi être compatible avec elle qu'elle soit une loi générale, et donc seulement de telle sorte *que la volonté puisse, par sa maxime, se considérer en même temps comme légiférant en général* ⁶³ », c'est-à-dire comme légiférant pour tout le monde et non seulement pour soi.

La maxime doit par conséquent *pouvoir* se convertir en loi universelle et, du même coup, la volonté devenir législatrice ; c'est le [56] critère de sa validité morale. Cette formule III ajoute un complément non négligeable aux formules I et Ia, plus générales, en ce que celles-ci ne faisaient que relier la loi morale à la légalité naturelle absolument, sans relever le pouvoir législateur de la volonté dans la sphère privilégiée de la volonté humaine. La formule Ia se lit, en effet, comme suit : « Agis comme si la maxime de ton action devait, par ta volonté, devenir *une loi universelle de la nature.* » Cet impératif se trouve être le fondement du premier que nous avons cité (formule III). La nature étant comprise dans son sens le plus général, c'est-à-dire formellement, comme « l'existence des choses dans la mesure où elle est déterminée selon des lois générales ⁶⁴ », l'être humain, en tant qu'être de nature, entre nécessairement dans ce système des lois, sauf qu'en ce qui a trait à l'agir moral, la responsabilité lui est confiée de légiférer par lui-même selon les principes de la raison pratique, ce qui veut dire d'après les impératifs catégoriques qu'elle contient et qui ne peuvent aller à l'encontre des lois de la nature.

Bien que la nature soit, pour Kant, le résultat d'une activité synthétique de l'entendement, le lien entre l'idéal de la conduite humaine et les lois universelles de la nature ne date pas de lui. Il remonte, *mutatis mutandis*, par-delà l'*Éthique* de Spinoza, jusqu'au naturalisme de la *Stoa* et d'Aristote. La nature universelle qui se prolonge en l'être humain ne permet pas à ce dernier d'être immoral.

⁶² Voir la note de la page 42 dans *ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

Le rapport entre les formules II (l'être humain comme fin en soi) et III (l'autonomie de la volonté législatrice) est établi avec une force exceptionnelle dans la *Critique de la raison pratique*. Voici un passage où la volonté divine elle-même est soumise au respect de la liberté des êtres raisonnables : « Dans la création tout entière, tout ce qu'on veut et sur quoi on a quelque pouvoir peut être utilisé *comme simple moyen* ; seul l'être humain, et avec lui toute créature raisonnable, *est fin en soi-même*. C'est, en effet, le sujet de la loi morale qui est sacré en vertu de l'autonomie de sa liberté. Justement en raison de celle-ci, toute volonté [...] est réduite à la condition de s'accorder avec l'*autonomie* de l'être raisonnable, notamment de ne le soumettre à aucun dessein qui ne soit pas possible d'après une loi qui proviendrait du vouloir du sujet même qui le subit ; donc de ne jamais utiliser celui-ci comme simple moyen, mais en même temps aussi comme fin. Nous annexons à juste titre cette condition même [57] au vouloir divin, eu égard aux êtres raisonnables dans le monde en tant que ses créatures [...] ⁶⁵. » On comprend que le Dieu créateur n'aurait pu sans se contredire créer une volonté libre qui soit à la fois subordonnée à une volonté étrangère.

Sartre, non sans s'inspirer de Kant, reprendra la même idée quand, à la question : « À quelle fin doit donc agir la réalité humaine ? », il répond : « À fin d'elle-même ⁶⁶ », ce qui pour lui exclut toute fin transcendante. Nous y reviendrons. Ce qu'il est particulièrement important de noter en terminant ce rapide exposé de la morale kantienne, c'est qu'à la fin de la section II, la plus considérable de sa *Métaphysique des mœurs*, Kant accentue de nouveau la place centrale qu'y occupe l'autonomie du vouloir. Moralité, liberté et autonomie vont de pair et sont indissolublement liées : « Nous avons montré seulement, en élaborant le concept de moralité [...] qu'une autonomie du vouloir lui est inévitablement rattachée, ou plutôt en est le fondement. Quiconque alors tient la moralité pour quelque chose et non pour une idée chimérique sans vérité, doit en même temps reconnaître le principe que nous en avons donné ⁶⁷. »

⁶⁵ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, 1^{re} partie, livre I, chap. 3.

⁶⁶ J.-P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre, novembre 1939-mars 1940*, p. 138.

⁶⁷ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 62.

[59]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Chapitre 3

Le tournant de la subjectivité. *Kierkegaard, Nietzsche*

[Retour à la table des matières](#)

Le dix-neuvième siècle fera subir un virage décisif aux fondements de l'éthique, du jugement de la raison pratique, que celle-ci ait ou non été reliée à une quelconque raison universelle ou transcendante, à l'affirmation de la volonté libre comme centre actif et inaliénable des choix humains, ouvrant ainsi un espace de responsabilité au sujet individuel décidant *pour soi*. C'est dans ce contexte fondamentalement anti-hégélien, encore que dans la mouvance de Hegel, qu'entrent en scène le théologien et philosophe danois Søren Kierkegaard (1813 – 1855), précurseur de la philosophie existentielle, suivi du philologue-philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Avec ces deux têtes de file, dont les vies réunies couvrent, chronologiquement et symboliquement, l'ensemble du dix-neuvième siècle, un tout nouveau mode de penser voit le jour.

Les germes d'une éthique du « soi »

Il y a sans doute quelque chose comme une profanation à vouloir isoler complètement chez Kierkegaard le stade éthique des deux autres stades, esthétique et religieux, l'un antérieur, l'autre postérieur, alors qu'il est conçu, notamment dans le *Post-scriptum* (1855), comme

essentiellement transitoire, en tension dialectique entre la volonté de se dissocier de l'immédiateté esthétique et l'expectative d'un saut dans la foi, seule à même d'amener l'individu [60] à son accomplissement, une forme sublimée d'immédiateté qui prend la relève, sur une autre rive, de l'immédiateté esthétique. Néanmoins, dans la perspective de l'insurpassable finitude de l'existence humaine et dans la mesure où l'auteur de *Ou bien... ou bien* y présente l'éthique sans référence à la sphère religieuse, le stade éthique en *lui-même* nous paraît contenir les éléments d'une sagesse de la limite. C'est cette limite, aussi insurmontable qu'insoutenable, qui explique et fonde en réalité l'échec humain caractéristique de ce niveau selon Kierkegaard, échec qu'il n'arrive pas à considérer comme décisif. Avec Heidegger, la finitude humaine nous apparaîtra sans doute aussi insurmontable, mais non plus insoutenable.

Voici comment André Clair explique ce qu'est la sphère éthique et sa place dans la dialectique des trois stades : le stade éthique comprend « l'exigence d'être soi comme devoir pour l'existant, mais sans qu'il s'agisse d'un devoir strictement rationnel. Plutôt qu'un devoir d'autonomie, l'éthique signifie une exigence et une tâche d'actualisation de soi ⁶⁸. » Il faut comprendre qu'il s'agit d'un jeu dialectique d'ordre existentiel, sur le plan même de l'agir, et non d'un impératif de la raison de type kantien, en somme d'une modalité du *conatus essendi* spinoziste. Or, justement, Kierkegaard présente cette actualisation de soi comme vouée à l'échec : « La sphère éthique n'est qu'une sphère de passage, écrit-il, et c'est pourquoi son expression suprême est le repentir [...]. La sphère esthétique est celle de l'immédiateté, la sphère éthique est celle de l'exigence, exigence tellement infinie que l'individu fait toujours faillite ; la sphère religieuse est celle de l'accomplissement ⁶⁹. » Une belle application de la dialectique de l'*Aufhebung* ! On pourrait croire en effet, *mutatis mutandis*, à un calque, existentiel plutôt que logique, du triptyque hégélien : l'en-soi esthétique, le pour-soi (retour à soi) éthique et l'en-et-pour-soi religieux. Le rôle du repentir dans ce mouvement discontinu n'est pas sans analogie avec celui du *pardon* chez Hannah Arendt, ainsi que nous le verrons, puisque, dans les deux cas, est rendu possible un

⁶⁸ A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, p. 222.

⁶⁹ Cité dans *ibid.*, p. 227.

commencement entièrement nouveau, relié selon Arendt à la dimension humaine de la *natalité*. Chez Kierkegaard, « c'est un acte de repentir par lequel l'individu, rompant avec [61] l'immédiateté et la vie autour de soi, se convertit à l'éthique. Le choix de soi est un repentir comme rejet et regret du passé et une conversion où le moi s'affirme dans son identité ⁷⁰. »

L'échec ne semble avoir d'autre issue que ce repentir sans remède, mais qui, du moins, fait place à une attente. Aussi, au terme du pouvoir humain, la rupture dialectique qui permettra le passage au stade religieux relève-t-elle d'une intervention extérieure. Qu'est-ce, en effet, qui peut nous garantir la rédemption de la faillite, si ce n'est une *révélation* ? Mais une fois qu'on a retenu, comme nous le faisons ici, le postulat ontologique et éthique de l'incomplétude radicale de l'être humain lui-même, ce que Heidegger, dans son vocabulaire aussi dense que déroutant, nommera *la possibilité de l'impossibilité de l'existence absolument* ⁷¹, il nous paraît raisonnable de garder la rupture *en tant* que rupture absolue, sans toutefois prétendre avoir raison contre Kierkegaard. Du reste, les explications d'André Clair ouvrent la porte à cette attitude : « Le caractère spécifique du religieux, c'est de comporter la transmission d'un message, un moment de révélation. La rupture avec l'éthique, c'est que le religieux n'est pas inscrit en l'homme comme élément constitutif, qu'il n'est pas naturel [...]. Cette rupture dialectique [...], c'est ce retournement lorsque l'on substitue à l'instance du moi immanent à lui-même l'instance d'une autorité qui apporte d'ailleurs la vérité ⁷². »

Ce qui, maintenant, va nous confirmer l'autorisation de faire abstraction de ce troisième stade dans notre étude, c'est la description qu'en fournit Kierkegaard lui-même dans un passage du *Post-scriptum* que cite André Clair et qui nous ramène à la désappropriation de soi, plus chrétienne qu'évangélique. Kierkegaard distingue deux moments du stade religieux, correspondant à deux niveaux de l'anéantissement de l'individu devant Dieu. Voici le texte de Kierkegaard : « Si l'individu est déterminé dialectiquement vers l'intérieur dans l'anéantissement de soi-même devant Dieu : nous avons la *religiosité*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 276.

⁷¹ M. Heidegger, *Être et temps*, § 50.

⁷² A. Clair, *op. cit.*, p. 223.

A. Si l'individu est paradoxal-dialectique, si tout reste d'immanence originelle est anéanti et si, tout lien étant coupé [entendons : avec lui-même], l'individu est posé au point le plus [62] extrême de l'existence : nous avons le *religieux-paradoxal*. » Décidément, il paraît y avoir ici une incohérence dans le penser même de l'auteur. En effet, c'est à se demander si la *religiosité A* ne serait pas en tension proprement dialectique entre l'éthique et le religieux, mais alors la rupture serait d'une certaine manière préparée par une transition, et le saut ne pourrait être aussi abrupt, aussi radical que ne l'exige pourtant le passage à la sphère religieuse transcendante. Aussi André Clair, s'appuyant ici sur le paramètre immanence-transcendance qui est bien celui de Kierkegaard dans la citation ci-dessus, plutôt que sur la dialectique des stades, est-il porté à faire basculer la *religiosité A* du côté de l'éthique sous forme de religion naturelle à la manière de Socrate et des stoïciens : « Par la religiosité A, le bonheur est inscrit en l'homme comme tâche et comme but. Et cette destination n'est pas autre chose que la destination de l'individu à actualiser la synthèse qu'il est [...]. En vérité, ce qui revient ici, c'est la question de la primitivité [...]. Cette primitivité est une catégorie religieuse et non pas exactement éthique. Elle consiste en une participation à une harmonie originaire [...] harmonie avec une divinité cosmique et impersonnelle [...]. Ainsi la religiosité A repose-t-elle sur la notion d'un ordre de la nature ou du monde comme harmonie [...]. En ce sens, la religiosité A, c'est la religiosité grecque ⁷³. »

Un genre de religion naturelle de type grec, soit ; mais il demeure tout de même étonnant que Kierkegaard parle alors d'anéantissement de soi-même devant Dieu, cet anéantissement fût-il « déterminé dialectiquement vers l'intérieur », alors que le mouvement entier nous porte vers l'actualisation de soi... André Clair ne semble pas avoir été frappé par ce paradoxe. En tout état de cause, la *religiosité B* est, elle, fondamentalement chrétienne, affaire de foi, donc sans lien dialectique véritable avec les stades antérieurs, un saut plutôt qu'un sursaut : « En l'individu, le religieux B vient de manière gratuite. Déjà, dans *Le concept d'angoisse*, Kierkegaard avait récusé des théories catholiques sur le mérite ainsi qu'une conception pélagienne du rapport à Dieu. L'individu qui vit selon la religiosité B a été choisi sans y être pour

⁷³ *Ibid.*, pp. 234 et 293.

rien ⁷⁴. » En cela, la théologie de Kierkegaard se révèle augustinienne et protestante.

[63]

S'abîmer totalement devant l'Autre pour mieux s'accomplir, voilà bien en tout cas le paradoxe qui semble avoir hanté la conscience de Kierkegaard, plus encore que le sacrilège commis par son père en maudissant Dieu dans sa jeunesse. Peut-être eût-il mieux valu reconnaître et accepter les limites intrinsèques du développement de soi, l'inéluctable inachèvement de l'existence, et stopper le processus aux confins du stade éthique ou, à tout le moins, du religieux A ! Ce n'est certes pas à nous d'en décider. Du reste, dans la seconde partie de *Ou bien... ou bien*, Kierkegaard présente le couple esthétique-éthique sans jamais faire intervenir le religieux, et en proposant la vie éthique comme relevant d'un choix humain autosuffisant. Ce qui nous autorise à analyser maintenant cet écrit majeur pour en dégager les éléments d'une éthique de l'appropriation de soi dont l'influence sur la pensée de Heidegger apparaîtra avec évidence.

Ou bien... ou bien fut rédigé en 1843, Kierkegaard avait alors trente ans, et publié sous le pseudonyme de Victor Eremita ⁷⁵. Cette stratégie, que Kierkegaard n'a pas inventée, mais qu'il est seul à avoir à ce point généralisée, ne semble pas comporter d'incidence directe sur sa réflexion éthique. Il demeure tout de même paradoxal que le champion par excellence du choix individuel préfère se détacher de son œuvre par le biais d'un pseudonyme pour la laisser à elle-même dans un *nowhere* sans point d'attache précis. L'écrit garde alors sa pleine autonomie et doit être compris et évalué dans sa teneur et pour sa valeur intrinsèques. André Clair précise : « Cette extériorité essentielle de l'auteur par rapport à l'œuvre a pour corrélat l'autonomie de l'univers pseudonyme. La nature de la subjectivité pseudonyme, c'est d'être constituée dans un discours autonome. C'est un discours qui ne vient de nulle part et

⁷⁴ A. Clair, *op. cit.*, p. 296-297. La doctrine religieuse du moine Pélage (360-422) enseigne le libre arbitre aux dépens du péché originel et de la grâce. [63] Son enseignement fut combattu par Augustin et condamné à plusieurs reprises par les conciles d'Afrique.

⁷⁵ On trouvera une interprétation aussi magistrale que complexe de l'emploi des pseudonymes chez Kierkegaard dans l'ouvrage d'André Clair, au chapitre premier de la première partie, intitulé « Communication et pseudonymie » (*ibid.*, p. 25-52).

qui aussi ne va nulle part [...]. Les pseudonymes ne sont rien d'autre que leurs écrits ⁷⁶. » Cela dit, nous pouvons revenir au texte de l'œuvre ainsi détachée.

[64] La raison, en tant que faculté productrice de synthèses conceptuelles, avait été retenue et maintenue, dans la tradition de pensée occidentale jusqu'à Hegel, comme faculté spécifique et dominante de l'être humain, même dans le domaine de l'action : la décision morale est la conclusion d'un syllogisme pratique. On applique l'universel au particulier. Avec Kierkegaard se produit un déplacement d'accent qui va s'avérer décisif sur le plan de l'agir, un glissement de la raison universelle vers les choix singuliers individuels. L'action humaine, pour être morale, ne peut aucunement reproduire un paradigme abstrait, comme l'aurait voulu Platon, ni être la conclusion d'un raisonnement dans une optique aristotélicienne, ni se fonder sur le respect de la loi morale comme chez Kant, mais s'effectue par chaque être humain en situation de choix. L'histoire n'est pas non plus le progrès de l'Idée vers la parfaite identité avec soi, comme chez Hegel, où les individualités n'auraient de sens que comme termes négatifs obligés de l'universel en marche vers sa réalisation concrète, mais la lutte des personnes singulières chacune pour son propre accomplissement.

Ou bien... ou bien abonde en formules bien frappées où l'auteur pointe sans répit vers le seul lieu où une activité d'ordre éthique puisse se produire, *soi-même* en tant que contraint à *se* choisir chaque fois que se présente la nécessité d'une option, nécessité qu'André Gide trouve intolérable. Ainsi, au point de départ de son exhortation à l'ami qu'il veut initier, l'auteur de la lettre, un certain Wilhelm, confie : « Moi qui, dans ma vie, ai fait l'expérience de ce que signifie faire un choix, je te félicite d'être encore si jeune que, bien qu'il t'y manque toujours quelque chose, cependant, si tu as, ou plutôt si tu veux avoir l'énergie requise, tu peux gagner ce qui est la principale chose dans la vie, te gagner toi-même, t'acquérir toi-même ⁷⁷. » Ne passons pas à côté de la force de l'affirmation : « te gagner toi-même, t'acquérir toi-même » ; cela ne signifie rien de moins pour l'être humain qu'être plutôt que *n'être pas* (soi-même). Nous passerons maintenant en revue les axes directeurs

⁷⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁷ S. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, p. 469.

de cette éthique kierkegaardienne dont la puissance et la nouveauté ont secoué en leur fondement les idées (chrétiennes) en place dans le domaine de la morale.

[65]

Choisir et se choisir

Kierkegaard accentue jusqu'à la limite le lien intime – sinon tout simplement l'identité – entre l'acte de choisir et la consolidation de la personnalité, et cela veut dire de l'*être* humain, en tant qu'humain. La personnalité n'est pas une substance, une âme, ni l'ensemble des attributs d'une substance, elle est activité, *energeia* ou « mise en œuvre » au sens aristotélicien, ou bien elle n'est rien. À telle enseigne que, s'il n'y a aucun choix conscient en exercice, il se produit sans cesse des choix inconscients qu'il faudra ou révoquer ou reprendre pour qu'ils deviennent de vrais choix, des choix qui entrent dans la constitution de la personnalité. Mais alors une première occasion de se choisir aura tout de même été ratée.

Il eut sans doute été difficile pour l'athée Sartre, incroyant jusqu'à l'espoir, de se reconnaître une dette à l'égard du théologien danois, croyant jusqu'au désespoir, mais il est en tout cas permis de croire que la conscience sartrienne, néant en tant que conscience et ne se donnant l'être qu'en devenant conscience *de* quelque chose, que cette conscience, libre justement parce que vide et ayant à se donner elle-même sens et contenu, pourrait remonter en droite lignée au *ou bien...* *ou bien* angoissé de Kierkegaard, lui, l'authentique initiateur du grand tournant qui ébranlera en profondeur la confiance en soi de l'*Aufklärung*. En quelques phrases prégnantes, Kierkegaard avait atteint d'une blessure incurable – dans laquelle Nietzsche tournera gaiement le fer – l'universalité hégélienne et son triomphe.

L'instant du choix

Il est donc grave pour chacun de rater le moment du choix qui offre chaque fois l'occasion de se ressaisir en son être. À force de laisser

passer ces chances de se faire soi-même, la personnalité se désagrège : « Le choix lui-même est décisif pour le contenu de la personnalité ; par le choix, la personnalité s'enfonce dans ce qui est choisi, et si elle ne choisit pas, elle se flétrit et dépérit [...]. Il peut pour un instant sembler que les choses entre lesquelles il faut choisir se trouvent en dehors de celui qui choisit, qu'il n'entretient aucun rapport avec elles, qu'il peut se maintenir dans l'indifférence à leur égard. C'est l'instant de la délibération [...]. [Mais] ce qui doit être choisi se trouve dans le rapport le plus profond avec celui qui choisit, et [66] lorsqu'il s'agit d'un choix qui concerne une question vitale, l'individu doit bien vivre en même temps et il en vient aisément à altérer le choix à mesure qu'il le reporte [...]. Si on regarde le *ou bien... ou bien* de la vie de cette manière, on n'a pas facilement envie de plaisanter avec lui. On voit alors que la poussée interne de la personnalité ne laisse pas le temps d'expérimenter en pensée, qu'elle se précipite constamment en avant [...]. Si [un homme] oublie de tenir compte de cette avance, il arrive à la fin un instant où il n'est plus question d'un *ou bien... ou bien*, non pas parce qu'il a choisi, mais parce qu'il a négligé de le faire, ce qui veut dire parce que d'autres ont choisi pour lui, parce qu'il s'est perdu lui-même. » Quels sont ces autres qui choisissent à notre place ? Un peu plus loin, Kierkegaard précise : « La personnalité est déjà intéressée au choix avant qu'on choisisse, et quand le choix est reporté, la personnalité choisit inconsciemment, ou bien le choix est fait par les puissances obscures en elle ⁷⁸. »

Dans la psychanalyse de Carl Gustav Jung, l'inconscient, qui choisit à sa façon, est justement le siège des puissances obscures qui habitent un monde aussi vaste que le monde extérieur considéré habituellement comme seul réel. Il s'agirait alors d'un choix que le je conscient n'a pas pris à son compte. Chez Kierkegaard, ces deux niveaux entraînent précisément la distinction entre le choix *esthétique* et le choix proprement *éthique*, tout cela se passant à une distance calculable de la dialectique de l'« inappropriation-appropriation » dans l'être-là heideggerien.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 469-470.

Choix esthétique et choix éthique

Ce n'est pas la distinction entre choix esthétique et choix éthique elle-même qui a de l'importance pour Kierkegaard, même si la grande majorité des commentaires risquent de s'y laisser prendre. Kierkegaard veut surtout poser et définir l'ordre éthique comme un ordre *sui generis*, l'ordre des choix véritables, en dehors duquel la personnalité humaine ne peut aucunement s'accomplir en sa dimension constitutive. Le rejet, le mépris, la mise de côté, ou encore la simple négligence d'un ordre éthique atteint du coup l'humanité dans son caractère distinctif ; il équivaut au refus du [67] vouloir qui, chez Kierkegaard, prend le pas sur la raison pure. Le « choix » esthétique, lui, est immédiat, nous dirions purement impulsif, sans passer par la médiation d'une réflexion qui se réfère à une valeur, à l'absolu. Ce n'est donc tout simplement pas un choix. « Absolument, choisir est une expression authentique et rigoureuse de l'éthique [...]. Le seul *ou bien... ou bien* absolu qui soit est le choix entre le bien et le mal, mais cela aussi est absolument éthique. Le choix esthétique est *ou bien* tout à fait immédiat et, dans cette mesure, ce n'est pas un choix, ou il se perd dans la diversité. Lorsque, par exemple, une jeune fille suit le choix de son cœur, ce choix, aussi beau soit-il par ailleurs, n'est pas au sens le plus strict un choix, puisqu'il est entièrement immédiat. Lorsqu'un homme réfléchit *esthétiquement* sur une foule de problèmes de la vie [...], il n'obtient pas facilement un seul *ou bien... ou bien*, mais toute une multiplicité, parce que l'élément de l'*autodétermination* dans le choix n'y devient pas *éthiquement* accentué, et parce que, quand on ne choisit pas absolument, on ne choisit que pour l'instant et que, par conséquent, l'instant d'après, on peut choisir autre chose ⁷⁹. »

Retenons l'élément de l'*autodétermination* qui déplace complètement la sphère éthique et la reporte hors de la morale de l'obéissance, hors de tout système de lois, de normes ou de règles – qui reflètent invariablement l'hégémonie d'une classe d'humains sur les autres humains –, dans la subjectivité du vouloir. Mais, loin de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 472 (nous soulignons). Dans tous les cas où il n'est pas employé adjectivement, il faut prendre le terme « éthique » (de même qu'« esthétique ») comme un substantif masculin, à la manière dont on dit « le physique », « le politique ».

confondre cette dernière avec l'arbitraire et l'anarchie, Kierkegaard en fait la source d'un acte autocréateur dont l'exigence atteint le sérieux et le pathétique des grandes tragédies grecques (*Antigone*), et qui raccorde directement l'homme intérieur avec la puissance éternelle. Notons qu'il n'y a pas ici de référence explicite à un dieu personnel. « Ce qui importe n'est pas tant de choisir ce qui est juste que l'énergie, le sérieux, le *pathos* avec lesquels on choisit. C'est par là que la personnalité s'annonce dans son infinité intérieure, et c'est par là qu'à nouveau la personnalité est consolidée [...]. Car [même s'il est faux] le choix ayant été fait avec toute l'intériorité de la personnalité, son être a été purifié et lui-même [celui qui a choisi] [68] amené dans un rapport immédiat avec la puissance éternelle qui, par son omniprésence, traverse l'existence entière⁸⁰. » Ce passage ne manquera pas de rappeler le rapport privilégié de l'humain à la divinité chez Spinoza, l'homme en tant que modalité de la substance divine et ne pouvant mieux l'honorer qu'en accroissant sans cesse sa propre capacité d'*être* tout en actualisant celle de la divinité-nature.

Choisir le bien et le mal

Kierkegaard précisera ensuite que le *ou bien... ou bien* implique qu'on ait d'abord voulu poser l'existence d'un ordre du bien *et* du mal, seul lieu où peut s'exercer le choix éthique – par opposition au comportement esthétique qui ne fait pas face à une véritable alternative –, d'une dichotomie à l'intérieur de laquelle se décide le sort de l'être humain absolument : « Qu'est-ce donc alors que je sépare dans mon *ou bien... ou bien* ? Est-ce le bien et le mal ? Non, je veux seulement t'amener au point où ce choix acquiert de l'importance pour toi. Tout tient à cela. Si seulement on peut d'abord amener un homme au carrefour de telle manière qu'il n'y ait plus pour lui aucune issue que le choix. » L'esthétique n'est pas le mal, mais l'indifférence. Or, il y a moins de risque pour la vie humaine à poser le mal et à le commettre qu'à nager dans l'indifférence esthétique. Telle est la véritable dichotomie. Car celui qui choisit le mal en tant que tel déclare par là la validité de l'opposition, et si alors on voulait revenir au confort de

⁸⁰ *Ibid.*

l'insouciance esthétique, on ne le pourrait plus : « Celui qui choisit l'esthétique après que l'éthique s'est montré à lui ne vit pas esthétiquement, car il pêche et est soumis à des déterminations éthiques, bien que sa vie doive être désignée comme non éthique ⁸¹. »

Le théologien Kierkegaard avait-il en tête la malédiction retentissante adressée à l'ange de l'église de Laodicée dans le livre de l'*Apocalypse* (3,15-16) : « Je connais tes œuvres : que tu n'es ni froid ni chaud : oh ! que si tu étais ou froid ou chaud ! Ainsi, parce que tu es tiède, et que tu n'es ni froid ni chaud, je suis sur le point de te vomir de ma bouche. » On voit que la foi chrétienne n'était pas conçue comme passive, qu'elle impliquait une alternative incontournable : [69] *pour ou contre*. De même, l'éthique kierkegaardienne, et par la suite aussi le saut religieux, même si celui-ci s'offre de l'extérieur comme une possibilité de rédemption, n'est possible qu'à travers un choix, une décision résolue qu'on va retrouver chez Heidegger dans sa philosophie de l'existence « appropriée » : « Mon *ou bien... ou bien* ne désigne pas avant tout le choix *entre* le bien et le mal, il désigne le choix par lequel on choisit le bien *et* le mal ou par lequel on exclut l'un et l'autre. Ici, la question est de savoir sous quelles déterminations [esthétiques ou éthiques] on veut considérer toute l'existence et vivre soi-même ⁸². »

Le moment du désespoir

L'instant du désespoir est le véritable test de l'engagement éthique. Cela se comprendra mieux lorsque, dans la section suivante, nous traiterons de la coïncidence de la personnalité et de l'absolu. Mais déjà Climacus propose et explique à son élève cette idée aussi nouvelle qu'inattendue sous la plume d'un théologien chrétien : il est important, voire indispensable, de désespérer. Le désespoir nous pose la question de la valeur que nous attribuons à notre *être* – il s'agit bien de l'être individuel et personnel que nous sommes – et nous offre l'occasion privilégiée de donner naissance à l'être nouveau, à la personnalité autonome que je suis appelé à devenir, de m'actualiser comme être-soi lequel constitue l'apanage de l'être humain. Il n'y a pas d'être-soi

⁸¹ *Ibid.*, pp. 472-473.

⁸² *Ibid.*, pp. 473-474.

animal si ce n'est celui, illusoire, que l'homme projette volontiers sur ces bêtes adoptées comme membres de la famille. Le désespoir est un ou plutôt le baptême humain, mais cela à la condition que nous ne désespérions pas à cause de telle ou telle épreuve passagère, désespoir qui relèverait en fin de compte d'une vision esthétique des choses. Notre vie émotive a alors été simplement troublée et dérangée. Cela ne mérite pas qu'on désespère. Une fois plongé dans le baptême du désespoir, ce genre de dérangement passe au second rang : « Celui qui désespère pour quelque chose de particulier court le danger que son désespoir ne soit ni vrai ni profond, que ce soit une déception, une peine touchant le particulier ⁸³. »

[70]

Pour surmonter l'instant critique (*krisis*, en grec, signifie jugement, décision, choix) du désespoir, il faut en arriver à porter non seulement le jugement théorique-*critique* qu'*être* vaut mieux que *n'être pas* – Kierkegaard ne croit pas que l'être humain puisse se sauver en s'accrochant à l'universel – mais ce jugement concret et pratique que ma personnalité individuelle *vaut* – vaut même absolument. Le désespoir entraîne bien plus que le constat passif de cette valeur, il contraint à la prise en charge une fois pour toutes, et à la mise en œuvre existentielle de cette valeur. On assiste alors à une renaissance, voire à une recréation de soi. Peut-être devons-nous entendre un écho inversé de cette recréation possible dans l'impossible autofondement de la conscience sartrienne. Kierkegaard, ce croyant désespéré, est somme toute plus optimiste. L'individu humain peut renaître à partir de lui-même : « Que crains-tu donc ? Ce n'est pas à un autre homme que tu dois donner naissance, c'est simplement toi-même que tu dois faire naître. Je le sais bien, toutefois, il y a quelque chose de sérieux là-dedans qui ébranle toute l'âme : de prendre conscience de soi dans sa validité éternelle est un moment plus important que toute autre chose au monde... Et, pourtant, on peut bien laisser aller. Vois, il y a ici un *ou bien... ou bien*. Que faire alors ? Je n'ai qu'une réponse : désespère ⁸⁴ ! »

La validité éternelle dont il est question ici ne doit pas être comprise comme se référant à l'âme immortelle qu'il faut sauver. Kierkegaard

⁸³ *Ibid.*, p. 502.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 500.

n'est pas un chrétien vulgaire. La validité éternelle rejoint l'absolu de la personnalité. Désespérer, c'est en définitive cesser d'espérer, de placer son espérance dans ce qui ne peut aucunement la fonder, c'est-à-dire tout sauf soi-même. Dans le sentier qui mène à l'espérance, personne ne peut remplacer personne, personne même ne peut accompagner qui que ce soit, du moins jusqu'à la limite. Si on n'avance pas soi-même vers soi-même sur ce sentier à travers l'expérience du désespoir, cela n'aura rien donné de travailler à sauver les autres. La perte de soi qu'a prônée une certaine ascèse chrétienne n'apporte le salut ni à soi ni à autrui. Or, le désespoir nous place justement dans l'état de solitude requis, suspendu au-dessus de l'abîme : « Tout homme qui n'a pas goûté l'amertume du désespoir a toujours loupé le sens de la vie, aussi belle et riche en plaisirs qu'ait été sa vie. Tu ne trompes pas le [71] monde dans lequel tu vis, tu n'es pas perdu pour lui, parce que tu l'as surmonté. [...] Choisis alors le désespoir, car le désespoir lui-même est un choix... Et que choisit-on ? On se choisit soi-même, non pas dans son immédiateté, non pas comme ce quelconque individu, mais on se choisit soi-même dans sa validité éternelle ⁸⁵. »

Le choix de soi comme choix absolu

Nous atteignons maintenant le cœur même de la pensée de Kierkegaard, un lieu de cette pensée où c'est à peine si on se risque d'entrer dans les exposés moins théoriques de l'œuvre. Kierkegaard prend résolument le contre-pied de la philosophie hégélienne pour affirmer, en opposition, au moins implicite, à l'idée que l'absolu serait la totalité enfermant en elle toutes les contradictions dialectiques, que l'absolu n'est autre que l'individu singulier. L'individu n'a pas de raison d'être, de raison de son être, autre que lui-même, pas même, pourrions-nous ajouter, le maintien de l'espèce, sinon tous les eugénismes pourraient se défendre. Au-delà de la personnalité unique, quelle finalité y aurait-il à poursuivre, fût-elle Dieu lui-même dont la gloire risquerait d'être ternie si elle prenait sa propre créature comme moyen ? Et s'il faut bien reconnaître que l'espèce humaine a une fin qui

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 501-502 et 504.

lui est propre, c'est seulement par le biais de l'individu en tant que tel qu'elle peut être atteinte. Et, tout en admettant que l'idéal chrétien le plus pur est d'essence communautaire, on trouvera au plus profond de sa doctrine l'idée du caractère inaliénable de l'âme individuelle : « En quoi donc serait-il profitable à l'homme s'il gagne le monde entier, mais qu'il cause du tort à son âme ? Ou, que donnera l'homme en échange de son âme ⁸⁶ ? » D'où la croyance populaire, entretenue souvent par la prédication de paroisse, qu'il faut « sauver son âme » par tous les moyens, voire, si possible, acheter d'avance son salut éternel. Les Églises ont sans doute trop souvent exploité à souhait cet impératif pour retenir leurs adeptes en leur garantissant la voie du salut. Mais cela n'est pas sauver son âme, c'est la vendre en voulant l'acheter. Kierkegaard n'a manqué aucune occasion d'accuser l'Église du Danemark d'avoir fait dévier le message originel du Sauveur : que le [72] chrétien doit chercher son salut dans la crainte et le tremblement, et de s'être faite complice de la bourgeoisie cossue et hypocrite de Copenhague. L'exigence d'appropriation de soi se perd dans le conformisme bourgeois et la pédanterie.

Kant nous a familiarisés avec l'idée que l'être humain est une fin en soi, et Sartre le rejoindra à son tour dans ses premiers essais pour définir les impératifs d'une morale sans fondement : « À quelle fin doit donc agir la réalité humaine ? À fin d'elle-même... Aucun autre but qu'elle-même ne peut se proposer à elle ⁸⁷. » Mais Kierkegaard aura été le plus radical et le plus intransigeant : « Ainsi donc, en choisissant absolument, je choisis le désespoir, et dans le désespoir, je choisis l'absolu, car *je suis moi-même l'absolu* ⁸⁸. » Cela revient à dire qu'il n'y a plus rien au-delà. Hegel a écrit quelque part que seul l'absolu est en soi. Le tout ne peut être *pour autre chose*. Kierkegaard réintègre cet absolu au cœur de la singularité humaine personnelle, qui n'a qu'un rôle vicariant dans la phénoménologie de Hegel. L'être humain singulier, en tant que tel, n'a pas de place dans la dialectique de l'histoire, sauf peut-être les grandes destinées comme Napoléon, « l'esprit du monde à cheval », capables de sentir de façon instinctive, justement le souffle de l'esprit du temps. Les mots qu'emploie

⁸⁶ Mt. 16-20.

⁸⁷ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre, novembre 1933-mars 1940*.

⁸⁸ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 505.

Kierkegaard ont la dureté du platine : « Je choisis l'absolu, et qu'est-ce que l'absolu ? C'est moi-même dans ma validité éternelle. Autre chose que moi-même, je ne peux jamais le choisir comme l'absolu, car si je choisis autre chose, je le choisis comme quelque chose de fini, et ne le choisis donc pas absolument. [...] Maintenant, du fait que tu te choisisses toi-même absolument, tu découvres aisément que ce soi-même n'est pas une abstraction, ni une tautologie [...]. Il s'est produit par le fait d'un choix et il est conscience de cet être libre déterminé qui est soi-même et aucun autre ⁸⁹. »

Ce serait une erreur de confondre ce soi-même avec le « moi » que vise la recherche de soi d'une certaine introspection psychologique. Ce serait également un sérieux malentendu que de voir dans ce choix de soi-même quelque chose comme un rejet ou une négligence de notre responsabilité face à autrui. Au contraire, cette [73] dernière ne devient vraiment responsabilité qu'en s'élevant au niveau éthique d'un choix libre. On a donc affaire ici à une éthique anthropologique, sans doute d'inspiration chrétienne, qui est le contraire même du repli sur soi. Que le soi personnel soit l'absolu va exiger, en fin de compte, un renoncement humainement démesuré à la quête égocentrique du « moi-même » compris comme centre de la vie affective, objet évident d'un « choix » esthétique.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que choisir autre chose que soi-même comme étant l'absolu équivaldrait à *choisir en vue de...* Or, il est contradictoire de *se choisir en vue de...* : « Car c'est seulement moi-même que je peux choisir absolument, et ce choix absolu de moi-même est ma liberté ⁹⁰. » On se trouve dès lors devant cette inquiétante évidence que la singularité humaine ne peut se choisir absolument autrement que dans un total isolement, que dans le détachement inconditionnel de tout ce qui compose le monde, sinon le choix de soi n'est pas absolu. Cette idée fera son chemin, à travers le surhomme de Nietzsche, jusque dans l'appropriation authentique du *Dasein* heideggerien en pleine possession de son être-pour-la-mort, cette appropriation constituant l'ultime et indépassable possibilité de l'assomption de soi, et la mort de chacun en tant que sienne amenant

⁸⁹ *Ibid.*, p. 505-506 et 512. On peut voir dans ce « soi-même » qui n'est ni une abstraction, ni une tautologie une allusion au « je » fichtéen.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 513.

par nécessité à rompre toute référence au monde, puisque c'est l'être-au-monde comme tel qui se retire et cède la place à... rien. Que l'influence de Kierkegaard se fasse alors sentir, nous en serons aisément convaincus en abordant Heidegger lui-même, qui a une dette beaucoup plus grande à l'égard du théologien danois qu'il n'aime le dire, mais en témoignent déjà les extraits suivants de *Ou bien... ou bien*, qui répètent en l'accentuant, comme un thème musical, l'idée fondamentale, quasi obsessionnelle, de la pensée kierkegaardienne : « La première forme que prend le choix est un complet isolement. Car, en me choisissant moi-même, je me sépare de mon rapport au monde entier [...]. Comme l'individu s'est choisi selon sa liberté [...], son acte n'a de rapport avec aucun entourage, car il l'a complètement anéanti et n'existe que pour lui-même » ; « C'est seulement lorsque dans le choix on s'est pris en charge, qu'on s'est revêtu de soi-même, qu'on s'est si entièrement pénétré soi-même que chaque mouvement est accompagné d'une responsabilité à l'égard de soi-même, c'est alors [74] seulement qu'on s'est choisi soi-même éthiquement [...], alors seulement que dans son isolement total, on est en absolue continuité avec la réalité à laquelle on appartient [entendons : soi-même en sa validité éternelle] » ; « Aussitôt, en effet, que la personnalité s'est trouvée elle-même dans le désespoir, s'est choisie elle-même absolument [...], alors l'individu s'a lui-même comme tâche sous une responsabilité éternelle, et c'est ainsi que le devoir est posé dans son absoluité ⁹¹. »

Si telle est la vocation humaine, force nous est de faire le constat brutal, comme Kierkegaard lui-même et Nietzsche à sa suite l'ont fait, que l'histoire de l'humanité jusqu'à présent se solde par un échec. Selon Kierkegaard, cet échec tient à la nature humaine elle-même : l'homme *ne peut pas* devenir par lui-même ce qu'il doit être ; pour Nietzsche, il s'agit d'un constat de fait, « généalogique » : la genèse de l'individu « civilisé » devait fatalement en arriver là. Pour l'un comme pour l'autre, l'échec a sa source dans un malentendu séculaire sur ce que l'être humain est appelé à *être*. Il ne peut se réaliser en plénitude sans de quelque façon *se surmonter*. D'où l'attente, chez le premier, toutes les ressources intérieures de l'humain ayant été épuisées, d'une sphère religieuse qui s'annonce par révélation de l'extérieur, et, chez le second,

⁹¹ *Ibid.*, p. 525, 531 et 547.

d'une possibilité proprement humaine de dépassement de l'humain absolument : le surhomme.

L'homme supermoral

[Retour à la table des matières](#)

Nous pouvons sans risque affirmer que la réflexion de Nietzsche dans son ensemble est traversée par le sentiment d'une incompatibilité radicale entre, d'une part, l'idée d'un Dieu, maître souverain et tout-puissant, auquel correspond par corrélation une éthique de vassaux, une morale de la subordination et de la soumission, et, d'autre part, la pleine réalisation d'un être humain libre et lui-même souverain. La condition humaine comme vassalité ! C'en était trop. Il fallait que ce Dieu meure.

Sans qu'on ait besoin de mener une étude exhaustive qui ne serait ni nécessaire ni souhaitable dans le présent contexte, il y a moyen de glaner ici et là à travers l'œuvre écrite de Nietzsche, depuis *La naissance de la tragédie* (1872) jusqu'au texte inachevé [75] de *La volonté de puissance* commencé vers 1885, un certain nombre de passages clés qui vont dans le sens de l'énoncé ci-dessus, et qui montrent clairement que Nietzsche survient comme un moment décisif dans le courant de pensée éthique parallèle que nous avons tenté de dégager depuis le début de ce travail. Nous aurons néanmoins à questionner ses déclarations outrancières.

La même splendeur du matin grec qui a constamment servi à justifier les prises de position anthropologiques et éthiques de ce que Heidegger nommera l'onto-théologie, représente paradoxalement aux yeux de Nietzsche quelque chose comme un paradis perdu de grandeur humaine désormais réduite à l'asservissement, déjà chez Socrate, en vertu d'un inexplicable sado-masochisme de la bête-homme qui s'est agenouillée devant le pouvoir abusif et trompeur de sa propre rationalité divinisée. Il faut bien dire que Nietzsche considère la Grèce depuis la hauteur de sa vision tragique, tandis que la tradition onto-théologique se réclame exclusivement des grandes écoles de pensée : Parménide, Socrate Platon, Aristote, stoïcisme, néoplatonisme, etc. Entre ces deux prises de vues sur la longue histoire de notre culture, il n'y aura jamais eu de dialogue véritable, si tant est qu'un tel dialogue soit même pensable. La

morale occidentale est née d'un dédoublement qui semble irréductible et que Nietzsche ramène à l'opposition hégélienne entre la maîtrise et la servitude, lesquelles symbolisent l'indépendance et la dépendance de la conscience de soi, l'être étant-pour-soi et l'être pour-un-autre, opposition qui n'est pas entièrement étrangère au dualisme gnostique de la lumière et des ténèbres.

La naissance de la tragédie (1872)

Que ces deux possibilités de l'humain soient à l'œuvre depuis l'origine et trahissent leur combat millénaire dans la mythologie grecque elle-même, Nietzsche l'illustre par son interprétation de la dualité Apollon-Dionysos dans *La naissance de la tragédie*. Habitué que nous sommes à appréhender la morale de Nietzsche sous l'angle individualiste et élitiste du surhomme, on peut s'étonner de voir ici la clarté de la représentation qu'opère l'esprit, en tant qu'opposée à la turbulence incohérente et anarchique de la vie, associée au principe d'*individuation*, alors que la vitalité et la santé se retrouvent au cœur même de l'effervescence créatrice des fêtes [76] populaires dionysiaques, où les individualités *se fondent* justement dans l'ivresse et la danse. Pas de place, semblerait-il, pour l'individu supérieur. Il risquerait même de s'y faire lyncher, faute de s'effacer dans la masse. On n'en est pas à un paradoxe près dans les écrits de Nietzsche, mais paradoxe ne signifie pas absolument contradiction. Chose certaine, l'intellect grec est l'apanage du seul philosophe et la supériorité individuelle qui lui correspond, une supériorité exclusive de l'ordre de la pensée. C'est en cela que la cité universitaire d'Athènes domine de haut la martiale Sparte. Le *Nouç* ouvre l'accès à l'univers de l'esprit par-delà le monde physique, du moins chez Parménide, Pythagore et Platon, tandis que chez Héraclite et Aristote, c'est plutôt à la permanente logicité (*logos*) interne de la nature (*phusis*) elle-même, un aspect des fragments d'Héraclite sur lequel Nietzsche n'a pas cru devoir insister. Cet univers est celui d'Apollon, le dieu Soleil, dieu du rêve, de la forme belle, de l'art, de l'harmonie, de l'ordre, de l'équilibre, de la lumière, de la perfection : « Cette heureuse nécessité de l'expérience du rêve a été également exprimée par les Grecs dans leur Apollon [...]. La vérité supérieure, la perfection de ces états par opposition à la réalité du

jour fragmentairement compréhensible [...] cette limitation bien mesurée, ce dégagement des élans sauvages, cette tranquillité pleine de sagesse du Dieu sculpteur [...]. Son œil doit être “solaire”, conformément à son origine ⁹². »

L'affranchissement des « élans sauvages » indique que ce n'est pas là, à coup sûr, que Nietzsche devait par la suite aller chercher son modèle d'individu supérieur. « Sur la mer en furie [...], au milieu d'un monde de tourments » – le philosophe emprunte ces images au *Monde comme volonté et représentation* de son maître Schopenhauer –, le principe d'*individuation* (entendons la clarté des divisions et des distinctions qui procèdent du principe de raison) sur lequel s'appuie le rêve grec d'atteindre la « vérité supérieure », la vérité *représentée*, n'est qu'une frêle embarcation où « se trouve tranquillement assis celui qui en est captif ». Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir Nietzsche chercher ailleurs le dieu qui promette la délivrance de l'humanité enchaînée.

Dionysos n'était pas à l'origine un dieu grec. Importé en Grèce de Thrace ou de Phrygie, pays avoisinant la Macédoine, il est venu [77] troubler le pouvoir hiérarchique de l'Olympe avec son culte, ses mystères, ses cortèges tumultueux et ses pratiques orgiaques, revendication de l'énergie vitale impétueuse et anarchique mal à l'aise dans l'ordre politique, éthique et social de la cité grecque, et davantage encore dans le cercle de la sagesse socratique où l'âme humaine est perçue comme prisonnière de son corps. Nietzsche a compris que ce potentiel incommensurable de vie débordante avait été insuffisamment exploité, voire tout simplement refoulé dans l'Europe chrétienne. Car le dionysiaque inquiète, bouleverse, fait peur. Le dionysiaque, c'est le démoniaque : « Schopenhauer décrit l'horreur monstrueuse qui s'empare de l'homme quand soudainement il s'y perd dans les formes de connaissance du phénomène, du fait que le principe de raison [...] paraît souffrir une exception. Lorsque nous adjoignons à cette horreur le délicieux ravissement qui s'élève du fond le plus intime de l'humain, voire de la nature, lors de la même fracture du *principium individuationis*, alors nous posons un regard sur l'essence du *dionysiaque*, qui nous est donnée de plus près encore par l'analogie de l'ivresse [...]. Sous l'influence du breuvage narcotique [...] se

⁹² F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 1.

réveillent ces élans dionysiaques dans la montée desquels le subjectif s'estompe jusqu'à l'oubli total de soi ⁹³. »

Dans les fumées de vin renaît le tohu-bohu du chaos primitif, avant que ne commencent à se dissocier les formes que nous connaissons maintenant dans la clarté du jour. Avec cet « oubli total de soi », on se retrouve à une distance telle qu'on peut se demander comment elle saura être franchie pour en arriver au superego du superindividu. Au minimum pouvons-nous rappeler qu'il s'agit d'une toute première étape de la réflexion de Nietzsche où celui-ci est, pour ainsi dire, en quête d'une base à partir de laquelle il se donnerait un autre dieu capable d'insuffler à l'humain dégénéré un esprit nouveau. Ce dieu prend la figure de Dionysos et la source de son inspiration est la nature sauvage originelle. C'est peut-être en ce point précis que le surhomme poussera quelques-unes de ses racines centrales dans le terreau dionysiaque, étant lui-même décrit comme une *force de la nature* non bridée. Encore faudrait-il montrer comment un tel lien de nature organique peut se transformer en un argument d'ordre éthique. Quelle que soit la réponse à ces [78] incertitudes, s'il y en a une, en ce qui a trait à « l'essence du dionysiaque », il est difficile de l'exprimer mieux que dans le passage suivant, l'une des pièces lyriques les plus vibrantes de l'œuvre du jeune Nietzsche, âgé alors de vingt-huit ans : « Sous le charme dionysiaque [...] la nature elle-même, aliénée, hostile ou asservie, célèbre de nouveau la fête de réconciliation avec l'homme, son fils prodigue. Maintenant l'esclave est un homme libre, maintenant se brisent toutes les limitations rigides et hostiles [...]. Maintenant avec l'évangile de l'harmonie universelle, non seulement chacun se sent réuni, réconcilié, fondu, mais *un* avec son prochain, comme si le voile de Maïa s'était déchiré et ne flottait plus qu'en lambeaux devant le mystère de l'*un originel*. L'homme n'est plus artiste, il est devenu *œuvre d'art* : la puissance artiste de la nature se révèle ici dans le frisson de l'ivresse pour la plus haute satisfaction enchantée de l'*un originel*. L'argile le plus noble, le marbre le plus précieux est pétri et taillé ici, l'*humain*, et aux coups de ciseaux de l'artiste du monde résonne l'appel

⁹³ *Ibid.*, § 1.

des mystères d'Éleusis : vous vous écroulez, multitudes ? Monde, pressens-tu ton créateur ⁹⁴ ? »

L'être humain a été dissocié de lui-même et de la nature, aliéné à travers les constructions par trop cohérentes de son cerveau désincarné. C'est alors Dionysos qui peut apporter la rédemption en ramenant l'exilé à sa terre natale. Il faut presque retourner à la description de la Jérusalem céleste au chapitre 21 de l'Apocalypse de Jean pour rencontrer un rêve aussi emphatique d'une réconciliation possible des mortels avec la terre et le ciel. Cette fusion des humains entre eux et avec la nature paraît toutefois bien éloignée de l'idéal du surhomme et de la théorie de l'universelle volonté de puissance. À notre connaissance, Nietzsche ne s'est jamais préoccupé de concilier parfaitement les deux bouts de son œuvre, le dionysiaque initial avec la volonté de puissance terminale. Néanmoins, quelle que soit la forme que devrait prendre l'humanité nouvelle, surhumanité ou surhomme, réjouissante ou décevante, il est certain que c'est de cette glèbe retrouvée dans sa pureté primordiale qu'elle devra naître, et que le souffle créateur de vie sera celui du dieu de l'ivresse, Dionysos. En d'autres termes, Nietzsche place son espoir dans [79] un retour à la pure nature. Que peut-on effectivement espérer de ce nouveau départ d'un point de vue éthique, c'est là tout le problème que soulève la pensée de Nietzsche qui, comme en témoignera *La généalogie de la morale*, s'est située résolument et avec une acuité critique hors du commun sur le difficile terrain de la moralité humaine.

Le gai savoir (1882)

Selon la logique élémentaire qui caractérise l'œuvre nietzschéenne, la disparition du Dieu chrétien et le renversement des valeurs qui s'y rattachent deviennent la condition première pour l'épiphanie du dieu sauveur et l'avènement de son héraut. Dans un nouvel élan enthousiaste, dix ans plus tard, Nietzsche célèbre triomphalement l'événement dans les fameux aphorismes 125 et 323 du *Gai savoir*,

⁹⁴ L'« appel des mystères d'Éleusis » renvoie au culte secret d'une ancienne divinité agraire, célébré d'abord à Éleusis, et qui devint plus tard le culte officiel d'Athènes, lorsque Éleusis fut annexée politiquement à celle-ci.

littéralement la « joyeuse science » : *Die fröhliche Wissenschaft*. Dans le premier de ces aphorismes, sous le signe de « l'insensé ⁹⁵ », qui n'est autre que Nietzsche lui-même, le prophète hirsute hurle son regret d'arriver trop tôt avec l'annonce de la mort de Dieu. Témoin l'athéisme superficiel de ceux qui se font une gloriole intellectuelle de nier à grands cris l'existence de Dieu, comme si cela y changeait quelque chose. La vérité, c'est que l'événement fondamentalement libérateur doit être avant tout tragique parce que, ayant navigué si longtemps avec une boussole trompeuse, on est fort mal équipé pour la remplacer, et qu'on ne sait plus où donner de la proue. L'effet de panique est renforcé par l'avance de l'astrophysique qui viendra confirmer l'idée que l'univers connu n'a ni centre ni circonférence, et que, si centre il y a, ce n'est certainement pas la terre des hommes. Le passage est familier : « Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché cette terre de son soleil ? Où s'en va-t-elle maintenant ? Où nous en allons-nous nous-mêmes ? Loin de tous les soleils ? Ne culbutons-nous pas sans cesse ? En arrière, de côté, en avant, de tous côtés ? Est-il encore un en haut, un en bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? » Le prophète lui-même, le « déchiffreur d'énigmes », comme le nomme Nietzsche, perd pied, étonné comme la Pythie du démon qui l'habite, par trop disposé à décrypter son propre message, mais n'ayant personne à qui [80] l'adresser : « J'arrive trop tôt, dit-il alors, je ne suis pas au bon temps. Cet événement formidable est encore en chemin et voyage, il n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes [...]. Cette action leur demeure encore plus lointaine que les plus lointaines constellations ; *et ce sont pourtant eux qui l'ont accomplie.* »

L'aphorisme 343 renchérit : « On peut dire que l'événement est beaucoup trop grand, trop lointain, trop en dehors de la capacité de comprendre de plusieurs pour qu'on puisse dire que même la nouvelle en soit arrivée ; moins encore que plusieurs sauraient déjà ce qui s'est proprement produit là, et tout ce qui doit désormais s'écrouler dès lors que se trouve minée cette foi sur laquelle on avait bâti [...], par exemple, toute notre morale européenne. » Le sentiment dominant chez le prophète n'en demeure pas moins celui d'une joie débordante, incoercible, celle qu'exprime avec emphase le même aphorisme 343 : « De fait, nous philosophes et “libres esprits”, à cette nouvelle que

⁹⁵ Psaume 14 (13), 1-2 : « L'insensé a dit en son cœur : plus de dieu. »

“l’ancien Dieu est mort”, nous sentons illuminés comme par une nouvelle aurore [...]. L’horizon nous apparaît de nouveau libre, même à supposer qu’il ne soit pas clair – enfin nos vaisseaux osent encore une fois repartir et voguer au-devant de tout péril ; toute audace est derechef permise à celui qui connaît, la mer *notre* mer s’étend de nouveau ouverte devant nous, peut-être n’y eut-il jamais encore une aussi “pleine mer”. » Une telle flambée de sentiments euphoriques à l’annonce de la mort de Dieu constitue un sol propice pour l’attente messianique du surhomme.

Ainsi parla Zarathoustra (1883-1885)

L’idéal du surhomme, rendu possible par la mort de Dieu, est au cœur du message de Zarathoustra qui en est le héraut et le prophète : « Mais maintenant que ce Dieu est mort [...] ce n’est que depuis qu’il gît dans la fosse que vous êtes de nouveau ressuscités [vous hommes supérieurs]. C’est maintenant seulement que vient le grand midi, c’est maintenant que l’homme supérieur devient – souverain ! Allons, allons donc ! C’est maintenant seulement que la montagne accouche de l’Homme-Avenir : Dieu est mort : maintenant nous voulons que vive le surhomme ⁹⁶. »

[81]

Le choix de Zarathoustra n’est pas un hasard. Le Zarathoustra ancien, nommé aussi Zoroastre, a été le réformateur de la religion iranienne (dans l’Afghanistan ou l’Ouzbékistan actuels) au sixième siècle avant notre ère, réforme qui donna lieu par la suite à un approfondissement du dualisme radical entre lumière et ténèbres, esprit et matière, bien et mal, vérité et mensonge, connaissance et ignorance qui influencera la pensée philosophique et religieuse européenne jusqu’à nos jours. Tous ces couples d’opposés sont des thèmes nietzschéens par excellence et feront l’objet de la transmutation subversive des valeurs. Ce n’est, au demeurant, pas sans raison que Nietzsche se présente comme le nouveau Zarathoustra, à l’encontre de cette longue tradition du bien et du mal qui, selon lui, a empoisonné la force vive de l’humanité. Le dualisme gnostique explique le destin

⁹⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, quatrième partie, « De l’homme supérieur ».

humain de mal et de souffrance par une chute depuis la lumière originelle dans les ténèbres de ce monde, dont on peut cependant se libérer progressivement par la purification (*katharsis*) et la connaissance (*gnôsis*) de son origine lumineuse. On en rencontre des traces évidentes au début du quatrième évangile, dit de saint Jean, dont l'auteur anonyme a visiblement baigné dans la culture hellénistique. Même les plus fervents défenseurs chrétiens de l'inspiration juive du quatrième évangile reconnaissent qu'on « peut révéler dans notre évangile d'indéniables ressemblances de vocabulaire et d'images avec les écrits gnostiques ⁹⁷ », en particulier l'accent mis sur la *connaissance* et la *dualité* lumière-ténèbres : « Et la lumière brille dans l'obscurité, et l'obscurité ne l'a pas captée ⁹⁸. » Ainsi l'auteur décrit-il la venue de Jésus en ce monde. Sans vouloir établir ici la moindre correspondance littéraire, rappelons tout de même que le dieu Apollon aussi est d'origine lumineuse : « Son œil doit être "solaire" conformément à son origine ⁹⁹ », et qu'il symbolise le rêve d'une humanité incapable de souffrir son insolvable déficit de clarté, la faillite du principe de raison. Nietzsche, lui-même un incurable occidental, enfant du couchant qui a clamé le *Crépuscule des idoles*, ne pourra éviter de décrire le salut humain en ayant recours à l'image de l'aurore, du grand midi, etc. S'il y a une rédemption de l'homme, il faut la [82] chercher dans la Lumière originelle qui a dû accompagner la naissance du monde.

Or, dans *Ainsi parla Zarathoustra* (évocation de la formule biblique : « Ainsi parla le Seigneur Yavhé »), le surhomme ou homme supérieur, l'homme régénéré est incontestablement un individu, voire un individu isolé, solitaire, un anachorète : « Avez-vous du courage, ô mes frères ? [...] Non pas le courage devant témoins, mais le courage de l'ermite et de l'aigle, que même aucun Dieu ne regarde plus ? » Il n'y a pas d'espoir surhumain pour la foule. Si le surhomme est un idéal d'homme, il n'est assurément pas un idéal à atteindre *pour tous les hommes*, d'où l'impossibilité d'y voir le point de départ d'une éthique acceptable, comme nombre d'intellectuels naïfs ont pensé le faire, l'éthique étant par définition communautaire (*éthos* en grec signifie coutume, usage, habitude). Une société de surhommes serait tout

⁹⁷ *L'Évangile et les épîtres de saint Jean*, p. 13 et 14.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁹ F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *op. cit.*, § 1.

simplement absurde, alors que le rapport du surhomme de Nietzsche à la masse des petites gens est celui de la distance : « Vous, hommes supérieurs, allez-vous-en de la place du marché ¹⁰⁰. »

La généalogie de la morale (1887)

L'homme supermoral de *La généalogie de la morale*, rédigée et publiée moins de deux ans avant l'effondrement mental de Nietzsche, offre une version plus vraisemblable du dépassement de l'humanité présente, encore que, par la façon dont Nietzsche nous raconte son comportement à l'égard d'autrui, il soit difficile d'imaginer comment il pourrait devenir un ferment du progrès humain de l'humain. L'homme supermoral est celui qui définit et détermine lui-même ses propres valeurs et il s'impose à tous comme la référence obligée. Cela pourrait évoquer à distance l'homme de jugement que nous avons rencontré chez Aristote, sauf que celui-ci jugeait de ses actes et de ceux des autres en vertu d'une raison pratique naturellement sagace et préoccupée du bien humain, tandis que l'homme supermoral agit par volonté de puissance, même à l'encontre de ce que la vertu de prudence généralement reconnue recommanderait spontanément. La valorisation de l'homme supérieur est accentuée à l'extrême, sans aucune évaluation [83] des conséquences sociales pour cette humanité même dont Nietzsche prétend défendre les intérêts vitaux. En prenant du recul vis-à-vis de la rhétorique poétique de cet écrivain de génie, on est amené à la conclusion que les idées qu'il avance – et il y en a à profusion – valent surtout par la critique aiguisée et subtile qu'il instaure de « la société et sa moralité des mœurs ¹⁰¹ », plutôt que par ce qu'on peut entrevoir de mise en œuvre concrète possible de ces idées dans l'organisation d'une société.

On a beau doré sans fin l'image de l'homme supermoral, on ne peut que se rendre compte qu'il ne « vaut » que pour lui-même, ce qui veut dire, à la limite, qu'il ne vaut pas du tout. L'affirmation de soi est poussée jusqu'au rejet d'autrui qui rebondit invariablement sous forme de perte de soi. Le passage suivant, un peu long sans doute, parle par

¹⁰⁰ Ainsi parlait Zarathoustra, « De l'homme supérieur ».

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 2.

lui-même : « En lui, une conscience fière, vibrant dans tous ses muscles, de *ce* qu'enfin il a conquis et qui s'est incorporé en lui, une conscience authentique de puissance et de liberté, un sentiment d'accomplissement de l'humain absolument [...]. Ce maître du *libre* vouloir – comment ne saurait-il pas quelle supériorité il a par là sur tout ce qui n'ose (*darf*) pas répondre de soi, quelle confiance, quelle crainte, quel respect il inspire [...] et comment, avec cette domination sur lui-même, lui est nécessairement aussi remise entre les mains la domination sur les circonstances, sur la nature et sur toutes les créatures de volonté plus réduite et moins fiable ? L'homme « libre », le détenteur d'une volonté étendue et indomptable a aussi dans cette possession sa *mesure de valeur* : regardant vers l'autre depuis lui-même, il vénère ou méprise, et aussi nécessairement qu'il honore ceux qui lui sont semblables, les forts sur qui on peut compter [...], donc tout homme qui promet en souverain, qui est avare de sa confiance, qui *distingue* (*auszeichnet*) lorsqu'il fait confiance [...] aussi nécessairement garde-t-il son coup de pied prêt pour les malingres roquets qui promettent sans y avoir droit [...]. Le fier savoir du privilège extraordinaire de la *responsabilité*, la conscience de cette rare liberté, de ce pouvoir sur lui-même et sur le destin s'est ancrée en lui jusqu'en ses profondeurs les plus lointaines et est devenue instinct, instinct dominant [...] ¹⁰². » Il [84] est légitime de supposer que le portrait est plutôt descriptif que normatif, car Nietzsche n'a jamais pour sa part présenté de programme politique ou social fondé sur son idéal du surhomme, encore qu'il fasse bien sentir de quel côté vont ses préférences et son admiration. Peut-être n'y a-t-il même jamais songé.

La volonté de puissance

C'est la sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster, qui, à l'instigation de son mari, nationaliste prussien et antisémite, récupérera le potentiel totalitaire de ce rêve aussi fascinant sous certains aspects que menaçant sous d'autres. C'est aussi elle qui regroupera en y ajoutant, semble-t-il,

¹⁰² *Ibid.* Dans ce passage, nous avons traduit à la manière suisse le *darf* allemand qui désigne ce qu'on n'ose pas faire au sens de ce qui n'est pas [84] permis. De même, le verbe « distinguer » (*auszeichnet*) signifie ici accorder une distinction.

sa couleur propre, les aphorismes publiés dans un ouvrage posthume sous le titre *La volonté de puissance*. L'État y est décrit comme pur pouvoir arbitraire, incarnation impersonnelle de l'universelle volonté de puissance déjà à l'œuvre dans l'outrancière affirmation de soi de l'individu souverain : « L'État ou l'amoralité organisée – à l'intérieur : comme police, droit pénal, classes, commerce, famille ; à l'extérieur : comme volonté de puissance, de guerre, de conquête, de vengeance. Comment en arriver à ce qu'un grand nombre fasse des choses auxquelles l'individu ne s'y entendrait jamais ? – Par la séparation de la responsabilité, du commandement et de l'exécution. En y interposant les vertus de l'obéissance, du devoir, de l'amour de la patrie et du prince. Par le maintien de la fierté, de la sévérité, de la force, de la haine, de la vengeance – bref de tous les traits typiques qui *s'opposent* au genre humain ¹⁰³. »

Encore une fois l'auteur est sans doute plus observateur que théoricien. Il n'en demeure pas moins qu'en un court paragraphe Nietzsche posait déjà la charte de tous les régimes totalitaires à venir, en y incluant, bien entendu, le Troisième Reich. La séparation quasi étanche entre commandement, responsabilité et exécution fournissait d'avance une réponse lapidaire à l'interrogation angoissée d'Hannah Arendt sur le vide mental et moral des exécutants nazis et de leurs commandants immédiats, typiquement représentés par le personnage d'Eichmann. La volonté de puissance [85] nietzschéenne qui, selon l'interprétation de Heidegger, est volonté de vouloir illimitée, se bute comme à sa limite à l'obstacle insurmontable de *ce qui fut* et de *ce qui est*, d'où sa soif forcément insatiable de destruction totale. Sans compter qu'une idéologie de la puissance absolue, comme le suggère la citation ci-dessus, implique comme son corollaire l'asservissement total, quand ce n'est pas l'anéantissement de ceux qui la subissent. Une certaine clarté se trouve ainsi projetée sur ce que Hannah Arendt nommera le « mal radical » ou « banalité du mal ».

Tout cela nous amène à la conclusion qu'il nous est impossible d'utiliser éthiquement la pensée de Nietzsche, même dans la perspective d'une éthique de l'autodétermination. Et cela, quelles que soient les objections faciles d'idéologie chrétienne sous-jacente qu'on pourrait nous opposer au nom de la pensée nietzschéenne, elle-même

¹⁰³ F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, § 717.

chargée d'idéologie antichrétienne. L'ouvrage qu'on a traduit étrangement par *L'antéchrist* porte bel et bien en allemand le titre de « L'antichrétien » (*Der Antichrist*). Bien qu'il se soit montré un caïd dans la dénonciation des pièges d'une morale de la soumission, Nietzsche ne peut être ni un maître à penser ni un guide en matière d'éthique. Force nous est donc de revenir en arrière et de reprendre le fil de nos réflexions à la suite de Kierkegaard, sans vouloir suggérer par là que la pensée de Nietzsche ait été absente de la philosophie existentielle de Heidegger sur laquelle nous aurons à nous pencher longuement.

[87]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Chapitre 4

Émergence des philosophies de l'existence *Heidegger et Sartre*

[Retour à la table des matières](#)

Il est presque banal de dire que, dans le siècle des deux grandes guerres, la pensée européenne a été traversée de part en part, aussi bien en philosophie qu'en littérature et en art, par l'angoisse de la finitude et de la mort, dans un terrain déjà bien travaillé par l'incertitude croissante autour de la question religieuse, de la survie et du statut de la foi chrétienne. Philosophies de l'absurde, surréalisme, automatisme, déconstructionnisme, écriture de l'errance en sont des symptômes connus. Pour Heidegger comme pour Nietzsche, toutefois, la prise de conscience aiguë des limites insurmontables de l'existence n'entraîne ni logiquement ni par nécessité une plongée dans l'absurde. Sans doute l'imagination des peuples a depuis toujours porté en elle et renouvelé sous de multiples visages son rêve d'immortalité, et cela même en dépit des doutes soulevés par les sciences physiques. Thomas d'Aquin était convaincu que l'intellect humain, du fait que son objet propre est l'être pris absolument, tendait par nature à être toujours. Il y voyait même la preuve de son immortalité : « Le sens ne connaît pas l'être si ce n'est sous l'angle du ici et maintenant ; mais l'intellect appréhende l'être absolument, et dans la totalité du temps ; aussi, tout ce qui a l'intellect désire naturellement être toujours : or, le désir naturel ne peut être vain ;

donc, toute substance intellectuelle est incorruptible ¹⁰⁴. » La conséquence entraîne difficilement la [88] conviction, surtout en ce qui a trait aux attentes du désir naturel, mais elle ne manque pas de nous questionner. Or, nous verrons que l'analyse existentielle de Heidegger tente justement d'élaborer une phénoménologie herméneutique de l'existence qui évite à la fois le piège de l'absurde et le rêve d'éternité, du moins comme façon de fonder l'existence.

Une éthique de la finitude humaine : l'être-vers-la-fin

[Retour à la table des matières](#)

Heidegger ne se considère pas comme existentialiste au sens de Sartre et, contrairement à ce dernier, il consacre ses efforts à comprendre les structures internes et mouvantes de l'existence dans le monde en elle-même, sans pour autant ni exclure ni inclure la possibilité d'un au-delà de l'être-dans-le-monde : cette possibilité ne fait tout simplement pas partie de l'être-dans-le-monde, même en tant que possibilité, et ne peut donc pas s'inscrire dans une phénoménologie de l'être-là. Sa position à ce sujet est fort bien exprimée dans la *Lettre sur l'humanisme* : « La référence à l'“être-dans-le-monde” comme le trait fondamental de l'*humanitas* de l'*homo humanus* ne prétend pas que l'homme soit simplement un être “mondain” au sens chrétien du terme, donc détourné de Dieu, voire détaché de la “transcendance” [...]. “Monde”, dans le nom “être-dans-le-monde”, ne signifie aucunement l'étant terrestre par opposition à l'étant céleste, ni non plus le “mondain” par rapport au “spirituel”. [...] Avec la détermination existentielle de l'étance de l'homme, rien n'est encore résolu quant à l'“existence de Dieu” ou à son “non-être” ¹⁰⁵. »

¹⁰⁴ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I quaestio 75, art. 6.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 125-129. Deux précisions sont ici nécessaires. D'abord, il faut bien distinguer les termes *existential* et *existentiel*, le premier qualifiant la structure d'être (ontologique) de l'être-là, qui se retrouve chez tous les humains, le second la modalité (ontique) que reprend cette structure dans un cas particulier. Les *existentiels* ne sont pas des prédicats ontologiques comme ceux d'Aristote, ni des catégories a priori de l'entendement comme chez Kant, mais des *structures de développement*

[89] Chez Heidegger l'être humain est désigné par le vocable *Da-sein* ou *être-là*¹⁰⁶. En cela, Heidegger ne fait que découper le verbe allemand *dasein* – qui signifie couramment *exister* – en ses composantes sémiques, mais il lui confère par le fait même une prégnance ontologique. Exister c'est *être là*, ce qui veut dire se comprendre *comme étant* (et pouvant *n'être pas*), c'est aussi comprendre ce qu'est *être* (et *n'être pas*) absolument. Ainsi, avec l'entrée dans le monde de l'humain advient *être*. Non pas qu'il n'y eût rien avant ou sans l'être-là, mais rien *n'était*. Seul l'être humain pose le *est*, autant le sien propre en tant que « je suis » que celui du monde en tant que « il est¹⁰⁷ ». *Être-là* est donc le seul à qui le « être » est découvert ou plutôt qui dé-couvre « être ». Mais être-là n'est pas une « définition » abstraite de l'être humain. Celui-ci n'est concevable et définissable qu'en tant qu'il existe nécessairement (par structure) *dans un monde*. Il est *être-dans-le-monde* ou il n'est pas du tout. D'être dans un monde est donc une structure constitutive de l'être-là en tant que tel. Heidegger se refuse à considérer l'être humain comme une entité (à la manière d'Aristote), ou d'une substance (à la manière de Descartes) qui, par surcroît, se trouverait dans un monde. On peut toujours, pour les besoins du langage, s'en tenir à l'abstraction « homme », sans rapport au monde, mais cette abstraction n'existe pas. Autrement dit, être-dans-un-monde n'est pas un prédicat accidentel de l'être-là. Aussi, pour l'être humain, cesser d'être dans le monde, c'est cesser d'être.

Dans les limites de cette conceptualisation, il n'y a pas et ne peut y avoir pour l'être-là un au-delà de l'être-dans-le-monde et c'est dans ces mêmes limites que l'être-là aura à prendre en charge son existence. Or, cette incontournable prise en charge met en lumière deux autres dimensions essentielles de l'existence en tant que finie : l'*à être* et le *il y va de...* En effet, suivant la perspective existentielle de Heidegger,

ouvertes, constitutives de l'existence humaine en tant que telle. De plus, il faut comprendre le néologisme *étance*, qui tente de rendre le sens que Heidegger donne à *Wesen*, comme désignant l'essence ou être, non pas, cependant, comme substrat permanent de la définition, mais comme l'essence en mouvement, en train de se faire.

¹⁰⁶ Là où Heidegger emploie le mot « être » dans un terme composé, il faut le lire comme l'infinitif du verbe, et non comme le substantif « un être ».

¹⁰⁷ Un chien perçoit l'os, mais ne peut aucunement percevoir que c'est un os, encore moins que l'os *est*. Il voit quelque chose à *gruger*, mais ça s'arrête là, voire même un peu en deçà.

l'être humain ou *être-là* se distingue parmi tous les autres « étants ¹⁰⁸ » dans le monde en cela qu'il a à être [90] *son être en tant que sien* ; c'est dire que dans son être, *il y va pour lui* de cet être même, qu'en toute situation, c'est chaque fois *son être* qui est en jeu ou en question ; on verra même qu'il a à répondre de son être. La dimension du « il y va de » rejoint celle de l'*à-être* : en tout temps, il y va de ce que je suis et de ce que j'ai à être. À l'encontre du « c'est » qui désigne tout événement dans le monde, « Je suis » ne veut rien dire d'autre que « j'ai à être ».

D'aucune manière, cependant, Heidegger n'accepterait de concevoir son entreprise comme une manière d'éthique fondamentale, l'éthique étant en général considérée comme une discipline particulière. Mais il ne s'opposait pas à l'idée qu'une réflexion éthique puisse s'élaborer sur la base de son ontologie de l'être-là. C'est encore dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'il s'exprime le plus clairement à ce sujet. Il lui avait, en effet, été demandé si son ontologie ne devait pas être complétée par une « éthique » (et il écrit ce mot entre guillemets). Il avoue alors : « Là où l'étance de l'homme est pensée aussi essentiellement, c'est-à-dire uniquement depuis la question de la vérité de l'être [...] doit s'éveiller la requête d'une directive obligatoire et de règles qui disent comment l'homme, ayant fait l'expérience depuis l'existence vers l'être, doit vivre correctement ¹⁰⁹. » Il est important de garder en vue que Heidegger n'a pas cherché à développer cette éthique. Ce qu'il a fait, c'est de dégager les structures d'être du *Dasein* comme conditions de possibilité de l'appropriation de soi en tant qu'existence finie.

Dans les sections § 50-62 de *Être et temps* se joue de façon dramatique (au sens théâtral) ce qu'on peut nommer une philosophie de l'engagement dans une existence qui porte en elle le poids de sa propre fin. C'est là ce que nous avons appelé le centre de gravité, mais qu'on peut tout aussi bien considérer comme le faite de l'escalade vers une éthique d'autodétermination et d'appropriation de soi dans l'horizon d'une existence *finie*. Les différentes philosophies éthiques examinées jusqu'à présent peuvent être diversement accueillies ou inégalement convaincantes, mais toutes elles demeurent raisonnablement

¹⁰⁸ Entendons par « étant » tout ce dont on peut dire que cela est de quelque façon, comme on dit « habitant » le sujet qui *habite* quelque part.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 135.

acceptables, sinon intégralement, du moins sous l'une ou l'autre de leurs facettes. Avec Heidegger, cependant, la prise en charge d'une existence finie et sans compensation autre qu'elle-même, comme tâche humaine essentielle, [91] atteint un niveau d'exigence et peut-être aussi de vérité sans précédent dans l'histoire de la pensée éthique occidentale, à l'exception du stoïcisme intransigeant de l'esclave affranchi Épictète, auquel on pourrait associer la rigueur de l'épicurisme chez le maître du Jardin.

Nous voilà donc, pour emprunter une métaphore chère à Platon ¹¹⁰, en face d'une vague énorme, et il nous faudra la « patience du concept » pour franchir à la nage, sans en être submergés, les § 50-62 de *Être et temps* qui sont au cœur du tournant éthique – même si le philosophe n'emploie pas ce vocable – de l'ontologie phénoménologique du *Dasein* humain. Notons, cependant, qu'à la toute fin du § 62, Heidegger reconnaîtra que son interprétation ontologique de l'existence de l'être-là implique « une certaine conception ontique de l'existence authentique, un idéal factuel de l'être-là », autrement dit, l'idée d'une vie éthiquement meilleure, plus libre et plus intense comme possibilité humaine ¹¹¹.

Avec une certaine liberté, mais en sauvegardant scrupuleusement la teneur de l'écriture heideggerienne, nous exposerons les paragraphes les uns à la suite des autres à la manière d'une analyse de texte pour en dégager les idées principales et la logique interne qui les relie. De plus, les titres seront reformulés dans un vocabulaire plus évocateur pour nous. L'objectif de toute cette section est de fonder ontologiquement et de démontrer existentiellement la possibilité d'une prise en charge par l'être humain (le *Dasein*) d'une existence intégrale, mais finie – *parce que finie* –, comprenant en elle la « mortalité » comme élément structurel fondamental. Cette démonstration fondatrice en douze paragraphes se partage en trois thèmes principaux : *l'être-vers-la-mort*, § 50-53 ; *l'angoisse et l'appel de la conscience*, § 54-59 ; enfin *l'étrangeté, la taciturnité, la situation et la résolution*, § 60 et § 62 ¹¹².

¹¹⁰ Platon, *République*, 457b-c.

¹¹¹ Il est à noter que « ontologique », qui désigne la structure d'être de l'humain, s'oppose à « ontique », qui se réfère aux manifestations singulières concrètes de la structure ontologique.

¹¹² Nous laisserons de côté le § 61 qui n'est qu'une introduction générale au chapitre III.

[92]

*Comment se tissent les liens entre l'être-vers-la-mort
et la structure ontologique de l'existence ? (§ 50)*

Au début d'un vingtième siècle marqué par la déclaration nietzschéenne de la mort de Dieu et sa conséquence inévitable, le scepticisme ou l'agnosticisme à l'égard d'un dépassement possible de la condition humaine au-delà de la mort, dans une Europe traumatisée par les ravages de la première guerre mondiale qui devaient sérieusement remettre en question la rationalité en tant que trait spécifique de l'humain, il devenait urgent de repenser l'être de l'homme à partir d'une idée de la mort non plus seulement comme fin, mais comme finitude et finalité, la mort comme mortalité intrinsèque et inhérente à la vie humaine en tant que telle, c'est-à-dire la mort en tant que vie, la non-existence comme dimension de l'existence. Quand bien même Heidegger ne s'exprime pas explicitement dans ces termes, il semble assez évident que, si une telle démarche devait faillir, toute tentative de fonder une éthique dans la finitude serait vouée à l'échec. La mortalité devient dès lors le fondement de la possibilité d'envisager la vie humaine en totalité et de se l'approprier éthiquement – au sens de Kierkegaard – dans la dynamique d'un projet fini. Aussi le premier chapitre de cette seconde partie de *Être et temps* porte-t-il le titre : « Le possible être-entier de l'être-là et l'être-vers-la-mort ». On se souviendra peut-être de cette étonnante considération d'Épictète : « La vie n'est pas inachevée quand le destin la prend, comme on dirait du tragédien qu'il s'en va sans avoir terminé ou joué son drame jusqu'au bout ¹¹³... » Dans un horizon de pensée apparenté, encore qu'à travers un langage parfois hermétique, le § 50 cherche à relier les deux termes de l'interrogation, être-entier et être-vers-la-mort, aux structures d'ensemble de l'existence. La responsabilité de prendre en main son existence au complet se bute sur l'obstacle à première vue insurmontable qu'on ne sait jamais quand *ça* prendra fin. La difficulté n'a de sens que dans l'optique d'un temps linéaire le long duquel se déroulerait la vie humaine et auquel la mort, généralement perçue

¹¹³ Épictète, *Enkheiridion*, livre G, 8.

comme intervenant de l'extérieur – comme un voleur dans la nuit, dit l'Évangile –, mettrait le point final. Or, il y a justement là une erreur de perspective. De façon banale, la mort naturelle d'un organisme vivant n'est rien d'autre que le terme [93] du processus de vie lui-même qui, après la naissance, prolongée par une croissance plus ou moins rapide et au-delà d'une période de pleine maturité et d'activité intense, n'arrivant plus à se régénérer, épuise sa « vitalité » et se met lentement à dépérir jusqu'à extinction complète du potentiel initial. Ajoutons que, dès la naissance, ce processus est soumis en outre aux vicissitudes et aux pressions d'un environnement le plus souvent hostile et menaçant. Rien de plus naturel que tout cela. Sans doute sommes-nous un peu tristes de voir nos tulipes se flétrir et perdre leurs pétales, nos fleurs de lilas brunir et cesser de parfumer l'air après trois ou quatre semaines de charme continu sous le regard déjà émerveillé par le renouveau printanier, puis nos fiers pavots s'effriter vers la fin du mois de juin, mais personne ne pensera même qu'il puisse y avoir là matière à des questions d'ordre métaphysique.

Aussi, l'être humain, doué d'une subtile faculté d'anticipation, a-t-il depuis toujours eu tendance à se réserver le privilège de l'immortalité, du moins pour une partie de lui-même : son âme, son esprit, chez Aristote l'intellect pur, capable de se séparer du corps dont il est le pilote. On a vu que Thomas d'Aquin considérait l'immortalité comme démontrable à partir de l'activité de l'intellect. Ici se fait encore sentir le puissant dualisme gnostique qui présente l'esprit et la matière non seulement comme réellement distincts, mais comme opposés, au lieu de les concevoir comme l'envers et l'endroit, si on peut dire, d'une seule entité. On recule devant l'hypothèse d'une matière pensante.

Mais, une fois reconnue cette limite intrinsèque de toute vie en général et de l'existence humaine en particulier, on n'a plus besoin de connaître le moment de la fin pour se l'approprier en totalité, puisque cette fin est déjà en elle et est constitutive de son être même. C'est bien ce phénomène que Heidegger veut élever au niveau d'une conceptualisation philosophique en introduisant le concept d'être-vers-la-fin ou d'être-vers-la-mort comme composante structurelle de l'être-là en tant qu'être-dans-le-monde : « Les considérations sur le résidu [au sens d'un reste à recevoir], la fin et la totalité [de l'existence] ont entraîné la nécessité d'interpréter le phénomène de la mort, en tant qu'être vers la fin, à partir de la constitution fondamentale de l'être-

là ¹¹⁴. » Et cela, au risque d'irriter [94] ceux qu'exaspère sa terminologie souvent abstraite, mais novatrice, et de toute manière incontournable si tant est qu'on veuille en arriver à conduire le lecteur au niveau de réflexion qui est le sien, celui de l'*être*. On ne fait ici ni biologie, ni physiologie, ni psychologie, ni anthropologie, mais de l'ontologie, sans quoi on ne saurait rien en retirer qui puisse servir à guider la conduite humaine. Heidegger dissocie clairement sa démarche de toutes ces disciplines au § 10 de *Être et temps* et, en ce qui a trait aux néologismes, il s'en explique à la fin du § 9 ¹¹⁵.

En ce qui nous concerne, la tâche pourra sans doute être simplifiée si, en réorganisant un peu le contenu de ce § 50, nous partions de trois des structures fondamentales de l'être-là : l'être-dans-le-monde, l'à-être et l'être-possible, et les reprenions ici en vue d'une meilleure compréhension de l'être-vers-la-mort qui leur est intimement lié.

L'être-là, par essence et par définition, existe dans un monde. Si donc il est capable d'une prise en charge de lui-même en totalité et d'une responsabilité correspondante, cela ne pourra se réaliser que dans les limites de l'horizon de monde. À supposer qu'une existence hors-du-monde soit même pensable – et absolument rien n'indique que Heidegger ait voulu l'exclure positivement –, cette existence échapperait complètement à la compréhension de l'être-là comme être-*dans-le-monde*, dont l'à-être et le pouvoir-être ne sont que des modalités. Or, le pouvoir-être, ce mode d'être propre et exclusif de l'être-là, est menacé de l'intérieur. La possibilité humaine d'*être* est, en effet, limitée du dedans en ce qu'elle contient également en elle une autre possibilité tout aussi fondamentale qui n'est pourtant que l'envers de la première, et que Heidegger qualifie de possibilité d'une

¹¹⁴ M. Heidegger, *Être et temps*, § 11.

¹¹⁵ « Eu égard à la gaucherie et à l'inélégance de l'expression dans le cadre des analyses qui suivront, il est permis d'ajouter cette remarque : autre chose est de faire rapport sur l'*étant* [sur *ce* qui est] dans un récit, autre chose d'appréhender l'*étant* dans son *être*. Pour cette dernière tâche manquent la plupart du temps non seulement les mots, mais surtout la "grammaire" [...]. Et là où les forces sont essentiellement plus réduites [si on les compare aux formulations inédites que leurs philosophes ont imposées aux Grecs] et où, au surplus, la région d'être à découvrir est de loin plus difficile ontologiquement que celle qui se présentait aux Grecs, la complication de la formation des concepts et la dureté de l'expression en seront accrues » (*ibid.*, p. 38-39).

impossibilité, celle de *ne plus être dans le monde*, [95] ce qui équivaut à ne plus être du tout. La mort *appartient* comme possibilité à l'être de l'être-là comme être-dans-le-monde. En outre, en tant que possibilité d'une impossibilité, elle est par nécessité *indépassable*. Il serait vain de vouloir reculer les bornes internes de l'existence qui déterminent cette existence même.

On comprendra qu'une telle interprétation ontologique rend la prise en charge de soi plus accessible que dans la perspective d'une récupération au-delà de la mort. Être-là est, en effet, capable d'assumer la responsabilité totale de soi dans la mesure où il reconnaît et accueille cette possibilité permanente en lui de ne plus être. Heidegger dit qu'il est « jeté dans cette possibilité ». Être-là est ainsi d'ores et déjà être-à-la-fin, et ce n'est que dans l'oubli et l'illusion que cette fragilité ontologique peut lui échapper. Tel sera le rapport quotidien à la mort sur lequel nous aurons à revenir, mais, comme il s'agit bien d'une dimension d'être, la fragilité risque à tout moment de resurgir dans l'état d'âme de l'angoisse chez un être-là fondamentalement *pré-occupé*. Car ce *pour quoi* on vit l'angoisse, c'est l'existence même du pouvoir-être. Le texte fort dense de Heidegger s'éclaire maintenant de façon étonnante : « La mort est une possibilité d'être que l'être-là a dans chaque cas à prendre en charge. Avec la mort, l'être-là lui-même se tient par avance dans son pouvoir-être *le plus propre*. Dans cette possibilité, il y va pour l'être-là de son être-dans-le-monde absolument. Sa mort est la possibilité de ne-plus-pouvoir-être-là. Quand l'être-là se tient au-devant de soi en tant que cette possibilité de soi-même, il est *totalemment* renvoyé à son pouvoir-être le plus propre. Se tenant ainsi devant soi, toutes références en lui à d'autres être-là sont dissoutes. Cette possibilité la plus propre, sans référence, est à la fois la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, l'être-là est incapable de dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de l'impossibilité de l'être-là absolument ¹¹⁶. » L'être-là s'avance seul, isolé de tout ce qui l'entoure (personnes ou choses), vers son ultime possibilité, celle de ne plus être-dans-le-monde, c'est-à-dire de ne plus être tout simplement. Le réseau des références extérieures à lui va en s'estompant. La mort consacre la singularité inaliénable de l'existence en totalité. Mais comment l'être-vers-la-mort se manifeste ou se dissimule-t-il à l'être-

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 305.

là dans la vie quotidienne moyenne ? Ce sera l'objet du paragraphe suivant.

[96]

*L'être-vers-la-mort
dans la quotidienneté de l'être-là (§ 51)*

Quelle place l'être-là quotidien réserve-t-il à sa mortalité et quel comportement adopte-t-il à son égard ? Pour répondre à cette question, nous nous permettrons de reprendre la description qu'en fait Heidegger, mais parfois dans un langage plus proche de nous.

Si la mort n'est qu'un squelette revêtu d'une cape noire et armé d'une faux qui attend l'humain *au bout* du déroulement linéaire de sa vie, pourquoi alors celui-ci fuit-il avec un tel acharnement ce qui est *au-devant* de lui, le plus loin possible en avant ? Telle est la question. Mais, nous l'avons vu, la mort, bien loin de n'être qu'une simple échéance, est plutôt une condition existentielle de la vie et doit être envisagée comme une dimension intrinsèque de celle-ci, sa *mortalité* ou être-vers-la-fin. Comment alors cet élément constituant de la structure existentielle de l'être-là se manifeste-t-il existentiellement dans la quotidienneté, fût-ce de façon subreptice ou dissimulée ? Déjà les innombrables variantes de la croyance en l'immortalité qui font le succès de tant de doctrines religieuses en fournissent une indication. La peur de la mort qui nous habite hante la conscience de l'être humain, qui devient par le fait même perméable à toutes les issues, peu en importe la nature.

Heidegger part du fait que le *soi-même*, auquel l'individu attache pourtant une telle importance et protège jalousement contre toute forme d'intrusion, se dissout quotidiennement en réalité dans le *on-même*, le « sujet » impersonnel du commun des « mortels » (notons jusqu'à quel point ce mot a évacué tout son contenu sémantique) qui, de par son impersonnalité même, échappe à la mortalité. Le « on » est la référence spontanée de toutes les conversations dans l'occupation quotidienne au milieu des choses du monde : ce qu'*on* pense, ce qu'*on* dit, ce qu'*on* fait ou qu'*on* ne fait pas. Heidegger dit que le « on » « se constitue dans l'interprétation publique, laquelle s'exprime dans le bavardage (*das*

Gerede) », lieu privilégié de l'inauthenticité et de l'inappropriation de soi.

Or, « le monde public du l'un-avec-l'autre quotidien “connaît” la mort comme un “cas de décès”. » Tel ou tel est décédé : ah ! tiens... on va bien aussi y passer un jour ! Rarement, sauf peut-être en phase terminale, dira-t-on : *je dois* bientôt y passer, tout en continuant de l'attendre avec frémissement, comme si elle s'en venait de quelque part. « On », en tant que tel, a l'avantage de [97] demeurer non concerné, puisqu'il ne meurt pas. Ainsi la mort du « on meurt » cesse d'être menaçante : « Le “on meurt” propage l'opinion que la mort touche d'abord en quelque sorte le “on” », ce détour permettant à chacun de se sentir un peu plus loin de la menace. Tel Ulysse qui, s'étant donné astucieusement le nom de *Personne*¹¹⁷, pouvait tourner autour du cyclope Polyphème rendu aveugle, comme une menace inaccessible, ainsi la mort impersonnelle et invisible se promène-t-elle, insaisissable sous le couvert du « on » ou de « personne », dans les couloirs de l'existence quotidienne. Si c'est « on » qui meurt, « tout autre et “on” même peut se faire accroire chaque fois que “ce n'est justement pas moi” ; car ce “on” est *personne* [...]. Le mourir, qui est essentiellement le mien de façon irremplaçable, est déformé en événement advenant publiquement et qui arrive au “on”. »

Au lieu de garder la mort présente comme une indépassable *possibilité* de son être, le langage du « on » la traite comme une chose réelle qui va se produire de l'extérieur et sur laquelle on n'a aucun *pouvoir*. En somme, *on* n'est pas mortel, *on* est éternel, même si *on* ne peut oublier complètement qu'il y a tous les jours des « cas » de décès. Il s'en trouve une pleine page dans le journal du jour, avec photos de gens qui paraissent bien encore vivants : « Passons, je ne connais personne là-dedans... » « Que factuellement, dans chaque cas, l'être-là propre meurt toujours déjà, c'est-à-dire est dans un être vers sa fin, il se recèle ce *factum* en ce qu'il donne à la mort une autre frappe, celle d'un cas de décès se produisant quotidiennement chez les autres, et qui, de toute manière, nous confirme plus clairement encore que, certes, “on”-même “vit” encore. »

Heidegger ajoute que les proches du mourant sont même souvent portés à lui faire oublier qu'il est en train de mourir. Ce genre de paroles

¹¹⁷ En grec *oudeis*, dont la sonorité évoque celle du nom d'Ulysse, *Odusseus*.

à la légère, d'une naïveté qui côtoie la stupidité, sont bien connues : « Ne parle donc pas de ça. Pour le moment, tu es là. On a encore besoin de toi. Tu vas nous revenir... » Ces mots creux sont doublement renforcés par les répits trompeurs qu'accorde aux patients la médecine de l'acharnement thérapeutique. Et les mêmes clichés reviennent sous une autre forme une fois la dépouille exposée : « On dirait qu'elle dort ; on dirait qu'elle est [98] encore vivante ; il n'a pas changé, c'est bien lui, il est beau. » Surtout, il n'est pas mort ! Ainsi les proches arrivent-ils à oublier qu'en eux-mêmes la mort est de toute façon déjà à l'œuvre bien avant quelle n'achève son travail souterrain. La crainte de la mort passe facilement en public pour une peur mal contrôlée, une forme d'insécurité ; et il est de bon ton de dire : « Ça viendra quand ça viendra. Moi, je ne pense pas à ça. De toute façon, on ne peut rien y changer. » Sartre va pousser jusqu'à l'absurdité, dans *Huis clos*, le déni de la mort : une morte, damnée, exige qu'on parle simplement d'« absence »¹¹⁸. « Le “on” ne laisse pas se présenter le courage de l'angoisse devant la mort. » Or, on sait que, pour Heidegger, de savoir vivre l'angoisse est la chance de l'authenticité et de l'appropriation ultime et inaliénable de soi. Aussi croit-il pouvoir légitimement conclure de son analyse de la quotidienneté : « Même dans la quotidienneté moyenne, il y va sans cesse pour l'être-là de ce pouvoir-être le plus propre, sans référence et indépassable, encore que seulement dans le mode de se munir d'une indifférence non dérangée contre l'extrême possibilité de son existence. »

¹¹⁸ La scène se passe paradoxalement en enfer, un enfer qui consiste à ne pouvoir aucunement se couper du monde extérieur et des autres (les yeux sont sans paupières, la lumière ne s'éteint jamais, le sommeil rendu impossible), à ne pouvoir non plus se voir de l'extérieur (absence de miroir) : « une vie sans coupure ». Impossible de se fuir ou de fuir autrui. Malgré cela, la mauvaise foi réussit à s'infiltrer et, tout en étant mort, on ne veut rien en savoir. Au journaliste Garcin qui lance : « Excusez-moi, je ne suis pas un mort de bonne compagnie », la petite bourgeoise Estelle réplique : « Oh ! cher monsieur, si seulement vous voulez bien ne pas user de mots si crus. C'est... c'est choquant... S'il faut absolument nommer cet... état de choses, je propose qu'on nous appelle des absents, ce sera plus correct. Vous êtes absent depuis quand ? » (J.-P. Sartre, *Huis clos*, p. 17). Le pouvoir du « on », ici « les autres », se rend jusqu'en enfer.

*Transcription conceptuelle de l'être-vers-la-mort
tel que vécu quotidiennement (§ 52)*

Pour compléter sa démonstration du statut ontologique de l'être-vers-la-mort comme dimension d'être, Heidegger se devait de faire la démarche à rebours en retraduisant les indications fournies par le traitement existentiel quotidien de la mort à l'aide des concepts existentiels élaborés au § 50. La difficulté du thème l'y obligeait.

[99]

On a vu que la quotidienneté moyenne a tendance à occulter la principale caractéristique de la mort, sa *certitude*, et elle y est grandement aidée par l'*incertitude* du moment. Ce jeu de la certitude et de l'incertitude permet de garder dans un flou rassurant cet aspect essentiel de la vie et à la vie qu'est la mortalité. Heidegger appelle ce comportement le « recèlement » qui maintient l'être-là non pas dans l'erreur au sujet de la mort, mais dans un état nébuleux de non-vérité : « La certitude inadéquate retient ce dont elle est certaine dans le recèlement. » Cette certitude porte, du reste, davantage sur *la* mort en général que sur sa propre mort. Il est difficile d'imaginer quelque chose d'autre qui soit aussi propre à l'homme que la mort et dont celui-ci préférerait ne rien savoir. La certitude inadéquate recouvre et remplace ici l'authentique certitude que serait celle d'une appropriation individuelle et personnelle de l'être-vers-la-fin qui nous traverse de part en part. Même la certitude empirique de la mort en tant que phénomène, qui se vérifie sans exception chez tous les humains de tous les temps, ne suffit pas à engendrer la certitude authentique qui serait à l'origine d'une prise en charge résolue par l'individu de la finitude de *son* être-là.

Cette certitude du second degré signale néanmoins sa présence latente et inavouée à travers l'énergie même et les subterfuges que l'être-là déploie sous le couvert du « on » pour la réduire au silence. « La quotidienneté succombée ¹¹⁹ de l'être-là connaît la certitude de la

¹¹⁹ Le *Verfallen* [-sein] ou *être-succombé* désigne la chute de l'être-là au pouvoir des choses et objets du monde. Notre traduction fait consciemment un accroc à la grammaire française, mais nous permet de nous rapprocher davantage de l'allemand déjà peu orthodoxe de Heidegger.

mort et esquivent pourtant l'*être-certain*. Mais cette esquivance témoigne phénoménalement, depuis ce devant quoi elle s'esquive, que la mort doit être conçue comme possibilité la plus propre, sans référence, indépassable et certaine. » Néanmoins, comme il a été dit, l'indétermination de l'échéance contribue à affaiblir l'indéniable certitude. La certitude quotidienne se maintient comme *à l'extérieur* de chaque individu concerné : « On dit : la mort vient certainement, mais pas encore pour le moment. Par ce "mais", le "on" dénie à la mort la certitude. » Cette incertitude dans la certitude permet à l'être-là de se replonger tête baissée au milieu de ses occupations quotidiennes, de s'affairer sans relâche à l'urgence du moment qui [100] sert déjà d'alibi à tant de fuites du devoir, et de ne s'accorder de « vacances » - dont on a absolument besoin, dit-on – que pour mieux oublier encore, si possible, sa pré-occupation fondamentale, le souci de son être. Les calculs statistiques des assureurs sur l'espérance de vie, c'est-à-dire sur les chances de ne pas mourir à telle ou telle échéance, arrivent à point nommé pour renforcer le bienfait de l'indétermination : « Il me reste en tout cas encore une bonne vingtaine d'années à vivre ! » Un genre d'exacitude sur fond d'imprécision qui permet de ne pas trop se préoccuper *pour le moment*.

Mais ce que justement Heidegger a voulu démontrer, c'est que l'être-vers-la-fin ne peut se réduire à l'être-à-la-fin. À vrai dire, et fort paradoxalement, la mort comme terme de la vie marque le moment où l'être-là cesse de mourir. Être-là ne meurt qu'aussi longtemps qu'il vit ! Tout cela se comprend assez bien si on a retenu la structure fondamentale de l'être-là comme être-dans-le-monde, voire comme être *jeté* dans le monde. À moins d'aller quérir quelque part un au-delà du monde, c'est dans les limites de la mondanité du monde que l'être-là vit et meurt, autrement dit *existe*. « Que même l'être-là quotidien *soit* toujours déjà *vers* sa fin, c'est-à-dire soit sans cesse, encore que "fugitivement", en dialogue avec sa mort, montre que cette fin qui clôt et détermine l'être-entier n'est pas quelque chose à quoi l'être-là n'arrive qu'en dernier lieu à son décès [...]. En tant qu'être-dans-le-monde jeté, l'être-là est toujours déjà livré à sa mort. Étant vers sa mort, il meurt en fait, et cela constamment aussi longtemps qu'il n'en est pas arrivé à son trépas [...] [mais] factuellement l'être-là se maintient d'abord et la plupart du temps dans un être-vers-la-mort inapproprié » (§ 53).

Maintenant que l'esquive quotidienne devant la mortalité qui caractérise le mode d'être de l'inappropriation de cette possibilité de ne plus être a été suffisamment exposée, il n'en demeure pas moins difficile de comprendre comment l'être-là pourrait existentiellement se placer dans le mode d'être opposé de l'*appropriation* de sa possibilité extrême, ce qui signifierait l'entière prise en charge de soi comme existant. Heidegger va dépenser une énergie intellectuelle considérable à établir une telle démonstration, ce qui équivaut, dans les termes de notre recherche, à fonder une éthique de la finitude.

[101]

Comment s'approprier son être-vers-la-mort ? (§ 53)

« Comment saurait-on caractériser “objectivement” la possibilité ontologique d'un être vers la mort approprié si l'être-là ne se comporte finalement jamais de façon appropriée à l'égard de sa fin, ou que cet être approprié, d'après son sens, doit demeurer caché aux autres ? » Heidegger table sur le fait qu'il croit avoir bien déterminé le concept existentiel de la mort, et que c'est cela même à l'égard de quoi un être vers la mort approprié doit pouvoir se comporter. Il s'appuie également sur une autre structure de l'être-là comme *découverte* ou, si on préfère, comme ouverture à soi dans son être. Si son être lui est découvert et que dans sa structure même il *est vers sa fin*, alors le comportement d'appropriation de l'être-vers-la-fin devrait s'avérer possible.

L'être-vers-la-mort a été, en effet, caractérisé comme possibilité ontologique. Habituellement, c'est-à-dire dans la sphère de l'occupation quotidienne dans le monde, réaliser une possibilité, c'est annihiler cette possibilité en tant que telle en en faisant une réalité. Or, cela est impensable dans le cas de la mort qui, s'il y a comportement authentique à son égard, doit être maintenue *en tant que possibilité* permanente. On a donc affaire à un genre de possible très particulier, un possible qu'on ne doit ni ne peut chercher à réaliser. Comprenons bien que se suicider, c'est tuer le possible en tant que tel, ce n'est donc pas réaliser sa mort, mais rendre cette réalisation im-possible : « La mort comme possible [...] est une possibilité d'être de l'être-là. Mais

alors, le soin d'effectuer ce possible devrait vouloir dire susciter le trépas. Or, l'être-là se retirerait justement par là le sol pour un être vers la mort *existant*. » Cette rare allusion de Heidegger au suicide ne concerne aucunement, par exemple, les martyrs volontaires dans l'Église de la première période, ni les kamikazes d'aujourd'hui qui n'étaient pas connus en 1927, le phénomène n'étant apparu qu'à la seconde guerre mondiale au Japon. Cela vaut, au demeurant, de tous les cas où le but n'est pas d'en finir avec sa vie. Rien, du reste, dans l'analytique heideggerienne de l'existence ne s'oppose à ce qu'un individu transforme sa mort en acte suprême de la vie en raison de croyances religieuses ou politiques inégalement convaincantes. Il convient seulement de saisir que, pour Heidegger, c'est l'existence elle-même qui est penchée vers sa fin, et que celle-ci ne provient pas d'une menace extérieure ni d'un désespoir individuel. Pouvoir être [102] implique de soi et directement pouvoir ne pas être. Aussi, en conformité avec l'être de l'être-là comme pouvoir-être, « la possibilité doit être comprise comme possibilité, développée comme possibilité et soutenue comme possibilité dans le comportement à son égard », non pas, donc, comme une « chose » qui se réaliserait *plus tard* ou que je puisse « devancer ».

L'attitude authentique à l'égard d'un possible en tant que possible et non en tant qu'à réaliser, Heidegger l'appelle *attente*. L'être-là qui comprend sa finitude *vit* constamment dans l'attente de sa fin. Être dans l'attente, c'est tendre vers... et faire sienne cette tension. L'attente est un comportement opposé à celui d'un report à une date ultérieure, ou à une intervention brutale qui permettrait de relâcher artificiellement la tension. Être vers la mort, c'est être vers la possibilité toujours actuelle de la mort, possibilité comprise « comme étant celle de l'impossibilité de l'existence absolument ». La mort est la possibilité que plus rien ne soit possible, et c'est à ce titre, renforcé par l'indétermination de l'échéance, qu'elle suscite, comme nous le verrons ci-après, ce qu'on peut appeler l'angoisse existentielle. Pourtant, seul le comprendre de la mort comme ultime possibilité de soi peut permettre de s'approprier son existence entière. L'existence « appropriée » se détermine ainsi comme « l'aller au-devant dans la mort ».

Heidegger se donne maintenant pour tâche la détermination phénoménale des « caractères du découvrément allant au-devant qui doivent lui appartenir pour qu'il puisse devenir le pur comprendre de la

possibilité la plus propre », comprendre non pas en tant que découvrir un sens, mais en tant que permettant de se saisir comme cet être possible dans lequel il y va de son être absolument. Que l'être-là soit essentiellement pouvoir-être, et non seulement être, entraîne ainsi la conséquence qu'il y va en permanence de son être, d'être ou de n'être pas (soi-même). Bref, être authentiquement, c'est assumer seul ce pouvoir-être et possible n'être pas, personne n'étant en mesure d'aider quiconque dans la prise en charge de son ultime possibilité-impossibilité. « Tout être auprès de l'objet d'occupation et tout être avec les autres défont quand il y va du pouvoir-être le plus propre. »

Nous connaissons sans doute de ces personnes en phase terminale qui ne disent pas un mot ni de leur souffrance ni de la mort qui les attend, et qui témoignent ainsi de la grande solitude. Et la [103] main qui tiendra la mienne au dernier moment devra bien la lâcher et me laisser partir seul. Heidegger répète à souhait que la mort est *sans référence*, mais elle est du même coup la condition positive et permanente d'une ultime autodétermination dégagée de tous les impératifs et des illusions du « on » ; « Être-là ne peut être proprement lui-même que s'il s'en rend capable à partir de lui-même. » Dans la mort, on n'a pas vraiment le choix de n'être pas soi-même, encore qu'on puisse toujours, jusqu'à la dernière heure, éluder le choix de l'être : mourir en refusant la mort qu'on est en train de vivre à *son corps défendant* ! Perspective étouffante s'il en est. Par contre, l'isolement dans lequel se trouve l'être-là qui s'approprie son ultime possibilité ne fait pas qu'il soit déconnecté du mode d'être de l'occupation ou de l'être avec les autres. On connaît de ces mères qui indiquent à leur fille la manière dont elles *voudront* être vêtues. « L'être-là n'est proprement lui-même que dans la mesure où il se projette *en tant* qu'être occupé auprès... et qu'être avec... » Car c'est bien en tant qu'être-dans-le-monde qu'il existe comme possibilité d'être et de n'être pas (soi-même), et en tant que tel qu'il meurt. Hors du monde, on ne meurt plus, ou plutôt la mort n'y a pas de sens. Il en résulte qu'en dehors de la prise en charge de soi comme être-dans-le-monde *fini*, l'être-là ne peut plus se dépasser ou se surpasser. Dure finitude : la mort est l'indépassable possibilité. Vouloir la vaincre constituait pour les Grecs le péché de *hubris*, que leurs dieux ne leur pardonnaient pas : « Malheureux sont

tous ceux qui dépassent la mesure ¹²⁰. » Nous ne sommes pas des dieux. Bon gré, mal gré, l'être humain aura à se dissocier de lui-même. La liberté authentique se situe dans le « bon gré », dans le vouloir être ce qu'on est et n'est pas, et en ce qu'elle « permet tout d'abord de comprendre proprement et de choisir les possibilités factuelles accumulées *devant* l'indépassable » et non *au-delà* de celui-ci. Elle devient liberté de choix dans la quotidienneté même.

« L'aller au-devant découvre à l'existence, en tant que sa plus extrême possibilité, la cessation de soi et fait éclater tout cramponnement dans l'existence chaque fois atteinte. » L'être-à-la-mort libère à l'égard de la vie elle-même, et cela en réduisant l'éventail et la portée de nos choix à des possibilités *finies*. Les choix intermédiaires, même non modifiés quant à leur contenu, ne pourront donc plus [104] jamais être ce qu'ils étaient. On ne choisit plus dans la linéarité d'un temps fait de points de suspension (advienne que pourra !), mais dans les limites d'un horizon encerclé. D'où également « la possibilité d'une anticipation existentielle de l'être-là *entier*, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme pouvoir-être intégral ». L'appropriation du pouvoir-être dans son entièreté présuppose par conséquent le comportement existentiel qui consiste à *prendre les devants*, ce comportement étant lui-même rendu possible grâce à la structure existentielle de l'être-là comme être-au-devant-de-soi, ou être-à-venir. En étant *déjà* au-devant de soi, être-là *a tout son temps*. Il ne peut lui arriver de *manquer de temps*.

Ainsi tous les éléments structurels constitutifs de l'être-là se bouclent en boucles à la manière heideggerienne et montent, ou se creusent, en spirale depuis les débuts de l'analytique existentielle jusqu'à l'extrême possibilité d'un choix entièrement autonome de soi-même en totalité. Cette démonstration, ou plutôt « monstration », ne repose que sur sa cohérence interne, dont l'évidence ou la non-évidence relève elle-même d'un choix. Mais cela vaut de toute « vérité ». Quoi qu'il en soit, à la suite de ces réflexions d'une étonnante originalité et d'une profondeur inégalée va se dégager bientôt une vision éthique nouvelle tout aussi déroutante. Cette éthique sera fondée dans l'*angoisse*. En effet, « dans l'aller au-devant vers la mort certaine et indéterminée, l'être-là s'ouvre sur une *menace* permanente qui sourd de

¹²⁰ Aristote, *Métaphysique*, 983a 2.

son “là” même », c’est-à-dire de son être-dans-le-monde. Étant dans le monde, l’existence ne lui est pas garantie. L’état d’âme qui résulte de la perception interne plus ou moins consciente et inattendue que « je suis là », jeté dans le monde, sans justification, sans raison d’y être, sans raison d’être, sans assurance et sans finalité autre que celle que je suis appelé à me donner – la *fin* n’étant aucunement ici une *finalité* –, c’est l’angoisse. « La disposition d’être qui est capable de maintenir ouverte la menace constante et absolue pesant sur soi et s’élevant à partir de l’être le plus propre et isolé de l’être-là, est l’angoisse. En elle l’être-là se trouve devant la possible impossibilité de l’existence. » La prise en compte de cette inéluctable impossibilité, toujours déjà là, serait le premier pas vers l’appropriation existentielle de son être, la mise en marche de l’aller au-devant qui ne regarde plus avec nostalgie derrière soi. Mais, même étant admise la structure ontologique de l’être-vers-la-fin, l’aller au-devant est-il réellement ^[105] possible *ontiquement*, entendons pour chaque individu ? Et comment ? L’être-là témoigne-t-il d’une possible appropriation de son existence, la requiert-il, fût-ce à son insu ? Par quelle voie saura-t-on déceler phénoménologiquement une telle attestation ?

*À la recherche d’une attestation existentielle
d’un pouvoir-être-soi approprié (§ 54)*

« Ce qui est recherché, c’est un pouvoir-être de l’être-là qui soit attesté par celui-ci même dans sa possibilité existentielle. » Pour en arriver à prendre en charge sa mortalité, l’être-là doit tout d’abord s’approprier soi-même. Or, nous avons vu que dans la quotidienneté moyenne, le soi-même est le « on »-même, c’est-à-dire qu’il s’est perdu dans le « on » qui, d’abord et la plupart du temps, définit par ses impératifs les critères pour le choix des possibilités, quand il ne détermine pas tout simplement ces possibilités elles-mêmes. « Le “on” a toujours déjà enlevé à l’être-là la mainmise sur ces possibilités. Le “on” dissimule même la décharge qu’il opère tacitement du choix exprès de ces possibilités d’être. » Ce conditionnement de la liberté de choix « ne peut être renversé d’autre manière que si l’être-là se reprend proprement pour lui-même hors de la perte dans le “on” ». Le

« on » non seulement choisit pour nous, mais nous a toujours déjà choisis, il s'est dès l'abord emparé de nous.

L'être-là qui veut se dégager de l'emprise et se recouvrir lui-même devra donc reprendre à son compte ce choix et en décider. Dans les catégories de Kierkegaard, cela voudrait dire élever le choix immédiat au niveau d'un choix éthique. Bien que Heidegger semble réticent à employer le mot éthique, c'est bien la même démarche qui est proposée ici, et cela sans doute sous l'influence inavouée du théologien danois. Encore une fois *une dette impensée* ! Ce qu'il y a, toutefois, de particulier à Heidegger, c'est que le pouvoir de se récupérer soi-même de la perte dans le « on », qui représente une sorte de stade esthétique conditionné, est mis directement en relation avec le pouvoir de se rendre responsable de sa propre mort. On a vu que dans les mirages par lesquels le « on » voile l'avenir humain, personne ne meurt. Il n'y aura donc pas d'engagement éthique sans un dégagement du « on » et un engagement à l'égard de sa fin. C'est cela même que signifie l'incontournable *désespoir* chez Kierkegaard. Éluder sa finitude, c'est carrément [106] s'esquiver de soi-même. Or, cela ne peut se faire dans une parfaite et permanente quiétude. C'est ici, en effet, qu'intervient ce qu'on est convenu d'appeler, sans vraiment comprendre de quoi il s'agit, la *voix de la conscience*, témoin inéluctable, selon Heidegger, du destin de notre être, « phénomène originaire de l'être-là ».

La conscience ne se comprend qu'à partir de la constitution ontologique de l'être-là et permet à rebours de dégager la figure de cette constitution. « La conscience donne "quelque chose" à comprendre. Elle *dé-couvre*. De cette caractéristique formelle ressort l'indication de ramener le phénomène dans le *dé-couvrement* de l'être-là. » Le *dé-couvrement* est compris comme étant l'ouverture de l'être-là sur son propre être. Et un des éléments constitutifs du *dé-couvrement* est le *discours*. L'être-là a la possibilité ontologique de se dire à lui-même son être en s'ouvrant à lui envers et contre l'obstruction du « on », à s'écouter enfin. Il *est* donc sa propre conscience, appel et appelé tout à la fois. En effet, « l'analyse la plus poussée de la conscience la dévoile comme appel », lequel est un mode du discours. « L'appel de la conscience a le caractère de l'invitation de l'être-là à son pouvoir-être le plus propre, et cela sur le mode de la convocation à la plus propre culpabilité. » Heidegger fait intervenir ici une autre facette de la

conscience, la *culpabilité* ou la *dette*. La nature de cette culpabilité sera analysée plus loin. Comprenons, pour le moment, que c'est notre propre manque d'être qui constitue l'invitation, la dette jamais acquittée à l'égard de nous-mêmes. Comment cette interprétation existentielle de la conscience trouve-t-elle une confirmation dans l'explication vulgaire de la conscience, c'est ce qu'il faut maintenant vérifier.

*L'appel de la conscience
comme mode du discours* ¹²¹ (§ 55)

Le choix éthique qui, chez Kierkegaard, était défini comme le choix du bien et du mal, c'est-à-dire le choix qu'*il y ait* tout simplement un ordre éthique, ou encore le choix d'une dimension éthique de l'être [107] humain absolument, prend chez Heidegger la forme d'un *vouloir-avoir-[une]-conscience*. Car, une des formes de la fuite de soi consiste à ne pas vouloir en avoir une. Cette conscience heideggerienne concerne non pas le bien et le mal comme tels – et c'est en cela qu'il ne s'agit pas d'une conscience éthique proprement dite –, mais le manque dans l'accomplissement de l'être, la faille ontologique comme composante incontournable de l'être-là. C'est du reste cette faille qui est la véritable faute originelle, la dette ou culpabilité congénitale qui génère l'angoisse avec l'appel de la conscience, et à laquelle l'être-là ne peut répondre authentiquement que par la *décision résolue* ou *résolution* : « Dans ce phénomène [le vouloir-avoir-(une)-conscience] réside le choisir *existentiel* recherché du choix d'un être-soi que nous nommons, en conformité avec sa structure *existentielle*, la *résolution*. » On comprend que l'être-vers-la-mort sous-tend cette faille ou manque d'être qu'être-là ne peut jamais combler, et qu'aucune thérapie conventionnelle ne résoudra, mais qui peut être mise à profit dans la prise en charge résolue de son existence finie allant au-devant de la toujours possible impossibilité. Les paragraphes § 55-62 de *Être et*

¹²¹ Le « discours » est défini par Heidegger comme « l'articulation de la compréhensibilité du là [qui est] un existentiel originaire de l'ouverture » (*Sein und Zeit*, § 34). L'être-là, qui est à lui-même *ouvert* se comprend donc *comme* être-là et articule cette compréhension qui lui est propre. On verra plus loin que l'appel de la conscience est un mode du discours.

temps nous conduisent pas à pas sur cette unique voie qui ouvre le chemin d'une existence appropriée.

Tout se tient ici. L'être-là est à lui-même dé-couvert, cette ouverture à soi est le fondement du discours qui lui révèle par l'appel de la conscience le manque à gagner, la dette non acquittée qui est à l'origine de sa souffrance ontologique, de son mal d'être. Or, l'appel de la conscience suppose une écoute nouvelle, une écoute silencieuse, qui soit capable de rompre avec « l'écoute qui ne s'entend pas elle-même à l'endroit du "on" ». « Si celle-ci est abasourdie par le "bruit" de l'ambiguïté multiforme du bavardage chaque jour "nouveau", l'appel, lui, doit appeler sans bruit, sans ambivalence, sans point d'appui pour la curiosité. *Ce qui donne à comprendre en appelant de telle façon, c'est la conscience.* » La voix de la conscience *donne à entendre* sans paroles. Elle est, au contraire, enterrée par le bavardage ininterrompu véhiculé et amplifié par les médias, et répété à souhait dans les conversations de café, les « confidences » des salons de coiffure, les pauses obligatoires du travail journalier. Le « on » a horreur du vide. On allume la radio à cœur de jour, quitte à n'y prêter aucune attention, pour être sûr de ne rien entendre, et surtout pour ne pas entendre l'insupportable silence, tandis que « la conscience parle uniquement et constamment dans [108] le mode du silence ». Le silence est mal aimé dans la vie de tous les jours, et il faut presque un génocide pour qu'un décret gouvernemental obtienne quelques minutes de silence. Au regard du « on »-même, en tant qu'opposé au soi-même, le silence, c'est la mort, et il va de soi que de celle-ci, *on* ne veut rien savoir.

*Qu'est-ce alors qui est dit
dans l'appel de la conscience ? (§ 56)*

Si l'appel est silencieux, s'il est bien pourtant une modalité du discours et que tout discours porte sur quelque chose, l'appel doit bien lui aussi *parler de* quelque chose que Heidegger nomme le « parlé ». Tout ce qui a été développé dans les sections précédentes nous invite à croire que le « parlé » doit se référer à l'être-là lui-même. On peut aussi aisément supposer que ce « parlé » de quelque manière *rappelle* l'être-là à lui-même depuis la perte dans le « on », et qu'il interpelle par là le « on »-même. « L'appel rejoint l'être-là dans ce toujours-déjà-se-comprendre quotidien moyen occupé. Le « on »-même de l'être-avec d'autres occupé est atteint par l'appel. » Il devra donc y avoir interruption de la compréhension journalière que l'être-là a de lui-même dans son avoir-affaire au monde. Tout simplement, le « on »-même est rejoint en ce sens qu'il est sommé de se retirer pour libérer l'être-là en son *soi-même*, celui-ci n'ayant incidemment rien à voir avec le « soi » omniprésent dans le vocabulaire psychologique actuel, que Heidegger exclut explicitement. On se situe d'emblée à un niveau éthique fondamental et non à un niveau psychologique, qui ferait nécessairement partie du discours de la quotidienneté.

« Vers le soi, c'est le "on"-même qui est convié. Non pas, toutefois, le soi qui peut devenir pour lui-même "objet" d'évaluation, non pas le soi du décorticage énervé, curieux et inconsistant de sa "vie intérieure", ni le soi d'une observation "analytique" d'états d'âme et de leurs arrière-plans. L'interpellation du soi dans le "on"-même ne le presse pas sur lui-même vers un intérieur pour qu'il se ferme au monde extérieur. » Ne cherchons pas ici, en effet, de centre intérieur ou d'*ego* menacé. Être-là est tout simplement convié à se prendre en charge comme *être-dans-le-monde*, ce qui montre bien jusqu'à quel point Heidegger modifie les notions mêmes de sujet et de subjectivité. Il n'y a pas de « sujet » ni d'*ego* autrement que comme « soi-dans-le-monde », rien qui pourrait évoquer une [109] intériorité complaisante ou malade. Le soi n'est rien d'autre que l'individu humain en tant qu'il a à être pour lui-même son être contre l'envahissement indu du « on », de tout le monde.

Mais nous n'avons toujours pas déterminé *ce que dit* l'appel comme mode du discours, le « parlé » de ce discours. Pour y répondre, nous serons forcément renvoyés à ce qui a été expliqué plus haut. S'exerce ici à plein le leitmotiv de Marshall McLuhan selon lequel le medium est le message ¹²². *Du seul fait* de s'adresser à l'être-là dans le secret de soi, l'appel sans paroles l'éveille de son égarement et le ramène à lui-même, « à son pouvoir-être-soi » : « Qu'est-ce que la conscience clame à celui qui est interpellé ? À strictement parler – rien. L'appel n'énonce rien, ne donne aucune information [...] n'a rien à raconter [...] Au soi interpellé, “rien” n'est clamé, mais il est *convoqué* à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être-soi le plus propre... » Il peut sembler y avoir ici une contradiction. D'une part, Heidegger parle pour ainsi dire d'un message sans texte et, d'autre part, il définit lui-même le sens de la convocation. Paradoxal sans doute, mais non pas contradictoire. La signification de l'appel n'est rien d'autre que la convocation même. Être-là, endormi dans le brouhaha quotidien, est réveillé à lui-même, convié à se rencontrer et à se questionner. Rien ne lui est dicté si ce n'est de se mettre à l'écoute, sans que cela même ne soit dit. Mais d'où peut bien venir la convocation ?

Qui donc appelle ? (§ 57)

La conscience est l'appel du *souci* (pré-occupation), lequel constitue avec la *temporalité* la structure fondamentale de toute existence ¹²³. [110] L'existence, projetée vers un à-venir clos et ayant à faire ses choix à l'intérieur de cette clôture, ayant *à-être* son être fini en tant que sien

¹²² Voir M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy : The Making of the Typographic Man*.

¹²³ En raison de son développement temporel ou temporalité – *à-être, avoir-été* et vue sur le *moment de la situation (Augenblick)* –, l'existence est *pré-occupation* ou *souci* en son fondement même. Elle se trouve, pour ainsi dire, en porte-à-faux entre deux néants. L'existence-dans-le-monde est ainsi pré-occupation (souci) avant toute occupation parce qu'elle est radicalement *contingente*, du fait qu'elle ne s'est pas posée elle-même dans l'être, qu'elle ne s'est pas *fondée*, pour nous référer à Sartre, et qu'il n'y a pas de raison expliquant quelle soit là plutôt qu'une autre, voire qu'elle soit là tout simplement ; aussi parce qu'elle est marquée d'une *finitude essentielle* dont nous avons parlé, son *être-vers-la-fin*.

et en tant que fini, est portée à contourner et cette limite et ses contraintes. Mais, sporadiquement, sans avertissement, à l'improviste, perce l'angoisse qu'on peut à son tour refouler, submerger, en s'étourdissant, rendant ainsi sourde l'écoute que veut susciter l'appel. Souvent celui-ci persiste quand même sous forme d'un malaise qu'on n'arrive pas à s'expliquer. Ça peut s'appeler spleen, cafard, mélancolie, doute, insécurité, ennui, tristesse... sans cause clairement décelable. Inutile, toutefois, de vouloir nommer ce qui appelle du fond de la conscience, peut-être de l'in-conscient, puisque c'est une sollicitation non seulement sans contenu, mais sans sujet, ou plutôt, en elle message et messenger s'identifient avec l'envoi même du message. « L'indétermination et "indéterminabilité" singulière de celui qui appelle n'est pas rien, mais une distinction positive. Elle déclare que celui qui appelle survient uniquement dans la convocation à..., qu'il ne veut être entendu qu'*en tant que tel*. »

Être-là est sollicité, convoqué, pro-voqué sans plus. « Ce » qui appelle se confond avec l'appel même, qui provient de la faille non comblée de notre être, le cri du souci. En d'autres mots, « dans la conscience, l'être-là s'appelle lui-même », sans pour autant être sujet de l'appel : « Ça appelle contre toute attente, voire contre sa volonté. » Bien entendu, on ne peut non plus expliquer la voix « comme une puissance étrangère faisant irruption dans l'être-là ». Car, dans une telle hypothèse, l'appel étranger ne concernerait plus vraiment l'être-là et celui-ci pourrait l'écarter à juste titre comme un empiètement injustifié, une accusation sans cause, telle qu'on en trouve dans l'occupation quotidienne avec les autres. L'idée d'une faute ancestrale dont on aurait hérité, et d'un Dieu accusateur, n'est pas loin d'être contradictoire, et une éthique fondée sur la menace d'une poursuite accompagnée d'une sentence pendante retiendrait l'existence dans les catégories trompeuses du « on » quotidien. C'est là que se trouve la réponse à une question que Heidegger soulève au nom de « l'interprétation ontique vulgaire de la conscience » : « Comment la conscience peut-elle fonctionner comme *ce qui convoque* au pouvoir- être le plus propre alors que, d'abord et la plupart du temps, elle ne fait que *blâmer* et *mettre en garde* ? » Mais la conscience authentique n'accuse pas, elle interpelle, convie et convoque.

[111]

Force nous est, pour y voir clair, d'en revenir à la constitution existentielle de l'être-là comme être-jeté-dans-le-monde et succombant constamment au pouvoir du monde. « La constitution existentielle de cet étant peut offrir le seul fil conducteur pour l'interprétation du mode d'être du "ça" qui appelle [...]. Être-là [...] n'est pas un projet de soi planant en l'air mais, déterminé par l'être-succombé [...], il a toujours déjà été, et le demeure constamment, livré à l'existence [...]. En tant que jeté dans l'existence, il existe comme étant qui a à être comme il est et peut être. » Avoir à être, telle est la tâche à laquelle il faut répondre. Cette incontournable exigence d'exister, qui ne manquera pas d'inquiéter Levinas, est pour Heidegger la conscience même. Exister est une tâche et un devoir à accomplir soi-même. Je ne *suis* pas, je *dois* être. L'idée principale de tout ce chapitre de *Être et temps* (§ 54-62), c'est donc que la structure de notre être comme souci angoissé devra, pour se « sauver », se transformer existentiellement en un engagement ou une résolution de nature éthique : autorédemption sans rédempteur autre que soi-même. Et si effectivement il n'y avait jamais eu d'autre rédemption de l'homme que l'homme lui-même ! Tout autre sauveur ne peut que nous encourager à nous sauver nous-mêmes. « Là où est le danger, là croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin).

Être-là *éprouve* donc son être-jeté dans le monde. Le dogme chrétien d'une création directe de l'âme humaine reflète sans doute ce sentiment d'être jeté. Que diable suis-je venu faire dans cette galère ? Ce statut ontologique particulier prend en effet la forme permanente d'une *disposition d'être* qui s'exprime existentiellement comme sentiment d'étrangeté qu'être-là a tendance à « fuir comme la peste ». C'est pourtant là que se loge l'appel de la conscience. La description suivante – un des rares passages où transpire l'émotion de Heidegger – nous plonge, mieux que tout commentaire, en plein cœur de la condition d'être humain d'où pourrait germer quelque chose comme une ontologie éthique. La disposition d'être « amène l'être-là plus ou moins explicitement face à son "qu'il est et, en tant que l'étant qu'il est, a à être comme pouvant être". Mais, la plupart du temps, l'état d'âme *obture* l'être-jeté. L'être-là fuit devant celui-ci dans l'allègement de la prétendue liberté du "on"-même. Cette fuite a été caractérisée comme fuite devant l'étrangeté qui détermine au fond l'être-dans-le-monde isolé. L'étrangeté se dévoile proprement dans la disposition d'être

fondamentale de l'angoisse et, [112] en tant que découverte le plus élémentaire de l'être-là jeté, place son être-dans-le-monde face au néant du monde devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse à propos de son pouvoir-être le plus propre. *Et si l'être-là, se trouvant au fond de son étrangeté, était celui qui appelle dans l'appel de la conscience ?* Celui qui appelle ne peut être "mondainement" caractérisé par *rien*. Il est l'être-là dans son étrangeté, l'être-dans-le-monde originaire jeté, en tant qu'il n'est pas à domicile, le "que" nu dans le néant du monde¹²⁴. » Et puis, l'incidence éthique proprement dite : « Le "ça m'appelle" est un discours distinctif de l'être-là. C'est l'appel en lequel résonne l'angoisse qui rend tout d'abord possible à l'être-là le projet de soi-même vers son pouvoir-être le plus propre. C'est l'appel de la conscience, compris existentiellement, qui fait en premier savoir ce qui auparavant avait été simplement affirmé : l'étrangeté poursuit l'être-là et menace sa perdition oubliée d'elle-même. »

Il ne reste plus qu'un élément de la conscience qui n'a été qu'effleuré jusqu'à présent et qu'il nous faut maintenant examiner, l'élément de la *culpabilité*, de la dette, qui fait partie intégrante de la conception vulgaire de la conscience et autour duquel se sont multipliées les théories explicatives d'ordre soit religieux, soit psychanalytique.

Le phénomène de la culpabilité (§ 58)

Ce qui est « donné à comprendre » dans l'appel nous introduit justement au sens ontologique du phénomène de la culpabilité qu'aucune interprétation psychanalytique n'arrive à résoudre. Nous avons retenu que l'appel est un *rappel* et que, paradoxalement, c'est un *rappel au-devant* qui « dirige l'être-là *en avant sur* son pouvoir-être », et non un *rappel en arrière* ; c'est un *rappel à la toujours possible réappropriation de soi*. La culpabilité est comprise, dans le présent contexte, comme la condition ontologique de possibilité et de nécessité de cette réappropriation. Elle n'est pas le sentiment vague, parfois morbide, qu'on n'est pas quitte à l'endroit d'une quelconque puissance qui surveillerait et jugerait nos actes. Elle tient plutôt de l'être-coupable

¹²⁴ Le « que » chez Heidegger renvoie au « je suis ».

qui, en tant que tel, ne relève pas du sujet conscient, tout en impliquant un manque qui le tenaille à son insu, [113] manque lié à un à-être laissé à lui-même, à un pouvoir-être abandonné. Or, on ne peut accomplir son être-homme qu'en saisissant ce pouvoir-être pour le mener jusqu'à son extrême possibilité. C'est en cela que l'humain déborde largement la simple animalité. Bien qu'elle lutte pour sa survie et celle de l'espèce, la bête n'a pas de prise sur son être lui-même. Aucune culpabilité ne peut donc lui être imputée. Elle *est sans avoir à-être*. Elle n'a pas à s'entreprendre.

Mais comment relier l'être-coupable, comme dimension fondamentale de l'être-là, à la représentation courante de la culpabilité ? Les divers sens de « coupable » en usage dans la sphère de l'occupation sont les suivants : avoir des dettes, être redevable, être responsable, avoir violé un droit d'autrui, être la cause d'un tort chez quelqu'un, avoir manqué à un devoir, failli à une exigence morale, etc. Peut-on maintenant partir de cet éventail de significations pour, dans une démarche à rebours, en dégager le fondement ontologique commun ? Comment comprendre la notion universelle de « coupable » depuis le mode d'être propre à l'être-là ?

« Dans ce but, l'idée de "coupable" doit être *formalisée* au point que tombent les phénomènes vulgaires de culpabilité qui se rapportent à l'être-avec occupé avec d'autres. L'idée de culpabilité doit non seulement être élevée au-dessus du domaine de l'occupation compensatoire, mais détachée du rapport à un devoir ou à une loi à l'encontre desquels, en y manquant, quelqu'un se charge de culpabilité. » Heidegger se démarque nettement ainsi de toutes les tentatives pour interpréter le phénomène et la notion de culpabilité en un sens moral ou psychologique. Ces interprétations relèvent selon lui des sciences ontiques dont font partie la psychanalyse et l'éthique. Pour atteindre son but, le philosophe a recours à un concept hégélien, celui d'une *négativité* essentielle, plus fondamentale que les profondeurs de la psychologie, plus radicale et plus exigeante que tous les impératifs moraux.

En vue de rejoindre l'ensemble des acceptions courantes du concept de culpabilité, Heidegger s'appuie sur le fait que toutes elles ont le caractère du « ne pas... » : « Nous déterminons donc l'idée existentielle formelle de coupable comme : être la cause d'un être déterminé par un "ne pas", c'est-à-dire *être la cause d'une négativité*. » Or, pour

comprendre que l'être-là puisse être en son être à l'origine d'une négativité, il faut pouvoir se référer à quelque chose comme une négativité constitutive de l'être-là lui-même, soit un [114] être coupable originaire. Le « péché originel » prend la mesure d'une béance primordiale dans l'être, béance qui ne deviendra rémissible que si l'être-là s'en empare lui-même au lieu de la subir ou de la faire subir aux autres. La conséquence en est que la conscience ne convie pas seulement à une prise en charge unidirectionnelle de l'existence pour la porter résolument en avant vers son extrême limite, mais à ramasser dans ce mouvement même l'avoir-été dans toute son irréversible factualité et à l'assumer en tant que faisant partie, à titre de limite et de condition positive, du projet global d'une ressaisie de l'existence en totalité. C'est le seul « palliatif » concevable d'une existence reconnue comme contingente.

Heidegger vise, en effet, à montrer que l'*être-coupable* est un mode d'être constitutif de l'être-là fondé dans sa radicale contingence qui, à son tour, est le fondement du souci. L'être humain est ontologiquement *endetté*, et cela à son propre endroit, et donc inquiet. D'où le moment de la négativité. Prendre sur soi cette contingence (son *être-jeté*), cette incomplétude (son être-coupable) et cette finitude (son être-vers-la-mort), c'est acquérir la liberté suprême, du moins celle qui est à la mesure de l'homme. La conquête de la liberté devient ainsi le premier devoir à l'égard de soi-même. Il nous paraît utile de citer ici un passage plus long où Heidegger nous livre *in a nutshell* la structure et le fondement de cette originaire contingence de l'être humain, passage qui exprime à merveille ce qui constitue les prémisses de la philosophie de l'existence aussi bien heideggerienne que sartrienne : « L'être de l'être-là est le souci. Il comprend en soi la factualité (être-jeté [dans le monde]), l'existence (projet [de ses possibilités d'être]) et l'être-succombé [à l'occupation quotidienne]. Étant, l'être-là est jeté, et *non* amené par lui-même dans son "là". Étant, il est déterminé par un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et pourtant, ne s'est *pas* donné en propre en tant que soi-même. Existant, il ne revient jamais en arrière de son être-jeté, de sorte qu'il puisse de prime abord proprement libérer dans chaque cas ce "qu'il est et a à être" à partir de *son* être-soi et le conduire dans le "là". L'être-jeté ne se trouve cependant pas derrière lui comme un événement arrivé à son sujet, qui serait effectivement survenu et aurait ensuite échappé à l'être-là, mais l'être-là – aussi

longtemps qu'il est – *est* constamment, en tant que souci, son "que" [...]. Il *est* en *existant* le fondement de son pouvoir-être. Bien qu'il n'ait pas *lui-même* posé le [115] fondement, il repose en sa pesanteur que l'état d'âme lui révèle comme poids [entendre possibilité de soi]. Et comment *est-il* ce fondement jeté ? Uniquement de telle sorte qu'il se projette vers des possibilités en lesquelles il est jeté. Le soi qui, en tant que tel, a à poser le fondement de soi, ne peut *jamais* en devenir maître, et a pourtant à prendre en charge en existant l'être-fondement [...]. [Être-là] n'est jamais existant *avant* son fondement, mais chaque fois seulement *depuis* ce fondement et *en tant que celui-ci*. Être fondement veut dire, dès lors, ne *jamais* maîtriser son être propre de fond en comble... L'être-là est l'étant jeté *en tant que soi*. *Non par* soi-même, mais *libéré en* soi-même depuis le fondement pour être *en tant que celui-ci* [...]. Celui-ci n'est toujours que fondement d'un étant dont l'être a à prendre sur soi l'être-fondement ¹²⁵. »

L'« acquittement » de la dette ontologique consiste donc en la prise en charge de l'être-fondement. Sans cette dette essentielle, on ne pourrait à proprement parler être ni moral ni immoral ; c'est le cas des animaux. La moralité, et donc aussi l'éthique comme référence théorique de la moralité, prend son origine dans la négativité essentielle qui engendre aussi bien le souci que la culpabilité : « Cet être-coupable essentiel est co-originellement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal "moral", c'est-à-dire de la moralité absolument et de ses possibles modalités de fait. » Heidegger ne pouvait mieux situer sa démarche ontologique par rapport à toute forme de réflexion éthique ou morale.

¹²⁵ Le « que » désigne ici le sujet dans son « qu'il *est* », sa contingence qu'il peut toujours ressaisir dans la structure existentielle du souci. Il faut comprendre que c'est en prenant en charge son pouvoir-être que l'être-là le « fonde » en tant que tel. Se fonder, c'*est* donc se projeter soi-même. Sartre reprendra à son compte cette idée d'une possible ressaisie et d'une prise en charge de l'existence comme projet sans fondement par « mon acceptation libre de la contingence et de la finitude » et « par la décision de se continuer ». Il écrit encore : « Ma liberté reprend en elle et fonde la condition nécessaire de son existence » (*Cahiers pour une morale*, p. 502 et 495). Il y aurait lieu de rapprocher ce passage des réflexions de Sartre sur l'impossibilité pour la réalité humaine d'être son propre fondement dans les *Carnets de la drôle de guerre (1933-1940)*, époque où, semble-t-il, Sartre venait de prendre connaissance de *Être et temps*.

C'est au niveau profond de cette culpabilité d'être qu'il faut se situer pour s'acquitter de la dette à l'égard de soi-même, si tant est que cela soit possible, et non en la payant ou en s'en faisant relever, [116] ou encore en tentant de la supprimer, mais en la reconnaissant comme telle et en la prenant sur soi comme le fondement même de son existence en projet. Ici l'absolution n'est ni possible ni souhaitable. Et le projet n'est rien de plus ni de moins qu'une démarche d'acquiescement de soi par soi. Même au milieu de l'in-conscience quotidienne moyenne, on cherche constamment à s'acquitter. Le point de départ de l'entreprise d'exister par soi-même réside alors dans le *vouloir-avoir-[une]-conscience*. Tel est le choix libre radical capable de hisser l'être humain à la hauteur d'une existence éthique au sens de Kierkegaard, que la pensée de Heidegger frôle constamment sans la nommer. « Ce qui est choisi, c'est d'*avoir-[une]-conscience* comme être-libre pour l'être-coupable le plus propre. *Le vouloir-avoir-[une]-conscience est la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-coupable factuel*. Comprenant l'appel, l'être-là laisse le soi le plus propre *agir en lui* à partir de son pouvoir-être choisi. C'est ainsi seulement qu'il peut être responsable. »

Autant dire qu'on a ici bien formulé et bien défini la condition de possibilité d'un accès à l'être-éthique. À l'inverse, renier son être-coupable équivaut à refuser d'exister pour soi, c'est-à-dire d'exister éthiquement, voire d'exister tout simplement. C'est retomber dans la banalité sans conscience du « on » quotidien où « nous sommes tous égaux (pareils !) », où « ce n'est jamais ma faute ». Mais justement, c'est ce « on » et son interprétation de la conscience qu'il faut neutraliser pour qu'advienne l'être humain autonome, vraiment moral, sinon supermoral, l'être-là résolu à réaliser sa possibilité d'*être* dans les limites d'une existence *finie*.

*Comptes à régler avec l'explication vulgaire
de la conscience (§ 59)*

Heidegger consacre encore un paragraphe à régler une fois pour toutes ses comptes avec l'interprétation vulgaire de la conscience en répondant point par point aux objections présumées que cette dernière pourrait soulever. Les détails de cette démonstration ont moins d'intérêt

ici, puisque notre objectif est avant tout de jeter les fondements d'une éthique de l'autodétermination en nous appuyant sur les essais philosophiques les plus significatifs élaborés historiquement dans cette direction, mais en attribuant néanmoins un poids particulier à l'apport exceptionnel de l'analyse existentielle de Heidegger. Voici tout de même un certain nombre de considérations éclairantes.

[117]

Les points les plus importants que discute Heidegger se ramènent aux suivants. Tout d'abord, l'explication vulgaire « s'en tient à ce que "on" connaît comme conscience ». Elle est, en effet, la voix du « on » qui s'exprime depuis l'occupation quotidienne où on s'affaire les uns avec les autres. Il va de soi que « on » ni personne ne veut se voir déranger dans ses occupations et que toute invitation secrète à en sortir venant d'une conscience perçue comme *autre* sera aussitôt refoulée. Être-là se perd au milieu des choses et des outils qu'on administre et qu'on compte, tout comme lui-même est calculé et administré : « La "vie" est une "affaire", peu importe qu'elle cache ou non ses coûts. » Ce qui paraît opposer radicalement la conscience vulgaire à la conscience heideggerienne (convocation du souci à l'être-coupable), c'est que la première 1) a avant tout une fonction *critique* ; 2) se réfère invariablement à un *acte déterminé*, passé ou futur ; 3) concerne l'*agir* et non l'être ; 4) formule toujours un *blâme* (acte passé) ou un *avertissement* (acte futur).

Toutes ces caractéristiques se réduisent au fait que la conscience vulgaire est d'abord tournée vers ce qui *a été*, vers l'acte commis ou omis ; ou encore, s'il s'agit du futur, vers l'action envisagée qu'on ne voudrait pas regretter *après coup*. « La conscience croise l'expérience à titre de juge et d'avertisseur, avec lequel l'être-là traite par le calcul. » Selon Heidegger, ce regard culpabilisé porté vers l'arrière a sa place dans l'être-les-uns-avec-les-autres de tous les jours, mais devrait être l'occasion ou le déclencheur permettant à l'appel authentique de se faire entendre. L'être-là doit effectivement se retourner sur lui-même et sur son être-jeté, mais ce n'est qu'en vue de rebondir en avant vers le possible qui s'ouvre à lui comme tâche existentielle. Le temps vulgaire, lui, s'arrête court, comme interrompu par ce qu'il y a *à faire*, tandis que l'être-là est temporalité ou *extase temporelle*, tendu vers son *à-être* possible. On est donc aux prises avec deux ordres temporels, le temps linéaire de l'expérience quotidienne et la temporalité extatique fondée

dans le souci, la seconde fondant cependant le premier. « La voix appelle sans doute vers l'arrière, mais par-delà l'acte produit, dans l'être-coupable jeté, qui est "antérieur" à toute "culpabilisation" ¹²⁶. »

[118]

*Comment peut se comprendre le rappel
au pouvoir-être-soi approprié ? (§ 60)*

L'interprétation existentielle de la conscience entreprise par Heidegger avait pour objectif de « mettre en évidence une attestation, *étant* dans l'être-là lui-même, de son pouvoir-être le plus propre ». Cet objectif ne sera vraiment atteint qu'au § 62. Auparavant, Heidegger consacre le paragraphe § 60 à bien consolider les liens entre l'appel, l'écoute et la forme que doit prendre la réponse pour assurer une authentique appropriation de soi. L'argumentation un peu alambiquée et pas toujours immédiatement accessible de l'auteur peut être disséquée selon les moments logiques suivants : 1) L'attestation (du pouvoir-être propre) doit prendre la forme d'un *mode d'être* de l'être-là – et non d'une simple affirmation lancée au hasard ; 2) L'attestation est une convocation au-devant à l'être-coupable (qui est aussi un mode d'être de l'être-là) ; 3) Ce qui est attesté est saisi dans l'écoute qui comprend l'appel (ici, on passe du niveau ontologique-existential au niveau ontique-existential) ; 4) C'est le comprendre de l'interpellation (ou convocation), comme mode d'*être* de l'être-là, qui donne son poids à ce qui est attesté dans l'appel ; 5) Or, la compréhension appropriée est un vouloir-avoir-[une]-conscience ; 6) Ce laisser-agir-en-soi le soi le plus propre en son être-coupable (vouloir-avoir-[une]-conscience) est le pouvoir-être *approprié* (pris en propre) attesté dans l'être-là ; 7) D'où la nécessité de dégager la structure existentielle de l'*appropriation* de l'existence propre dans le mode du laisser-agir-en-soi son être-coupable.

Il est possible d'alléger cet exposé en sept étapes de la façon suivante : l'attestation phénoménale du fait qu'*il y a* écoute et compréhension appropriée au sens d'un laisser-agir-en-soi son être-

¹²⁶ Au sens (abusif) de *se rendre* coupable, et non au sens habituel de *se sentir* coupable.

coupable et de projeter son pouvoir-être en conséquence, c'est la présence du vouloir-avoir-une-conscience ; dans nos termes, la présence d'un vouloir éthique. Au deuxième point, il y a lieu de préciser que le pouvoir-être propre *s'exerce* comme prise en charge de son manque d'être (culpabilité), et se trouve donc conditionné par celui-ci. De même, le quatrième point appelle le complément suivant : l'appel ne devient authentiquement appel qu'à travers la réponse qui le comprend, et cette réponse n'est rien d'autre que le projet de son pouvoir-être en tant qu'il témoigne du vouloir-avoir-[une]-conscience. Aussi est-ce en existant dans sa possibilité [119] factuelle entièrement prise sur soi *en toute conscience (éthique)* au sein même de son projet d'être qu'être-là atteint sa pleine stature et sa liberté. « Comprendre existentiel veut dire : se projeter chaque fois en la possibilité factuelle la plus propre du pouvoir-être-dans-le-monde. » En nous permettant de dévier un peu du langage heideggerien, nous pouvons dire qu'il s'agit d'une éthique de l'engagement total *envers* et *de* son être propre par l'action présente dans le monde, et cela au-delà toute idée de récompense ou de punition, au-delà du bien et du mal, mais aussi *en deçà* de la limite de l'être-dans-le-monde. L'autodétermination de l'existence *est* sa propre récompense, l'ultime accomplissement de soi. Pas étonnant que, compte tenu des impératifs du « on », l'état d'âme correspondant à un vouloir-être aussi intransigeant soit l'*étrangeté* et l'*isolement*. Tout en demeurant ce qu'il est, c'est-à-dire être-dans-le-monde, être-là consacre ainsi sa sublime et inaliénable solitude, qui naturellement n'échappe pas à l'angoisse. La « sainteté » isole. « Le *factum* de la *conscience angoissée* est une confirmation phénoménale du fait que, dans le comprendre de l'appel, l'être-là est amené devant l'étrangeté de lui-même. Le vouloir-avoir-[une]-conscience devient disponibilité pour l'angoisse. Dans un contexte assez différent, mais non sans une certaine parenté lointaine, Nietzsche écrivait : « Celui qui voit l'abîme, mais avec des yeux d'aigles – celui qui *saisit* l'abîme avec des serres d'aigle : celui-là a du courage ¹²⁷. »

À l'étrangeté et à l'isolement s'ajoute, comme élément de la relation dialogique avec la conscience qui appelle, la *taciturnité* : discours silencieux seul approprié à un appel qui n'a d'autre visée que

¹²⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, quatrième partie, « De l'homme supérieur ».

l'affranchissement du bavardage du « on », lequel tente de monopoliser toute forme de langage. Le silence nécessaire *où rien ne parle*, et que seuls sont capables d'écouter qui savent se taire, est l'unique lieu où une reprise de soi est rendue possible, « le mode du discours articulé appartenant au vouloir-avoir-[une]-conscience est la *taciturnité*. Le silence a été caractérisé comme une possibilité essentielle du discours [...] Le discours de la conscience n'en vient jamais à une énonciation verbale. La conscience appelle seulement en silence, c'est-à-dire que l'appel vient du mutisme de l'étrangeté et rappelle l'être-là convoqué comme devant se tenir tranquille dans le [120] silence de lui-même. » Ajoutons pour notre part que la rareté tragique dans notre monde de lieux intérieurs où le silence parlant, la parole muette peut se faire entendre mène l'humanité affairée et besogneuse droit à la catastrophe. Quelque chose de cet écho muet est sans doute entendu et vécu dans les grands monastères du monde, mais l'expérience n'est maintenue qu'au prix d'une séparation totale du monde, qui poursuit parallèlement sa galopade effrénée en submergeant toute voix intérieure qui convoque en se taisant. C'est pourtant dans cette rare tranquillité, audible en tout temps à ceux et celles *qui ont des oreilles pour entendre*, que devient possible le « projet-de-soi muet, prêt à l'angoisse, vers son être-coupable le plus propre » que Heidegger nomme *décision résolue* ou *résolution*. La décision résolue, dont le vouloir-avoir-[une]-conscience constitue la modalité existentielle, est le dernier mot de cette philosophie.

Rien n'y paraîtra, du moins extérieurement, chez celui qui aura atteint ce stade de l'écoute au milieu du bruit, mais à son regard profond et pénétrant, ni le complexe omniprésent et envahissant d'outillage, ni l'autre qui travaille à ses côtés ne seront plus jamais les mêmes. On connaît de ces personnes dont la présence unique ébranle les certitudes de l'entrepreneuriat, l'apparente immuabilité de ces édifices géants qui, par leur seul logo, affichent hautement le pouvoir du système et la place qu'ils y occupent. « [Le] *découvrement approprié* modifie alors de façon également originaire l'à-découvert du "monde" fondé en lui et le découvrement de l'être-avec des autres. Le "monde" sous-la-main [l'outillage] ne devient pas autre quant à son "contenu", le cercle des autres n'est pas remplacé, et pourtant, l'être comprenant occupé par l'étant-sous-la-main et l'être-avec préoccupé auprès des autres sont maintenant déterminés par leur pouvoir-être-soi le plus propre. » Telle

est la répercussion du découvremment dans l'existence factuelle et, de façon inattendue, comme par une prise de conscience tardive, Heidegger introduit la présence des autres jusqu'alors réduite à un *Mitsein* plutôt théorique. On apprend sur le tard que, libéré de l'emprise du « on », être-là est aussi libéré pour les autres. Par la prise en charge de soi, il se rend à la fois libre en son pouvoir-être propre et apte à libérer autrui. L'appropriation de son pouvoir-être supprime son instinct de pouvoir. Le pouvoir sur les autres devient superflu, inintéressant.

[121]

« Depuis le “en-vue-de-quoi” du pouvoir-être qu'il s'est choisi, l'être-là résolu se rend libre pour son monde. Ce n'est que la décision résolue envers soi-même [envers son pouvoir-être propre] qui amène l'être-là dans la possibilité de laisser “être” les autres qui sont-avec dans leur pouvoir-être le plus propre et de co-découvrir celui-ci dans la sollicitude qui court au-devant et libère. L'être-là résolu peut devenir la conscience des autres. » Décision résolue, soit. Mais résolue à quoi ? pourrions-nous demander. Or, précisément, c'est, sur le plan existentiel, à elle-même chaque fois d'en décider : « La décision est justement tout d'abord un projet découvrant et déterminant la possibilité factuelle dans chaque cas. » Ce qui demeure en permanence, cependant, c'est la détermination *existentielle*, celle qui est résolue à préserver le pouvoir-être propre de la domination quotidienne du « on », et cela en toute *situation* vécue, ce qui souvent ne va pas sans une longue patience. La sollicitude pour autrui doit fréquemment prendre la forme de l'endurance, ce que Heidegger, toutefois, ne mentionne pas. Mais il affirme que la décision résolue ne fonctionne pas dans l'abstrait, quelle est *située*. C'est elle qui « possibilise » le présent, même quand celui-ci paraît échapper existentiellement à notre pouvoir. « La décision ne se soustrait pas à la “réalité” ; c'est elle plutôt qui dé-couvre le possible factuel, certes de telle sorte qu'elle le saisisse à la manière dont, en tant que pouvoir-être le plus propre, cela est possible dans le “on”. La détermination existentielle de tout être-là décidé possible englobe les moments constitutifs du phénomène existentiel laissé de côté jusqu'ici, et que nous nommons *situation*. »

La situation peut se comprendre comme le présent à présentifier, ou possibiliser. Être-là n'est pas seulement être-dans-le-monde, mais être-*en-situation* dans le monde. Par la décision résolue, c'est lui qui fixe le

sens de la situation qu'il a à prendre en charge en même temps que lui-même. Ainsi se trouve posée, en tant que situation, l'incidence concrète dans le maintenant du vouloir-avoir-[une]-conscience qui vient déchirer l'organisation serrée du temps quotidien pour y pratiquer une brèche où l'être-là puisse décider résolument de soi. « *Par contre, la situation est essentiellement barrée au "on"*. Il ne connaît que la "conjoncture en général", se perd dans les "*opportunités*" immédiates [...]. La décision résolue [elle] amène l'être du là dans l'existence de sa situation [lien organique entre la connotation spatiale du "là" de l'être-là et son présent concret]. [122] [...] D'où il devient pleinement clair que l'appel de la conscience, quand il convoque au pouvoir-être, ne met pas en avant un idéal d'existence vide, mais appelle au-devant dans la situation. [...] La situation ne se laisse pas supputer ni présenter d'avance comme un objet présent qui attend d'être recensé. Elle n'est découverte que dans une résolution libre, d'abord indéterminée, mais ouverte à la détermination. »

Au terme du paragraphe § 60 de *Être et temps*, Heidegger semble maintenant satisfait de son examen ontologique du phénomène de la conscience comprise comme un appel muet, provenant d'une faille préconsciente (une *négativité*) dans la structure d'être de l'être-là et invitant celui-ci à compenser, pour ainsi dire, cette faille en la prenant en charge et en projetant résolument son existence marquée par la finitude vers ses plus propres possibilités, elles-mêmes déterminées et définies par la possibilité extrême de ne plus pouvoir exister. Ce n'est pas une philosophie de la mort-néant, comme l'a mal comprise Levinas, mais une philosophie de la plus grande plénitude d'être accessible à l'humain. Nous y reviendrons plus loin à propos de Levinas lui-même.

« Avec l'élaboration de la décision résolue, comme projet de soi silencieux et prêt à l'angoisse vers l'être-coupable le plus propre, l'investigation est en état de circonscrire le sens ontologique du pouvoir-être entier *approprié* de l'être-là. » C'est ce pouvoir-être entier approprié dont il faut bien s'assurer avant de clore la marche. Heidegger se pose, en effet, une dernière question. Est-ce que l'être-là, ainsi qu'il nous apparaît phénoménalement, rend témoignage d'une telle appropriation de son pouvoir-être entier poussé jusqu'à sa limite extrême ? De répondre à cette question sera l'objectif du § 62 du troisième chapitre, où il s'agira du pouvoir-être *existentiel* approprié de l'être-là et non plus de la seule structure *existentielle* exposée jusqu'à

présent, dont justement il reste à démontrer que toutes ses composantes articulées entre elles peuvent rendre compte de l'existence humaine concrète en tant qu'elle est capable de se faire authentiquement libre tout en demeurant être-dans-le-monde.

*Le pouvoir-être existentiel entier
approprié de l'être-là (§ 62)*

Heidegger va, par conséquent, tenter de préciser les articulations qui relient entre elles les dimensions fondamentales suivantes de l'être-là : [123] pouvoir-être, pouvoir-être-entier, existence appropriée, être-vers-la-mort, pouvoir-être-coupable, vouloir-avoir-[une]-conscience, décision résolue, aller au-devant, de même que leur incidence dans l'existence quotidienne vécue.

La décision résolue, entendue comme prise en charge de soi – de son être-possible – dans une existence finie est ontiquement et existentiellement réalisable, et elle s'est plus d'une fois manifestée dans l'histoire humaine, encore qu'il soit impossible de la vérifier empiriquement, mais cela à deux conditions : premièrement, que l'être-vers-la-fin soit compris comme mode d'être fondamental de l'être-là (et non plus comme point final d'une existence linéaire), et deuxièmement, que l'être-coupable soit reconnu dans sa permanence structurelle comme *pouvoir-être-coupable* (et non comme démangeaison intérieure à propos d'actes commis ou envisagés). Comprenons qu'être-là a le dangereux privilège de pouvoir choisir ou ne pas choisir son être-coupable.

« L'être-coupable n'est pas qu'une propriété durable d'un objet présent constant, mais la *possibilité existentielle d'être* coupable de façon appropriée. » Et cela en raison de son enracinement dans le pouvoir-être lui-même comme dimension existentielle de l'être-dans-le-monde. La première partie du paragraphe d'où est tirée cette citation se résume dans le simple raisonnement suivant : Si l'être de l'être-là a d'abord été déterminé comme pouvoir-être, et que l'être-coupable appartient originellement à l'être de l'être-là, l'être-coupable est nécessairement un pouvoir-être-coupable. Or, d'une part, c'est vers ce pouvoir-être que la décision résolue a à se projeter, et, d'autre part,

l'*être* originaire de l'être-là *vers* son pouvoir- être (en tant que fini) est être vers la mort. Donc, la décision résolue, en tant qu'assomption de l'être-coupable, est décision pour la mort et ne se réalise de façon appropriée qu'en tant qu'allant existentiellement au-devant de cette ultime possibilité. Voilà pour la démonstration théorique. Sur le plan existentiel de l'agir, ce qui veut dire dans la dynamique d'un comportement éthique, cela doit se passer de la façon suivante : « Il appartient au sens propre de la décision résolue de se projeter vers cet être-coupable comme quoi l'être-là est *aussi longtemps qu'il est*. L'assomption existentielle de cette "culpabilité" dans la décision résolue ne devient, par conséquent, proprement accomplie que lorsque la décision résolue, dans son découverture de l'être-là, est devenue à *ce point* transparente [124] qu'elle comprenne l'être-coupable *comme permanent*. Mais ce comprendre devient possible seulement de telle manière que l'être- là dé-couvre le pouvoir-être "jusqu'en sa fin". »

On se rend compte que Heidegger a tendance à ne faire que répéter l'organisation structurelle même lorsqu'il cherche à en vérifier la manifestation phénoménale. Ainsi, à travers un jeu logique quelque peu tournoyant en vue de relier la démarche existentielle d'appropriation à la structure ontologique sous-jacente, il a insisté sur le fait que l'être-coupable, suivant le mode d'être de l'être humain qui sous-tend *Être et temps* dans son ensemble, est avant tout un pouvoir-être-coupable, encore qu'il ne s'évertue pas à clarifier le rapport entre ce qui n'est qu'un *pouvoir-être* et la permanence d'un être-coupable « préalable et constant », maintenue avec fermeté comme négativité ontologique. Le contexte nous permet néanmoins de comprendre que si l'être-vers-la-mort, *c'est* l'être-là même en sa limite interne « absolument indépassable », et que cette limite est justement le manque (la dette, dont fait partie, ne l'oublions pas, la négativité conçue comme absence de fondement), qu'être-là *doit pouvoir* s'approprier pour le faire vraiment sien et s'en rendre maître sans le supprimer, et cela en avançant résolument *dans* son être-vers-la-fin, le lien avec la décision résolue comme réaction vécue (existentielle) à cette « situation limite » apparaît déjà moins obscur. « Quand la décision résolue allant au-devant a repris la possibilité de la mort dans son pouvoir-être, l'existence appropriée ne peut plus être *dépassée* par rien. » C'est l'ultime appropriation. La totalité est fermée, mais entièrement prise en charge.

Tout se passe comme si la dette se trouvait alors acquittée, dans la mesure du moins où être-là est de quelque manière *solvable*. Cependant, il ne faut pas prendre la décision résolue pour un durcissement, un endurcissement contre la mort, une sorte d'entêtement à ne pas se résigner. Au contraire, il fait partie de la décision résolue d'être sans cesse prête à se réviser elle-même, selon le visage chaque fois nouveau et imprévu de la situation. Quelques citations à l'appui, qui mettent élégamment un point final à cet exposé de l'éthique fondamentale tissée dans l'analytique existentielle de *Être et temps* : « La certitude de la décision signifie : *se garder libre pour la reprise de soi* possible et chaque fois factuellement nécessaire [...]. Ce tenir-pour-vrai [certitude], en tant que se-garder-libre décidé pour la reprise, est la *décision appropriée résolue au renouvellement* [125] *d'elle-même* [...]. Dans sa mort, l'être-là doit se "reprendre" absolument. Constamment certaine de cela, c'est-à-dire *allant au-devant*, la décision y gagne sa certitude appropriée et totale. »

Or, nous l'avons vu, la certitude de la mort est accompagnée de l'incertitude du moment. Aussi, c'est en tant qu'également résolu pour l'indétermination de sa « situation limite » qu'être-là s'approprie la non-détermination de son pouvoir-être et gagne par là son pouvoir-être-entier, tout en demeurant aux aguets de nouveaux subterfuges de la part du « on » dont les in-décisions peuvent être encouragées justement par l'indétermination de la situation limite. « Allant résolument au-devant, l'être-là se *garde* ouvert pour la constante perte possible, depuis le fondement de son être propre, dans l'indécision du "on" [...]. La décision résolue, à elle-même transparente, comprend que l'*indétermination* du pouvoir-être ne se détermine toujours que dans la décision eu égard à chaque situation. Elle sait l'indétermination qui domine de part en part un étant qui existe [...]. »

Aussi puissante que soit l'ontologie phénoménologique de *Être et temps*, ceux mêmes qui se sont mis à l'école de Heidegger, et quel que soit le degré de ferveur qu'ils y aient consacré, non pu manquer de trouver regrettable l'intervention pour ainsi dire quasi oblique d'*autrui* dans la marche de l'être-là vers l'authenticité. Le *Mitsein* n'est pas loin de ressembler à un appendice de la structure fondamentale de l'existence, et le regard final sur l'appropriation de soi des autres *Mitsein*, dans les sections que nous avons analysées, pourrait bien paraître comme une sorte de regret à l'approche de la fin,

l'administration d'une forme d'extrême-onction. D'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, c'est à cette lacune de la philosophie existentielle que semblent s'accrocher les penseurs qui ont voulu prendre la relève du maître de Fribourg : Sartre, Levinas et Arendt.

La pensée de Heidegger a, en effet, laissé des traces profondes dans tout ce qui s'est produit de philosophie et de littérature au vingtième siècle en France et en Allemagne. À travers ces traces aussi nombreuses que variées, qui dévoilent une œuvre comparable à celles des géants que furent Kant et Hegel en Allemagne, nous avons choisi d'en suivre trois. En premier lieu, *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre qui, dès 1933, semble être le premier à avoir pris connaissance de *Être et temps* et, à partir de cette base ontologique, à [126] en avoir construit une brillante version phénoménologique, laquelle, à son tour, suscitera en France toutes les modulations possibles d'un mouvement qui prendra le nom d'existentialisme, depuis ses formes les plus résolument athées comme chez Sartre lui-même et Albert Camus, jusqu'à la récupération chrétienne qu'en fera Gabriel Marcel. Ensuite, au dernier chapitre, nous aborderons deux penseurs juifs aussi profondément attachés à Heidegger que blessés à tout jamais par son adhésion au national-socialisme du Troisième Reich, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt.

Exigences d'une morale sans fondement

[Retour à la table des matières](#)

C'est avec les *Carnets de la drôle de guerre* (écrit posthume couvrant la période de novembre 1933 à mars 1940) que Sartre pose les premiers postulats de sa réflexion sur la morale. Mais c'est dans *L'être et le néant* (1943) qu'on trouvera son essai d'ontologie phénoménologique de l'être humain (qu'on peut considérer, dans une formule abrégée, comme une phénoménologie de la *conscience* par rapport à l'analytique ontologique de l'*existence* chez Heidegger) où, dans les chapitres sur le *pour-autrui*, il livre toute sa conception de l'homme et de son rapport aux *autres* qui servira de fondement à sa morale. Cependant, *Les cahiers pour une morale* (1983) marqueront finalement un tournant décisif dans la pensée éthique de Sartre.

*La liberté sans fondement :
Carnets de la drôle de guerre*

Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre se propose de « commencer à mettre en ordre [s]es idées sur la morale ». Quand on s'est déclaré athée et que, par ailleurs, on croit à la moralité humaine, on est forcément amené à concevoir une morale de la finitude. Ce qui signifie, pour Sartre, que ce qu'il appelle la *réalité humaine* (une version dé-ontologisée du *Dasein* de Heidegger) ne peut avoir d'autre fin de son agir qu'elle-même : « À quelle fin doit donc agir la réalité humaine ? [...] À fin d'elle-même ¹²⁸. » Rien là de vraiment original, puisque le cerveau encyclopédique de Sartre avait sûrement retenu la seconde formulation de l'impératif catégorique [127] kantien : « Agis de telle manière que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre, toujours à la fois comme fin, jamais simplement comme moyen. » Si on prend cet impératif au sérieux, Dieu même ne peut servir de fin à l'être humain en tant que tel, comme le pensait Augustin : « Une existence éternelle et transcendante comme Dieu ou la volonté divine ne saurait être fin pour la volonté humaine. » Ce ne serait du reste pas une bonne façon d'honorer Dieu que de vouloir servir de *moyens* en vue de sa gloire. L'humain, le seul animal à *se* donner des buts, « un être qui *est* ses propres possibilités, c'est-à-dire qui se projette vers ces possibilités dans l'avenir ¹²⁹ », ne peut donc que viser des buts à mesure humaine. Qu'il n'ait aucune fin transcendante, cela signifie qu'aucune fin proposée à l'humain ne peut échapper à *son* possible ni ne doit surpasser sa condition d'être-dans-le-monde. On connaît toutes les subtilités théologiques qu'il a fallu mettre en œuvre pour permettre aux mortels humains d'accéder à un certain statut divin. C'est dans ce refus d'un au-delà de la condition humaine que la morale sartrienne, à la suite de la philosophie existentielle de Heidegger, est *athée*, comme il est clairement affirmé dans *L'existentialisme est un humanisme*. L'humanisme sartrien prend ici tout son sens.

¹²⁸ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, novembre 1933-mars 1940, p. 136.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 137 et 136.

Dans les termes de cet existentialisme humaniste, la fin « a une existence plénière et à venir, qui revient de l'avenir sur la réalité humaine comme exigeant d'être réalisée par elle dans le présent ». Il y a bien là une transcendance, mais c'est une transcendance « intra-mondaine », que Sartre nomme le *sursis*. Malgré l'usage d'une terminologie tout à fait différente, la temporalité extatique de Heidegger joue ici à fleur de texte. C'est d'ailleurs l'époque où Sartre venait de découvrir le penseur allemand et de s'y plonger. L'être humain a à se faire ce qu'il est, sinon, on ne voit pas quelle signification pourrait avoir l'idée d'une morale. L'animal, lui, n'a pas à *se faire*, il *se conserve* seulement et *se reproduit* tel qu'il est, d'instinct, d'où le non-sens d'une morale d'animaux. Ainsi se comprennent d'autres affirmations de Sartre, souvent répétées et empruntées tacitement à Heidegger, telles que : *L'existence précède l'essence ou l'être humain est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est*. Dans les *Carnets*, la formulation est quelque peu différente : « La réalité [128] humaine existe à dessein de soi. Et c'est ce *soi* avec son type d'existence propre (comme ce qui l'attend dans l'avenir pour être réalisé par sa liberté) qui est la *valeur*. » La valeur coïncide donc avec la réalisation de l'individu humain, qui est à lui-même *sa* valeur. Dans ce processus de réalisation de soi, le *monde* s'interpose à la manière d'un obstacle à franchir. Le monde interfère en quelque sorte au cœur de l'existence humaine et la maintient à *distance de soi*. En mots simples, le monde se présente comme un cadre de réalisation de soi qui offre souvent de la résistance, où on ne fait pas toujours ce qu'on veut même ou plutôt surtout si on est en libre possession de son projet d'être. C'est la modalité, pour ainsi dire, « spatiale » du *sursis*. Le monde est ce qu'a à traverser ou à contourner l'être humain pour parvenir à soi sans jamais s'atteindre véritablement : « Et le monde est ce qui sépare la réalité humaine de son dessein [...]. Il faut être limité pour que le problème moral existe ¹³⁰. » Les choix à faire afin de transgresser les obstacles placés sur notre route du fait du monde consomment l'objet propre de la moralité humaine.

Deux conséquences résultent de ces analyses, les deux se ramenant à l'idée d'autoresponsabilité. La première est que l'humain n'est responsable qu'à l'égard de lui-même, n'est redevable qu'à lui-même :

¹³⁰ *Ibid.*, p. 136,137 et 138.

« Si la réalité humaine est à fin de soi, si la morale est la loi qui règle à travers le monde le rapport de la réalité humaine avec soi, il en résulte d'abord que la réalité humaine ne doit de compte de sa moralité qu'à soi. » Et, en second lieu, c'est la nature de l'humain qui va déterminer les prescriptions morales : « Pour déterminer les prescriptions de cette morale, il n'y a d'autre méthode que de déterminer la nature de la réalité humaine ¹³¹. » Qu'on ne s'y méprenne pas. Il ne s'agit ni d'une espèce d'anarchie ni de volonté de puissance à la manière de Nietzsche. L'être humain conscient n'est responsable qu'à l'égard de soi, mais *il a à répondre*, et cela *humainement*. Nous verrons que la morale sartrienne est d'une exigence quasi démesurée : décider de soi-même *en tant qu'humain raisonnable*, mais aussi en tant qu'humain solidaire des autres humains. Cet aspect est beaucoup plus fortement accentué chez Sartre que chez Heidegger.

L'objection se trouve, en effet, déjà à portée de main qu'un tel point de départ saperait les bases de toute éthique objective, de [129] toute moralité en général. Mais il n'en est rien. La conséquence majeure en est plutôt qu'on ne peut renvoyer à autrui la responsabilité de ce qu'on est ou de ce qu'on fait, ni même de ce qui nous arrive. De plus, la réalité humaine ne doit pas s'appuyer sur les autres pour agir, elle ne peut que se décider par elle-même à être ce qu'elle veut être : « Ce que nous appelons sa liberté, c'est qu'elle n'est jamais rien sans qu'elle se motive à l'être. Il ne peut jamais rien lui arriver *du dehors*. Ceci vient de ce que la réalité humaine est d'abord conscience, c'est-à-dire qu'elle n'est rien qu'elle ne soit conscience d'être. » Comprendons que ce qui se passe en dehors de notre conscience d'être ne fait pas partie de notre être. Cette conscience d'être est ce qui constitue l'« essence » humaine comme telle, et elle n'a pas de face tournée vers le dehors qu'on pourrait percevoir. Elle surgit à elle-même, sans avertissement, comme conscience *déjà là*. *En tant que conscience*, elle est une forme de monade, un *pour-soi* à l'intérieur duquel rien ne peut intervenir directement. Plus encore, même le monde n'est *mon monde* que dans la mesure où il m'est renvoyé par moi. Seul le fait brut qu'*il y ait* une conscience et qu'elle *soit* conscience échappe à la conscience. C'est sa *facticité* contingente, voulue ni par elle-même ni par quelque puissance extérieure que ce soit : « Chaque conscience comporte en soi la

¹³¹ *Ibid.*, p. 138.

conscience d'être responsable de soi et celle de n'être pas cause de son propre être. » Être conscient, c'est être ouvert à son absence de fondement : « C'est une sorte de néant propre à la conscience, que nous appellerons *gratuité*. » Ce dernier terme équivaut à celui de contingence. Et c'est justement cette contingence radicale qui rend possible la liberté, comme Sartre le répétera plus tard dans les *Cahiers pour une morale* : « Ainsi la contingence de la conscience jetée au milieu de l'Être est condition de sa liberté ¹³². »

À l'autre extrême, si on peut dire, le néant propre à la conscience est en même temps le principe de sa mortalité : « La *mortalité* de la conscience ne fait qu'un avec sa facticité [...]. [La conscience] renferme existentiellement la mort en elle-même au niveau du néant qui la traverse de part en part [...] elle est transie par le néant et par la mort ¹³³. » Telle est la version sartrienne de l'être-vers-la-mort chez Heidegger. On voit bien dans quelles [130] limites la réalité humaine a à s'assumer, en porte-à-faux qu'elle est entre le néant qui la supporte et le néant (le même en somme) qui somnole et l'attend l'œil à demi fermé, plus radicalement le néant qu'elle *est* elle-même. C'est bien l'être-vers-la-fin, mais transposé dans le registre de la conscience.

Cette gratuité de néant fait peur à la conscience qui cherche à la fuir en se jetant « vers l'avenir pour y être son propre fondement », transcription modifiée de l'être-succombé de *Être et temps*. Bien entendu, la conscience, étant en retard sur son propre néant, ne pourra revenir en arrière pour se fonder elle-même. Elle demeure perpétuellement tendue entre ce néant qu'elle est et le fondement de soi inaccessible qui n'est ni ne peut être *de* la conscience, au sens de lui appartenir, d'en faire partie. La tension vers le fondement irréalisable, c'est la *volonté* : « La réalité humaine est morale parce qu'elle *veut* être son propre fondement. » On pressent que l'idée d'un dieu créateur ne cherche qu'à combler ce vide de fondement. Sartre explique par cette visée illusoire qu'est la volonté toutes nos déceptions après l'effort même réussi, après l'amour même récompensé ; de même le besoin de création (« l'objet créé représente symboliquement la réalité fondée sur soi ») et, enfin, le sentiment de propriété ou celui d'avoir des droits (« l'objet possédé représente symboliquement la réalité en possession

¹³² *Ibid.*, p. 138 et 139 ; *Cahiers pour une morale*, p. 508.

¹³³ *Carnets de la drôle de guerre*, p. 140.

soi »). Dès le départ de toute entreprise thérapeutique visant à soulager l'angoisse de vivre, on devrait être averti que ce vide constitutif de l'existence même est sans rémission. Mais la quête vaine d'un fondement de soi est du même coup, paradoxalement, une fuite devant soi, devant « la gratuité donnée à présent ¹³⁴ ».

Il est lourd pour l'être humain d'avoir à se motiver vers la totalité achevée que jamais il ne sera. Aux deux termes de son existence, il y a ouverture sur l'abîme du néant. Aussi la tentation est-elle forte de se laisser aller, de renoncer à se projeter, en se faisant balloter par l'événement présent, accusant la facticité et la rendant responsable de ne pouvoir être soi. Tel est l'état inauthentique de l'existence se faisant chose et qui débouche sur l'*angoisse*. On échappe ainsi, en effet, mais sans pouvoir l'éliminer, à la contrainte des valeurs dont la quête pourrait seule donner à sa vie une sorte de densité morale sans récompense, l'*authenticité*. Une *conversion* [131] reste cependant possible. Elle consiste à éliminer dans la quête de fondement l'élément de fuite, à accepter d'être cette pure recherche de fondement qui saurait conférer à l'existence ce que Sartre appelle sa *substantialité*. Authentique, la conscience s'assume dans l'impossibilité même de se fonder, revendique la responsabilité de soi, se reprend à son compte, ce qui représente en réalité l'ultime effort vers l'autofondation. « Ainsi la conversion assumptive qui se présente comme une valeur pour la conscience n'est donc autre chose qu'une intuition du vouloir qui consiste à reprendre à son compte la réalité humaine ». C'est ainsi que « la conscience se motive elle-même, elle est libre sauf pour acquérir la liberté de ne plus être libre ¹³⁵ ».

Il est important de noter, en vue de notre lecture de *L'être et le néant* et des *Cahiers pour une morale*, que cette conversion, définie comme « une intention du vouloir » et tournée vers l'assomption par le pour-soi de son impossible fondement, demeure à distance de cette autre conversion prévue dans les *Cahiers*, laquelle impliquerait une révision et une redéfinition complètes de la structure du pour-autrui élaborée dans l'essai d'ontologie phénoménologique qu'est *L'être et le néant*. La conversion dont il est question ici échappe, en effet, au regard

¹³⁴ *Ibid.*, p. 140 et 141.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 143 et 144.

d'autrui qui deviendra particulièrement encombrant pour la liberté dans *L'être et le néant*.

À l'égard de soi-même la morale sartrienne de la liberté enlève toute excuse pour ne pas se reprendre à son compte, fuir dans l'inauthenticité de la non-liberté, dans l'inexistence chosale, c'est renoncer à soi-même. Il n'y a, à vrai dire, aucune échappatoire permettant de se livrer à la facticité pour s'excuser de ne pas être libre. Cela même est, du reste, un choix libre : « La conscience peut se faire librement semblable aux choses, mais elle ne peut *être* chose. Tout ce qu'elle est, elle se le fait être. Tout ce qui lui arrive doit lui arriver par elle-même, c'est la loi de sa liberté. Ainsi la première assomption que peut et doit faire la réalité humaine en se retournant sur elle-même, c'est l'assomption de sa liberté. Ce qui peut s'exprimer par cette formule : *on n'a jamais d'excuse*. » Sartre va démesurément loin dans son analyse de la liberté, car nous sommes une existence *consciente*, et rien *du dehors* ne peut s'imposer à la conscience en tant que conscience. En tant que conscience libre et [132] non fondée, en effet, personne ne peut vouloir ou ne pas vouloir à notre place. Aussi, l'être humain sartrien ne devrait-il jamais se permettre de renvoyer à quiconque la responsabilité de soi. « Il ne s'agit pas seulement de reconnaître qu'on est sans excuse, mais de vouloir l'être. » D'où, paradoxalement, « l'obligation d'endosser [même] ce qui m'arrive ». Cela a d'étranges connotations de stoïcisme, avec en moins, sans doute, la vision fataliste caractéristique de ce dernier, où la liberté est pratiquement réduite au jugement qu'on porte sur les événements et à l'attitude qu'on prend à leur égard. Pour Sartre, par exemple, même si, prisonnier soumis à la torture, j'en viens à lâcher prise et à prononcer l'aveu extorqué, « c'est par moi-même, par la conscience libre de ma souffrance que je me détermine à avouer », et « c'est toujours à moi qu'incombe la terrible responsabilité de me reconnaître vaincu ¹³⁶ ». Ni la souffrance ni la torture n'atteignent la liberté consciente.

Toute cette philosophie sartrienne de la liberté ne se comprend qu'à partir de l'idée que le *néant* est constitutif de la conscience en tant que conscience, c'est-à-dire en tant que libre de toute détermination *matérielle*, et que la *facticité* brute, ce que *j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas*, ne fait pas partie de la conscience. La

¹³⁶ *Ibid.*, p. 144-145.

facticité est un *en-soi* qui n'est cependant pas inaccessible au *pour-soi*. Car, même la facticité perd de son caractère déterminant dans la mesure où je la *veux*, mais si cela veut dire la vouloir pour la fonder, on fait face à une tâche impossible dont la poursuite engendre nécessairement la *mauvaise foi*. Encore une fois, c'est une idée heideggerienne, celle du *fondement négatif* qui fait surface. Sauf que cette liberté-néant n'est pas, contrairement au découverture de soi chez Heidegger, ouverte sur un possible choix d'*être*, ou sur une appropriation de soi intégrale, uniquement donc sur la possibilité de me vouloir *comme* je fus et *comme* je suis. Existence contingente, gratuite, donnée à elle-même sans raison et sans donateur – voilà un stoïcisme plus exigeant que ne l'est le stoïcisme lui-même –, l'homme est sans droit et sans excuse. Comment, au nom de quoi, de qui, exiger autre chose que ce qui m'arrive ? « Mais enfin, si je reconnais et si je veux n'avoir jamais d'excuse, ma liberté devient mienne. J'assume pour toujours cette terrible responsabilité ¹³⁷. »

[133]

À aucun moment de sa vie ou de son œuvre, Sartre n'a, que je sache, renoncé à cette effroyable liberté de la conscience. Il reste cependant à nous demander si, dans l'analyse phénoménologique de *L'être et le néant*, qui se présente bel et bien comme une ontologie dont le sens est de dégager des structures d'*être*, la possibilité même d'une conversion à l'authenticité n'est pas rendue impossible. L'absence chez Sartre d'une distinction entre le plan ontique-existential et le plan ontologique-existential rend l'interprétation de son œuvre philosophique particulièrement difficile à dénouer. On a le sentiment de se promener d'un plan à l'autre sans le moindre accrochage.

¹³⁷ *Ibid.*

L'autre impénétrable : L'être et le néant

Les éléments de morale proposés dans les *Carnets de la drôle de guerre* sont axés d'abord et avant tout sur la conscience individuelle, considérée en elle-même, ce que Sartre nomme « le Pour-soi dans sa solitude ¹³⁸ », sans que le rapport à autrui y soit vraiment présent. D'où l'importance de faire une incursion à tout le moins sommaire, au fil du texte, dans *L'être et le néant* où la question du *pour-autrui* occupe près de deux cent quarante pages. Nous nous efforcerons de rendre cette analyse démesurément intriquée dans un langage plus abordable, mais, autant avertir le lecteur, c'est à peine possible sans dénaturer Sartre.

Essentiellement, tout comme pour le *Dasein* de Heidegger, l'autre « *dasein* » que je perçois n'est ni ne peut être vu de prime abord comme un simple « objet » de mon monde, il est appréhendé *immédiatement* comme *sujet*. Celui ou celle que je vois devant moi n'est pas une chose, mais *quelqu'un*. « On a généralement envisagé le problème d'autrui comme si la relation première par quoi autrui se découvre est l'objectivité [...]. [Mais] son essence doit être de se référer à une première relation de ma conscience à celle d'autrui, dans laquelle autrui doit m'être donné directement comme sujet [...] et qui est le rapport fondamental, le type même de mon être-pour-autrui ¹³⁹. »

Or, comme je suis aussi perçu par autrui de la même façon – et dans toute la suite du texte, le *pour-autrui* désignera l'être *sous le* [134] *regard* d'autrui et non l'être *à l'égard* d'autrui –, le *quelqu'un* que je suis pour lui, et qui est bien d'une certaine manière moi, m'échappe totalement. Il y a donc un monde qui émerge en quelque sorte d'autrui, *son* monde en lequel je me retrouve en tant que *vu* par lui, mais auquel je n'ai pas accès. Qui plus est – et cela risquerait de devenir contradictoire par rapport à l'affirmation citée ci-dessus –, ce que l'autre rejoint de moi ne peut être ma subjectivité consciente comme telle, mais le sujet-objet que lui rencontre dans *son* monde. Ainsi chacun inscrit l'autre dans son propre monde, tout un pan de soi qui échappe à celui même qui est *vu* et sur lequel il n'a pas de prise. Le regard de l'autre me happe dans son horizon de monde, lequel, par définition, se dérobe

¹³⁸ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 501.

¹³⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 310-311.

aussi bien à ma connaissance (à ma représentation) qu'à mon vouloir, tout comme, en tant que conscience, je lui demeure impénétrable. Il n'y a pas de lieu de rencontre entre deux « moi ». Aucune conscience n'est ouverte à l'autre conscience : « le seul existant qui a pour moi les caractères de la conscience, c'est la conscience qui est mienne ». C'est ce que Sartre appelle la transcendance d'autrui. Je peux par ailleurs tenter de *me* penser comme simple objet, ce qui voudrait dire accessible à la représentation de connaissance, mais cette pensée implique déjà l'existence d'autrui par qui je serais représenté – car il m'est impossible d'avoir accès à moi-même autrement que comme sujet –, autrui n'étant de toute façon pas en mesure non plus de réaliser l'opération, puisque l'objet, c'est justement ce qui n'a pas les caractères de la conscience et qui, par conséquent, ne saurait être moi. Ce serait « mon être-hors-de-moi, pour l'autre », selon la formule de Sartre, « qui est radicalement différent de mon être-pour-moi et qui n'y renvoie point ». La citation ci-dessus ne peut donc vouloir dire guère plus que le fait qu'il y a perception immédiate des objets-sujets en tant que distincts des simples objets intramondains, mais non en tant que consciences libres. « Et dans l'épreuve du regard [...], j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui ¹⁴⁰. »

Il semble que cette contrainte structurelle du pour-autrui ait hanté Sartre toute sa vie : *l'enfer, c'est les autres*. Autrui est, pour Sartre, la limite incontournable, et souvent insupportable, de ma possibilité d'être. Quel type de morale, demandons-nous, pourra [135] alors s'instaurer entre ces subjectivités imperméables en tant que telles les unes aux autres ? Sartre s'est-il jamais lui-même colleté avec les paradoxes internes de son ontologie phénoménologique de la conscience ? Ne hâtons pas la réponse, surtout que dans les *Cahiers pour une morale* sera tentée une évasion hors des limites et contraintes de la pure subjectivité. Mais si son analyse rencontrait tant soit peu la réalité humaine, les impasses séculaires de la vie en société et des sociétés entre elles se comprendraient jusqu'à un certain point.

Néanmoins, tout n'est pas sans brèche dans cette structure de la conscience. Sartre insiste sur le fait que le pour-autrui est une dimension permanente de la conscience-je, même quand je me trouve dans le plus total isolement, car je me réfère constamment et

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 332 et 329.

inévitabilité à lui : une sorte d'*existential* peut-être à la manière de Heidegger, si tant est qu'on puisse attribuer ce terme aux éléments de structure de la conscience ; car Sartre ne voit aucun lien structurel obligatoire entre le pour-autrui et le pour-soi, il ne fait que constater la présence indéniable des deux moments sans que l'un ne requière nécessairement l'autre, bien que le pour-autrui soit un mode du pour-soi. C'est un simple constat résultant de son examen phénoménologique. « Autrui m'est présent partout comme ce par quoi je deviens objet. [...] Autrui m'est toujours présent en tant que je suis toujours *pour autrui* [...] épreuve de ma condition d'homme, objet pour tous les autres hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards et m'échappant à moi-même des millions de fois ¹⁴¹. »

Cette dimension de la conscience ne pourrait-elle pas porter en elle la possibilité d'une préoccupation au sujet de l'autre, justement du fait que sa subjectivité demeure inconnue de moi et me sollicite peut-être dans sa mystérieuse solitude. Sans doute nous sommes-nous laissé intempestivement ici entraîner dans le sillage de Levinas, dont le traitement doit cependant être réservé pour le chapitre suivant. Sartre poursuit malgré tout sans relâche sa recherche sur la nature de cet *être-pour-autrui* : « ce qu'il nous faut examiner à présent, c'est le rapport fondamental de Moi à l'Autre [...] et nous demander quel est l'*être* de cet être-pour-autrui ». De nouvelles avenues s'ouvriraient-elles ainsi ? Peut-être, mais surtout de nouvelles difficultés. Car pour Sartre, qui emprunte ici à la dialectique [136] de Hegel, le pour-soi ne se constitue que par négation de l'autre et, plus foncièrement psychologue que logicien, il n'hésite pas à parler de *refus* de la part de l'autre. On peut bien y voir son incurable paranoïa, mais cela ne joue ni pour ni contre la validité de son analyse. « L'autre n'existe pour la conscience que comme *soi-même refusé*. Mais précisément parce que l'Autre est un soi-même, il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est *soi-même qui me refuse*. [...] Ce que je refuse d'être finalement, ce ne peut rien être que ce refus d'être Moi par quoi l'autre me fait objet ; ou, si l'on préfère, je refuse mon moi refusé ¹⁴². »

Inutile de le redire, le rapport à autrui chez Sartre est d'une incroyable complexité, de quoi, en tout cas, décourager toute tentative

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 339-340.

¹⁴² *Ibid.*, p. 342 et 344-345.

d'y introduire une relation d'ordre éthique. Assurément, du fait que je ne peux me réaliser comme étant moi-même sans poser autrui, tout en le niant comme étant moi, en le *refusant* à mon tour, « me voilà responsable de l'existence d'Autrui » comme autrui, mais de son existence seulement en tant que non-moi ou moi refusé. « L'Autre et moi sommes coresponsables de l'existence de l'Autre, mais c'est par deux négations telles que je ne puis éprouver l'une sans qu'elle masque aussitôt l'autre ¹⁴³. » On aurait pu penser que cette genèse réciproque de moi et de l'autre, encore que cette réciprocité trace des lignes parallèles puisque je ne peux éprouver les deux en même temps, rende malgré tout possible un certain rapprochement entre nous dans un effort pour que les lignes se croisent, et donne ainsi lieu à une relation qualitative qui échappe à la simple négation. Il n'en est rien. La phobie du pouvoir de l'autre l'emporte, et Sartre voit plutôt dans le fait que je sois aussi responsable de l'être d'autrui la chance d'échapper à la crainte que, par autrui, je ne glisse dans l'objectivité à laquelle il me réduit, ou que je sois embarqué bon gré mal gré dans le jeu de *ses* possibilités, ce qui revient au même.

Il y a pourtant un instant dans la lecture de ce passage où on serait sur le point de croire que Sartre découvre un élément positif dans sa perception du rapport à autrui, en ce que « je me saisis comme la libre source de la connaissance qu'Autrui a de moi » et que son être s'en trouve affecté, étant précisément devenu autrui par [137] moi, mais cette connaissance s'avère n'être qu'une image en lui de moi, c'est-à-dire dans sa conscience, image qui « ne me touche plus », dit Sartre. La distance de soi à l'autre est déclarée irréductible : « *En simultanéité* avec ma négation de moi-même [comme étant autrui], autrui nie qu'il soit moi. Ces deux négations sont pareillement indispensables à l'être-pour-autrui et *elles ne peuvent être réunies par aucune synthèse*. » On s'attendrait alors à ce que cette structure engendre une totale indifférence où chacun passerait tout droit à côté des autres sans tourner la tête, mais tel n'est pas le cas : « l'essence des rapports entre consciences [...] est le conflit ¹⁴⁴ ». Visiblement, l'autre sartrien, aussi inatteignable que je sois pour lui et inversement, est la cause d'une incessante et incurable souffrance. En effet, la seule image de moi qui

¹⁴³ *Ibid.*, p. 348.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 350, 361-362 et 502.

se forme en l'autre ne manque pas de m'inquiéter sans cesse puisque, d'une part, il peut l'arranger à sa façon et que, de plus, selon l'exemple donné par Sartre, tout sentiment de honte est honte *devant autrui*, même quand il n'y a aucun témoin de mon action. Qu'il y ait témoin ou non, autrui est toujours là qui me regarde, bien plus, autrui appartient à ma condition d'être en tant même que pour-soi.

Il suffit maintenant d'hypostasier ce témoin virtuel et me voilà honteux *devant Dieu*, de la part de qui je risque une condamnation éternelle. Ainsi « je pose mon être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon Pour-soi ¹⁴⁵ », et l'aliénation sous forme de désappropriation de soi atteint ainsi son comble, cette désappropriation dont on sait qu'elle représente par ailleurs la quintessence de l'humilité chrétienne. Consciemment ou non, Sartre tend ici la main à Nietzsche et nous avons là, à tout le moins provisoirement, l'envers d'une éthique possible de l'*appropriation* de soi. Sartre saura-t-il dépasser ce niveau sur la base de ses propres prémisses ? Les sections de *L'être et le néant* sur « Les relations concrètes avec autrui » pourront-elles à la fois permettre de surmonter la menace permanente d'aliénation que représente l'être-pour-autrui qui tend à me transformer en objet, et présenter quelque chose comme un regard *bienveillant* de moi sur l'autre et de l'autre sur moi ?

Malheureusement, la section sur « La première attitude envers autrui » qui débute par une analyse de l'amour nous lance d'entrée [138] de jeu cette décourageante déclaration, déjà rencontrée sous une autre forme : « Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. » Ainsi l'amour est-il fatalement voué à l'échec. On a de la peine à souscrire. Tant de rêves semblent s'écrouler. Reste à voir si la démonstration de Sartre est convaincante, indépendamment de l'hypothèse assez vraisemblable que s'y glisseraient ses frustrations personnelles. Le regard d'autrui, amoureux ou non, me façonne, il modèle un double de moi sur lequel je n'ai aucun pouvoir : « Le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais. Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis. Il me fait être et, par cela même, *me possède* ¹⁴⁶. »

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 350.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 431 (nous soulignons).

Aussi toute mon attitude envers autrui consiste-t-elle à posséder le premier pour n'être pas pris en possession, c'est-à-dire à m'emparer de la liberté de l'autre afin de la soumettre à ma propre liberté. L'amour cherche donc à *captiver* l'autre tout en souhaitant, paradoxalement, que l'autre veuille librement sa captivité. Un aspect positif de cet amour, encore que parfaitement égocentrique : du fait que mon existence soit voulue par une autre liberté comme sa limite indépassable, comme sa valeur suprême – je suis tout pour elle –, l'amour surmonte ma facticité contingente et me justifie d'exister, me confère une sorte de fondement. Autrement dit, il supplée la raison d'être que je n'ai pas. Cependant, Sartre va plus loin encore dans la subtilité, qu'on pourrait croire morbide, de ses analyses du rapport amoureux. Il pose comme postulat que l'amour ne consiste en rien d'autre qu'à vouloir être aimé. Mais si l'aimé devient amant à son tour, il ne poursuivra aucune autre fin que d'être aimé lui aussi. Chercher à être aimé, c'est donc tout faire pour que l'autre veuille être aimé de nous, puisque c'est ça aimer. En fin de compte, ni l'un ni l'autre n'obtiendra l'amour qu'il recherche : être aimé pour soi-même sans plus, et non pour satisfaire le besoin qu'à l'autre de se faire aimer. L'amour est donc impossible.

Sartre impose pour ainsi dire cette conception de l'amour comme si elle était la seule concevable, non seulement à partir de ses prémisses, mais absolument parlant. Or, sans même toucher à ces prémisses, n'est-il pas possible d'en tirer une conclusion toute différente, voire opposée ? Cette liberté qui me captive ne serait-elle [139] pas en quête d'une fenêtre ouverte sur mon insondable et impénétrable subjectivité libre qui l'attire et la fascine, dans l'espoir qu'à mon tour je m'achemine vers elle pour entrer dans son intimité solitaire où habite souvent une souffrance ? Ce serait comme un croisement en principe impossible des deux parallèles. Toutefois, n'est-ce pas nous qui, nous sentant menacés dans cette frileuse intimité, fermons la fenêtre de crainte de n'être pas compris ? À moins qu'on ne soit soi-même honteux de sa fragilité et, refusant de la regarder en face, on choisisse de jouer au *cœur dur*. Ce serait là alors la véritable mauvaise foi qui pèse si lourd sur l'humanité. Mais nous voilà de nouveau dans une impasse. S'il est vrai que le rapport amoureux à autrui est étanche, que reste-t-il qui permettrait un comportement éthiquement valable ? Examinons encore trois thèmes sartriens qui semblent à première vue encourager la recherche d'une ouverture sur l'autre : le « nous », la responsabilité et la conversion.

Le nous du langage courant dans lequel ni moi ni l'autre ne sommes objet l'un pour l'autre, loin de signifier un rapport d'être immédiat entre deux subjectivités, se réfère toujours à une action dans le monde. Autrement dit, les deux sujets ne sont pas vis-à-vis l'un de l'autre, mais du même bord, en somme deux « sujets » qui n'en font, pour ainsi dire, collectivement qu'un, ou plutôt qui agissent et réagissent en même temps et sont tournés dans la même direction : ainsi à l'usine, à l'armée, au théâtre. « Dans le “nous” sujet, personne n'est objet. Le *nous* enveloppe une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent les unes les autres comme subjectivités. Toutefois, cette reconnaissance ne fait pas l'objet d'une thèse explicite : ce qui est posé explicitement, c'est une action commune ou l'objet d'une perception commune. » Un simple cas particulier du *Mitsein*, donc, mais vécu dans la quotidienneté moyenne, et que Sartre nomme l'unanimisme. Je suis dans de tels cas réuni à autrui non en tant que *quelqu'un*, mais en tant que *quelconque*, fondu dans le « on », dans le mouvement préétabli d'une *transcendance indifférenciée*. Une telle expérience du *nous* « ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité humaine ». « Vainement souhaiterait-on un nous humain dans lequel la totalité intersubjective prendrait conscience d'elle-même comme *subjectivité unifiée* ¹⁴⁷. »

[140]

Tournons-nous donc vers la *responsabilité* sartrienne, qui ouvre peut-être une porte sur la dimension éthique. Est-ce le cas ? Oui et non, mais plutôt non. Cette responsabilité est intimement liée à l'inconditionnelle liberté de la conscience, et c'est une responsabilité à l'égard de soi. La réalité humaine, nous l'avons vu, n'est redevable qu'à elle-même de ce qu'elle est et de ce qui lui arrive. Elle se trouve donc jetée dans une situation éthique de choix, et elle doit (a le « devoir » de) s'assumer et d'assumer tout ce qui lui arrive dans un monde qui ne peut être autre que le sien propre, puisqu'elle n'a accès qu'à celui-là. C'est le point sur lequel Sartre se rapproche le plus de l'éthique de l'autodétermination qui a mis en branle et déterminé notre recherche. Mais il s'agit alors d'une éthique qui est en son fondement même incapable d'intégrer autrui dans un rapport de responsabilité, puisque l'autre aussi, subjectivité libre absolument, est absolument responsable de lui-même et non de moi. « En ce sens, la responsabilité du pour-soi

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 484 et 485.

est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et puisqu'il est aussi celui qui *se fait être*, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable. [...] Il est donc insensé de songer à se plaindre, puisque rien d'étranger n'a décidé de ce que nous ressentons, de ce que nous vivons ou de ce que nous sommes. [...] Tout ce qui m'arrive est *mien*. » Tel est le dernier mot de l'éthique développée dans *L'être et le néant*. Mais une note précédente fort étonnante nous annonçait quelque chose d'inattendu et dont il ne sera pas question dans l'ouvrage : « Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici ¹⁴⁸. » N'excluent pas, mais la permettent-elles ? La question est bien de savoir quelle est la nature de cette *conversion radicale*, source de délivrance et de salut, si elle est en continuité ou en rupture avec la phénoménologie du pour-soi dans *L'être et le néant* (qui, rappelons-le, est une ontologie ¹⁴⁹), ou encore seulement [141] « non exclue » par elle, cette non-exclusion ayant, du reste, elle-même besoin d'explication.

Pour cela, il nous faut consulter l'ouvrage posthume de Sartre, *Cahiers pour une morale*, où la question de la conversion est traitée en plusieurs endroits. Si elle est aussi radicale que l'annonce la note de Sartre, et donc au mieux « non exclue » par la phénoménologie de la

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 639 et 484.

¹⁴⁹ Dans l'introduction à son livre majeur sur les *Fondements pour une morale*, André Gorz, un des plus fervents disciples de Sartre, avoue « que les possibilités de dépassement et d'application de l'ontologie sartrienne ne sautaient pas aux yeux. Elle avait, à première vue, une rigidité schématique [141] [...] qui la rendait difficilement utilisable pour une anthropologie philosophique [...]. Il y avait bien, chez Simone de Beauvoir et Francis Jeanson, l'esquisse d'un dépassement de cette rigidité, mais [on] n'en voyait pas bien le fondement ni la cohérence » (p. 16). Nous sommes confrontés ici à la même difficulté en rapport avec les fondements possibles de la *conversion radicale* proposée dans les *Cahiers*. Plus loin Gorz voudra ramener l'entreprise ontologique de *L'être et le néant* « au niveau d'une ontologie générale s'attachant à décrire l'échec de "l'attitude naturelle" », ou encore de « l'esprit de sérieux » (p. 129). Outre qu'il est pour le moins paradoxal de parler d'ontologie générale, en plus de la restreindre à l'échec de l'attitude naturelle, on doit se demander si Sartre, en rédigeant son ontologie, la concevait bien ainsi.

conscience, on aurait affaire à une sorte de stade religieux à la manière de Kierkegaard – sinon directement inspiré de ce dernier –, et il faudrait voir comment nous pourrions l'intégrer dans notre démarche qui, sans s'opposer à quelque espérance de salut que ce soit, veut se maintenir « stoïquement » dans les limites du possible humain raisonnable, dont Sartre fait tant état lui-même à l'intérieur de son ontologie.

*Une « conversion » inattendue :
Cahiers pour une morale*

Or, tout milite en faveur d'une rupture de continuité, puisque les éléments fournis par l'ontologie phénoménologique du pour-soi et de son corrélatif, le pour-autrui, ne permettent pas que la réalité humaine s'avance au-delà de son état actuel traversé par le conflit des altérités, et qu'on doit compter sur une véritable révolution dans les mœurs pour qu'un rapprochement des consciences devienne possible. Encore faudrait-il que cette révolution puisse se réaliser et s'expliquer dans les termes de l'ontologie, sinon celle-ci deviendrait obsolète, alors que, par définition, une ontologie ne se présente jamais comme caduque. Or, l'hiatus est prononcé par Sartre lui-même dès l'entrée dans son livre posthume : « *L'être et le néant* est une ontologie d'avant la conversion », tout comme si on n'avait plus [142] à en tenir compte ! Mais, à supposer qu'il soit pensable qu'une ontologie se veuille elle-même provisoire, ce n'est sûrement pas le cas de l'entreprise sartrienne dans *L'être et le néant*. Même dans les *Cahiers* où on cherche à franchir l'étape de la conversion, Sartre affirmera : « Le Pour-soi est rapport à soi et rapport à l'Être par structure ontologique ¹⁵⁰ », ce qui semble bien être une confirmation « posthume » de son ontologie première.

De quelle nature serait alors cette conversion ? Elle est assurément de nature morale – avant d'être sociale ou politique – et est plus précisément associée à l'idée d'une « morale sans oppression » : « La révolution historique dépend de la conversion morale ¹⁵¹. » La conversion dont il s'agit devrait donc instaurer un état de choses où les personnes se traiteraient mutuellement en tant que personnes, ce qui

¹⁵⁰ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 13 et 511.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

rejoint l'impératif kantien de toujours considérer l'humanité aussi bien en soi-même que dans les autres comme fin en soi, et non comme un moyen. On se souvient que Sartre mettait déjà cette idée en avant dans les *Carnets de la drôle de guerre*, mais la structure du pour-autrui dans *L'être et le néant* semble bien avoir rendu non viable l'application de l'impératif kantien. On change donc totalement de registre. À cela s'ajoute que la conversion est vue comme une sortie hors de la préhistoire (terme à saveur marxienne-nietzschéenne), que Sartre appelle aussi pseudo-histoire. Or, nouvelle difficulté formulée par Sartre, nous sommes empêtrés dans les catégories et les impératifs de cette pseudo-histoire qui maintiennent l'aliénation et l'oppression et inhibent par conséquent tout effort de conversion.

Eh bien, nonobstant la structure rigide de la conscience dans *L'être et le néant* et les obstacles historiques qui s'y ajoutent, Sartre en arrive, dans les *Cahiers*, à préciser la non-exclusion d'une conversion possible dans des termes qui supposeraient, à vrai dire, une conversion du pour-autrui lui-même tel que longuement analysé auparavant, et cela sous la forme quasi chrétienne d'un *appel* à l'autre – on se souviendra qu'un certain *appel* jouait un rôle central dans la prise en charge résolue de l'être-possible chez Heidegger –, cet « autre » sartrien qui n'existait jadis qu'en tant que nié par moi et négation réciproque de moi. Sartre serait-il en train [143] de se convertir lui-même ? L'appel, en tout cas, est *don* et *générosité* et, si noble soit-il, on voit mal comment il pourrait dénouer l'impasse structurelle de l'altérité telle que dénoncée par la phénoménologie de la conscience, et comment maintenant fonder « la reconnaissance de l'Autre comme liberté absolue ¹⁵² ».

Le premier mouvement de cette démarche envers autrui consiste à poser ma fin propre, la seule pouvant être atteinte par la conscience pour-soi, à la fois comme *fin pour autrui*, et sa fin (puis-je la rejoindre ?) comme *fin pour moi*. Bien plus, il s'agit de « mettre [autrui] à l'abri dans ma liberté et le dépasser seulement dans la direction des fins de l'autre », si tant est, encore une fois, que je *puisse* faire miennes ses fins. Il saute aux yeux que le « pour » du pour-autrui n'a maintenant plus le même sens. Désormais, je m'adresse à l'autre, je lui parle, je poursuis ses fins, au lieu de m'inquiéter de l'image incontrôlable qu'il se fait de moi. Sartre ne clarifie jamais ce double sens du pour-autrui.

¹⁵² *Ibid.*, p. 54.

« L'appel consiste à souligner cette position de fin, c'est-à-dire à en faire une manifestation d'elle-même, un langage. Elle n'est plus pure fin posée par moi-pour moi, elle est posée pour l'autre dans le mouvement même qui la pose pour moi [...]. L'appel est *dévouement* au sens originel du terme, c'est-à-dire que je voue mon entreprise à l'autre ; je la manifeste librement à sa liberté [...]. En ce sens, l'appel est *générosité*. Dans tout appel, il y a du don. *Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser* ; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre ; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul [...]. Mais ce don est lui-même une demande [...]. Je demande que l'autre comprenne mon appel en tant qu'appel, c'est-à-dire comprenne que ma fin est de lui donner librement ma fin ¹⁵³. »

Tout en notant qu'il n'est plus question de la fin de l'autre, mais seulement de la mienne que je transpose sur lui, admettons que cette description de la réciprocité humaine est touchante, néanmoins le dépassement de soi et le passage vers l'autre ne sont pas expliqués. Or, la possibilité même de ce dernier devrait pouvoir se comprendre dans les termes de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*, et non simplement affirmée comme existentiellement [144] possible. En effet, dans le langage de *Être et temps*, l'entreprise de communication des finalités dont il s'agit ici se situerait sur le plan existentiel ontique, tout comme, du reste, la décision résolue avec son ouverture aux possibilités d'autrui chez Heidegger, sauf que là le retour à l'authenticité devenait viable grâce à une structure ontologique déjà bien établie, celle d'une ultime possibilité du *Dasein* comme être-vers-la-mort, et que l'inclusion d'autrui découlait logiquement de l'affranchissement à l'égard du « on ». Sartre, lui, a dû se contenter de prévoir, sans la fonder, la non-exclusion d'un dépassement possible de la structure conflictuelle des consciences. On peut croire que le malaise est ressenti quand la permanence même de l'universel (de l'ontologie) est paradoxalement remise en question : « Et sans doute existe-il un universel. Mais il est lui-même vécu historiquement. » Tout se passe comme si Sartre était désormais sorti du chemin tracé par Husserl et Heidegger pour s'installer dans le champ marxien, mais en allant même au-delà de celui-ci vers une philosophie de l'amour à saveur

¹⁵³ *Ibid.*, p. 515 et 524 (nous soulignons).

évangélique. C'est en ce sens qu'on peut comprendre certaines formulations plus réservées dans d'autres contextes : « Au moins à titre de rubrique, de direction idéale, on peut concevoir une conversion absolue à l'intersubjectivité. Cette conversion est *morale*. Elle suppose une conjoncture politique et sociale (suppression des classes et de l'État) comme la condition nécessaire, mais cette suppression n'est pas suffisante ¹⁵⁴. »

Le deuxième cahier des *Cahiers pour une morale* trace schématiquement la démarche qui devrait conduire d'une morale dite *ontologique*, en somme celle de *L'être et le néant*, présentée ici comme reflétant la condition humaine d'*aliénation*, à une « vraie moralité (concrète)¹⁵⁵ » qui marquerait la fin historique de l'aliénation à la manière marxiste, encore que Marx fasse lui-même l'objet d'une critique particulière. Outre qu'il est à tout le moins paradoxal de parler d'une morale ontologique, même dans une perspective sartrienne (« La morale implique l'Histoire »), l'essai d'ontologie phénoménologique que fut *L'être et le néant* avait expressément pour but, dans le sillage de Heidegger, de répondre à certaines questions sur l'*être* énumérées à la fin de l'introduction et, en toute apparence, n'était pas du tout lié à un état historique de l'humanité.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 505-506 et 421.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 487.

[145]

Pour enfin réaliser la transition, pour ne pas dire la transaction, Sartre s'appuie sur une compréhension, qualifiée par Heidegger de préontologique (préphilosophique si on veut), que l'être humain aurait de son être propre, compréhension qui, selon Sartre, l'amènerait spontanément et sans réflexion explicite sur *ce qu'il est* (« non-thétique »), à s'assumer lui-même comme subjectivité absolument autonome et, par conséquent, pas aliénée par nécessité et ouverte sur l'intersubjectivité. La formulation textuelle chez Sartre est plus technique, mais ne veut rien dire d'autre. En effet, si la conversion « est virtuellement possible chez tous les opprimés », c'est « d'abord parce qu'ils s'atteignent immédiatement par la conscience non-thétique (de) soi qui enveloppe une compréhension ontologique de l'existence comme absolu de la subjectivité [...]. Il y a donc dans toute activité humaine une compréhension de la condition humaine et de la liberté ¹⁵⁶. » L'existence comprise *ontologiquement* comme *absolu de la subjectivité* relève-t-elle d'une contingence de l'histoire ? En outre, bien que cette compréhension de soi de l'humain soit fort acceptable, même en dehors des catégories philosophiques, elle fait problème si on la ramène dans le cadre de *L'être et le néant* où la subjectivité consciente atteint effectivement à l'absolu de la liberté, mais se trouve dans l'impossibilité structurelle même de croiser l'autre conscience, fût-ce en passant. S'il y a une conversion historique possible à l'intersubjectivité, elle aurait dû, semble-t-il, contraindre Sartre à réviser sa phénoménologie de départ.

Que pouvons-nous retirer pour notre propre cheminement de cette vaste éthique sartrienne avec ses paradoxes et ses contradictions ? Une chose en tout cas. De l'aveu indirect de Sartre, la tentative de fonder la dimension pour-autrui du pour-soi conscient dans la seule structure de celui-ci, ou encore « d'envisager le Pour-soi dans sa solitude ¹⁵⁷ », comme il l'écrit, s'est enfoncée dans un cul-de-sac. Peut-être eût-il mieux valu commencer par le pour-autrui comme dimension incontournable du pour-soi et condition de son existence même, avant de revenir à soi. Si tel était le cas, l'idée d'une éthique de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 488.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 501.

l'autodétermination s'en trouverait modifiée et nous devrions à notre tour élargir l'horizon de notre démarche. Dans cette nouvelle perspective, Emmanuel Levinas est sans contredit un maître.

[147]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Chapitre 5

Renversement de perspective venu des Juifs. *Lévinas et Arendt*

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait considérer l'éthique de Levinas comme la pure et simple contrepartie de tout ce que nous avons appris jusqu'ici sur la restauration de l'autonomie du *je*, qu'il juge par trop abstrait et éloigné de la relation vécue à autrui, et c'est du reste en ce sens que, dans la préface à l'édition allemande de *Totalité et infini*, il s'adresse à la tradition philosophique axée, selon lui, sur l'*être* plus que sur l'individu humain et sa fondamentale dépendance créatrice à l'égard d'autrui. La lecture de Levinas est rendue particulièrement difficile du fait qu'il ne *démontre* pas, mais qu'il compte seulement sur le sentiment de cohérence et de vérité que devrait susciter l'exposition pas toujours limpide de sa pensée et, en cela même, il se tient aussi à distance de la philosophie occidentale née, chez Parménide, avec la foi en la démonstration rigoureuse qu'il considère comme fermée sur elle-même, sur *le Même*.

Le « soi » qui passe par autrui

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette préface à l'édition allemande de *Totalité et infini*, qu'il faudrait lire au complet, explose comme une gerbe de couleurs d'automne l'ensemble de sa vision des choses qui ne manque pas de nous émouvoir, tout en n'arrivant pas pleinement à apaiser nos doutes et nos inquiétudes. Ce dont, cependant, on ne peut douter, c'est qu'il se passe là quelque chose d'unique, de nouveau et d'essentiel, quelque chose qui pourrait transformer la face du [148] monde s'il s'ouvrait un espace suffisant de réceptivité : « Par-delà l'*en-soi* et le *pour soi* du dévoilé, voici la nudité humaine, plus extérieure que le dehors du monde [...]. La nudité humaine m'interpelle – elle interpelle le moi que je suis – elle m'interpelle de sa faiblesse, sans protection et sans défense, de nudité ; mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, parole de Dieu et verbe dans le visage humain [...]. Ordre qui touche le *moi* dans son individualité d'*étant* encore enfermé dans le genre auquel il appartient selon l'être, mais déjà réveillé à son unicité d'irremplaçable [...], à une unicité d'élus [...], dans la responsabilité irrécusable qui est l'amour [...]. Commandement dans la nudité et la misère de l'autre, qui ordonne à la responsabilité pour l'autre : au-delà de l'ontologie ¹⁵⁸. »

L'œuvre de Levinas n'est que le développement, à la fois répétitif et enrichi, de cette pensée de l'appel de l'autre qui est un appel hors de nous-mêmes, et que nous tâcherons de présenter ici sans trop la trahir ou amenuiser sa force de conviction. Or, dans sa préface à l'édition française, Levinas apporte la précision suivante : « Ce livre se présente [...] comme une *défense de la subjectivité*, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort ¹⁵⁹. » Les deux thèmes de la quête

¹⁵⁸ E. Levinas, cité dans *Totalité et infini*, p. II-III. Nous devons comprendre le *dévoilé* comme ce qui est rendu accessible à la représentation. Aussi bien le *pour-soi* que l'*en-soi* de Sartre seraient dès lors de l'ordre du représenté. Par ailleurs, le moi est « enfermé dans le genre auquel il appartient selon l'être » au sens où il est retenu dans la généralité du genre ou être humain.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 11 (nous soulignons). La « totalité » renvoie ici à l'universel et « l'angoisse devant la mort » est évidemment une allusion à Heidegger.

philosophique de Levinas viennent d'être nommés. Est également décisive la déclaration suivante, empruntée à un autre contexte : « Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique, à notre corps ; c'est surtout accepter cet enchaînement ¹⁶⁰. »

[149]

Nous voilà justifiés d'interpréter *Totalité et infini*, de même que les autres écrits de Levinas, comme un approfondissement, une ressaisie depuis l'altérité absolue et inaliénable de l'autre de la singularité propre de chacun, laquelle ne peut échapper au *genre* humain et à tout ce qui lui a été imposé de règles et de normes, et cela au risque d'inhiber totalement l'exercice de la subjectivité, qu'à travers l'appel silencieux, le cri inarticulé d'autrui dans sa nudité et sa détresse. L'appel à l'*autre* par lequel Sartre a voulu inaugurer le processus de conversion prend ici la forme inverse d'un appel *de l'autre* ¹⁶¹.

De façon schématique, l'ensemble de la philosophie d'Emmanuel Levinas peut dès lors se résumer en deux propositions fondatrices, la première concernant l'*objet* de notre rapport au monde, la seconde le *sujet* de ce même rapport, qui doit cependant devenir rapport privilégié à l'*autre* : 1. Il faut risquer un pas *au-delà de l'être* en sa représentation formelle et universelle comme totalité fermée, de manière à ouvrir le champ de l'*infini* qui est celui de la liberté. D'où : *totalité et infini* ; 2. Quant au *sujet* de la représentation, lui-même purement formel, il devra retrouver sa chair et son sang dans un rapport concret à l'autre qui, par son visage et son regard, non seulement fait appel à sa responsabilité inéluctable, mais lui confère du même coup son inaliénable identité propre.

Je ne peux renvoyer à quelqu'un d'autre le regard qui me fixe. C'est sur cette toile de fond que le penseur juif d'origine lituanienne – il fallait qu'il vienne d'ailleurs, qu'il soit *autre* – entrera en discussion avec le maître qu'il n'a jamais voulu renier malgré l'impardonnable, Martin

¹⁶⁰ E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 19. Autrement dit, « ne pas reprendre son vol au-dessus des contingences », c'est demeurer attaché à notre essentielle singularité.

¹⁶¹ On pourrait faire une étude complète de Heidegger, Sartre et Levinas uniquement autour de leur usage particulier du thème de l'appel.

Heidegger ¹⁶². Levinas, en effet, s'inscrira en faux contre l'analyse existentielle de *Être et temps* sur deux points fondamentaux : la conception du temps comme temporalité extatique d'une part, et, d'autre part, la conception de la mort comme être-vers-la-mort et butoir intrinsèque des extases du temps, source constructive, selon Heidegger, d'un rebondissement du temps sur lui-même. Nous ne pourrions entrer dans le détail de ces deux critiques, mais elles feront surface au fil de notre lecture.

[150]

En général, cette lecture de Levinas cherchera à voir s'il est possible de découvrir, dans les textes qui concernent notre propos, les éléments d'une *démonstration* possible de sa pensée qui s'est délibérément cantonnée dans une forme ex-centrique de phénoménologie descriptive, alors que Heidegger, du moins dans *Être et temps*, offre une argumentation élaborée et forte à l'appui de son ontologie existentielle. À moins que Levinas ne veuille nous entraîner à nous affranchir de toute volonté de démonstration !

Selon cette phénoménologie levinassienne de prime abord déconcertante, l'*autre* qui me fait face, qui me regarde, se détache du « commun » et rompt avec le « genre » humain en général pour se présenter comme individu dans son unicité et, du coup, me confère ma propre singularité – étant pour ainsi dire devenus l'un et l'autre, du fait de ce face-à-face, imperméables à la généralité du genre : « Dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre », c'est-à-dire sous un même genre ou une même espèce, « mais d'être en face ¹⁶³ ». « Impossibilité de confondre en un tout le moi et le non-moi [...], impossibilité [qui] tient au surplus de l'épiphanie de l'Autre qui me domine de sa hauteur ¹⁶⁴ », en même temps qu'il me convoque à ma responsabilité originelle à son égard. La première parole du visage est, en effet, un commandement : « “Tu ne tueras point”, comme si un maître me parlait ». Le visage parlant, qui est un *appel*, voire

¹⁶² Dans *Éthique et infini*, Levinas confiera à Philippe Nemo à propos des engagements politiques de Heidegger: « bien que je n'aie jamais oublié ces engagements, et que Heidegger ne se soit jamais excusé à mes yeux de sa participation au national-socialisme » (p. 32).

¹⁶³ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶⁴ E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 244.

un ordre, « se refuse ainsi à la possession, à mes pouvoirs ¹⁶⁵ », puisque la relation qui s’y établit se soustrait à toute forme de totalisation et à l’emprise du *même*. À vrai dire, il *prend* le pouvoir... à sa façon. Ainsi la prise en charge de soi hors de la quotidienneté moyenne du « on », que Heidegger considérait comme une des possibilités fondamentales du *Dasein*, se retrouve-t-elle ici comme génétiquement coextensive à la prise en charge d’autrui, qui me sollicite et me commande du fond du besoin qu’il a lui-même de moi. Nous verrons ci-après qu’on n’échappe pas alors à une certaine tension, ou du moins à un paradoxe dans la pensée de Levinas puisque, par ailleurs, il sépare sans équivoque d’une part la constitution ontologique du « je » comme hypostase qui se pose hors de la neutralité du *il y a* ¹⁶⁶ (de l’être) et, d’autre part, depuis 1945 surtout, [151] l’émergence du sujet éthique dans l’urgence de l’appel d’autrui, comme si le sujet ontologique allait, au contact de l’autre, se transformer en un sujet éthique.

Cette interprétation se confirme justement du fait qu’au cours de son dialogue avec Philippe Nemo ¹⁶⁷, Levinas rapprochera ces moments apparemment distincts de la genèse du sujet et de la sortie de soi en deux étapes qui se succèdent quasi naturellement : une première sortie du *il y a* pur « vers le monde dans la connaissance » (*De l’existence à l’existant*), et une seconde sortie hors de la solitude de l’exister lui-même par la socialité « en sa signification morale », par « le temps qui nous mène ailleurs » (*Le temps et l’autre*). « [Ce] livre représente une tentative de sortir de cet isolement de l’exister, comme le livre précédent une tentative de sortir de l’“il y a”. » Plus loin au cours du même dialogue : « la responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique [la seconde étape] est incessible, à laquelle on ne se dérobe pas et qui, ainsi, est principe d’individuation absolue ». « C’est dans l’éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif ¹⁶⁸. »

Tout se passe donc comme s’il se produisait une première individuation spécifique en tant que sujet humain hors de la matérialité du *il y a* (de l’être) puis dans la même foulée, une seconde, décisive et

¹⁶⁵ E. Levinas, *Éthique et infini*, p. 83 et 215.

¹⁶⁶ Voir E. Levinas, *De l’existence à l’existant*.

¹⁶⁷ E. Levinas, *Éthique et infini*, p. 49.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 71, 75 et 91.

singulière cette fois, dans la rencontre visage à visage avec autrui, encore que cette dernière, « principe d'individuation *absolue* », a tendance à rendre la première caduque. Levinas parle souvent, en effet, comme si la seconde étape (éthique) englobait tout simplement la première (ontologique). La naissance à l'individualité absorberait ainsi la genèse de l'espèce, la seconde devenant dépendante de la première. « La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois initialement pour un autre ¹⁶⁹. »

La tension signalée demeure donc jusqu'à un certain point. Surtout que, dans *Le temps et l'autre*, ce qui ne peut que nous ramener à notre paradoxe, Levinas parlait également d'une constitution originaire de l'identité-soi rivée à son pur exister et, de ce fait, [152] ontologiquement responsable envers soi-même indépendamment de la médiation d'autrui et sans même que soit mentionné cet appel de l'autre. Il s'agit bien d'une singularité qui échappe déjà à la généralité du genre. Être là, c'est être déjà responsable, du moins à l'égard de soi. Heidegger disait : c'est déjà être coupable. Il est vrai que l'auteur a hésité à rééditer ces conférences de 1946-1947, mais il ne les a néanmoins ni reniées ni même remaniées ¹⁷⁰. Regardons un passage du petit chapitre sur ce qu'il nomme la « matérialité du sujet », lequel surgit dans un présent pur, sans lien avec le passé ou l'avenir, condamné à se préoccuper et à s'occuper de lui-même : « L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même [...]. Un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même [...]. Mon être se double d'un avoir ; je suis encombré par moi-même. Et c'est cela l'existence matérielle. » Condamné à être libre chez Sartre, voici que l'être humain est maintenant condamné à ne pas l'être. « Mon être se double », comprenons que l'exister se double d'une responsabilité encombrante à l'égard de soi, mais il s'y ajoutera une autre modalité d'être, la responsabilité à l'endroit d'autrui qui, à son tour et en retour, est à l'origine de l'identité personnelle. S'agirait-il de deux niveaux constitutifs de l'humain à la manière du couple

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁷⁰ Voir la préface de E. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 7-8,

existential-existential ou ontologique-ontique chez Heidegger, ou de deux étapes successives comme ci-dessus ? La seconde étape absorbe-t-elle la première, « la subjectivité se constituant dans le mouvement même où à elle incombe d'être responsable pour l'autre ¹⁷¹ » ?

Les affirmations de Levinas vont dans toutes les directions. Nous ne tenterons pas de dénouer complètement le paradoxe. Compte tenu du fait bien évident que toute pensée évolue, celle de Levinas ne faisant pas exception de son propre aveu, il n'est pas indispensable d'aplanir toutes les aspérités, l'intervention d'autrui étant en toute hypothèse fondamentale pour le sujet *éthique* levinassien, sinon pour le sujet *ontologique* comme nombre de passages le laissent croire. Revenons à *Totalité et infini*.

Le regard d'autrui entraîne tout le rapport à l'autre dans un ordre de transcendance qui laisse derrière lui la banalité de l'être-ensemble [153] des uns avec les autres où personne n'est jamais vraiment *quelqu'un*. On échappe ainsi à la totalité qui caractérise la représentation eidétique de l'être pour se retrouver dans l'*in-fini* d'une relation privilégiée qu'on n'arrivera jamais à épuiser. La vérité de telles propositions n'est pas logique et ne se vérifie pas non plus empiriquement. Elle est plutôt véracité que vérité, plutôt éthique qu'épistémologique : « L'essence du discours est éthique. » Platon avait déjà une conscience aiguë du rapport étroit entre le bien et le vrai, à telle enseigne que c'est l'idée du *Bien* bien qui fonde, selon lui, la vérité du vrai. D'où la primauté de cette idée unique, au-delà de la vérité et de l'être, dans l'univers des formes pures. Aucun savoir, pensait Platon, n'atteint sa perfection *en tant même que savoir* s'il ignore en quoi il est un bien. On entend un écho de cette idée platonicienne fondatrice dans les énoncés suivants de Levinas, sous cette réserve que le Bien platonicien n'a ni forme ni visage. Sa présence m'atteint de façon oblique, tandis que le visage, chez Levinas, est regard singulier, bien vivant, *en face* de moi ; il m'interpelle et sa vérité est immédiatement *attestation de soi* : « Le visage ouvre le discours originel dont le premier mot est obligation [...]. L'expression ne se produit pas comme la manifestation d'une forme intelligible qui relierait des termes entre eux [...]. L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage. Cette attestation de soi ne se peut que

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 36-37 et 96.

comme visage, c'est-à-dire comme parole. » « Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie elle-même est [...] une parole d'honneur [...]. Le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence [...] ¹⁷². » C'est ce que Levinas nomme « la relation éthique », fondatrice de toute relation discursive (du genre S est P), de toute proposition susceptible de vérité ou de fausseté. L'intuition intellectuelle de l'idée du Bien chez Platon est remplacée par la perception intuitive directe de la bonté-vérité d'autrui qui me regarde et rend possible la vérité de tout énoncé. Le culte de l'« objectivité » scientifique nous a habitués à ce que la vérité, pour être nécessaire et universelle, ne doit s'adresser à personne en particulier. Mais à quoi sert-elle si elle ne parle pas à quelqu'un et si le scientifique qui l'énonce n'est pas crédible ? En quoi est-elle vérité ? La vérité, avant [154] d'être vérité, doit donc se présenter comme *vérité pour...* comme véracité.

Une telle prise de position éthique se comprend assez bien, quand même on ne voudrait pas l'admettre. Reste, cependant, l'un des thèmes les plus difficiles tout d'abord à saisir, puis ensuite à interpréter et à expliquer chez Levinas : l'asymétrie de la relation à autrui dont il dit qu'elle « résume les thèses » de *Totalité et infini*. En termes simples, cela revient à dire que ma responsabilité à l'égard d'autrui est à sens unique, qu'elle est là sans que j'aie à me poser la question – voire que j'en aie même le droit – de savoir si l'autre a une relation réciproque analogue à mon égard. La relation éthique va *vers* l'autre, point final. Il est sans doute possible de suivre Levinas jusque-là. Mais l'autre qui me regarde est invariablement considéré comme celui qui est dans le besoin, un besoin criant de moi, comme le miséreux, le pauvre, l'étranger, la veuve, l'orphelin « envers qui je suis obligé » et qui au surplus, par le fait même, me constitue comme « moi » (éthique et ontologique ?). En d'autres termes, ma singularité tient au fait que c'est *moi* que le visage sollicite et implore, que je suis en état permanent d'être interpellé : « Ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources ¹⁷³. » En dehors de cette relation d'aide à autrui, je me perds dans la généralité du genre. Je ne suis plus qu'un être humain comme tout autre.

¹⁷² E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 238, 220, 221 et 224.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 237.

Cette éthique d'essence évangélique (*Aime ton prochain comme toi-même*) a le mérite d'introduire une dynamique nouvelle dans la réflexion traditionnelle sur l'éthique. L'asymétrie du rapport serait cependant plus facile à accepter s'il n'y avait pas cet aspect de misère à soulager unilatéralement en tant qu'elle fait partie de la nature même d'autrui, tout comme la responsabilité fait partie de ma nature. On a le sentiment d'avoir d'un côté une responsabilité pure et, de l'autre, un manque pur à compenser. Si encore il était question de la solitude quasi incurable de toute individualité humaine que j'aurais à combler dans la mesure du possible, mais il s'agit bien d'un visage de pauvreté, d'indigence et de souffrance et c'est à moi seul de trouver des ressources. Nous ne tenterons pas d'y voir plus clair. Ce qui importe, croyons-nous, c'est l'asymétrie en tant que telle. « Ces différences entre Autrui et moi [...] tiennent à [155] la conjoncture Moi-Autrui, à l'*orientation* inévitable de l'être "à partir de soi" vers "Autrui" ¹⁷⁴. » Notons que la « conjoncture » ici est bien un rapport d'*être*. La relation éthique paraît dès lors être fondée dans le fait primordial que je suis, si on peut dire, un *je* et, comme tel, conscience responsable et inaliénable d'abord de moi-même, puis d'autrui, mais par contre incapable par essence et aucunement justifié de vérifier ou de contrôler la position inverse d'un autre « je », ou plutôt en tant que « je ». Cette position me sera à jamais inaccessible. Autrui demeure pour moi irrémédiablement autrui. Cela, Sartre l'a amplement démontré. Chez Levinas, le rapport de l'autre à moi pour moi n'est que l'attente, posée comme inéluctable, de ma marche vers lui. C'est l'asymétrie absolue. Difficile de pousser plus loin l'*altérité* ou *altruité* structurelle de l'éthique levinassienne. Dans sa présentation de *Éthique et infini*, l'éditeur Arthème Fayard cite le commentaire suivant de Levinas où, de nouveau, l'être et le devoir semblent se confondre, toujours à sens unique bien entendu : « Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité [...]. J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas [...]. Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est *son* affaire. »

¹⁷⁴ *Ibid.*

Selon la formule bien frappée de Simonne Plourde : « Être soi ne se peut plus désormais qu'en étant responsable ¹⁷⁵. » Cette responsabilité à sens unique sera réaffirmée avec force dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se...* – le fait même de se retrouver en se perdant ¹⁷⁶. » Tout se passe *comme si* Levinas avait tout simplement abdiqué devant l'impossibilité de venir à bout, même sur le plan de la réflexion éthique pure, de ce que Hannah Arendt nommera une fois pour toutes le *mal radical*. Blessé à vif par les horreurs de la seconde grande guerre, il aurait cherché tout au moins à sauver le « je » éthique du risque d'une autodétermination arbitraire, à distance d'autrui, et qui, émancipée [156] de la *phronèsis* aristotélicienne et de toute moralité chrétienne, se transporte spontanément sur le plan politique de l'État et donne lieu à tous les abus du pouvoir. La responsabilité subjective est ici maintenue même dans l'impossibilité hypothétique de l'exercer à l'égard d'autrui. Si, en effet, on pouvait ramener la réflexion éthique à la conscience que la subjectivité porte en son être l'*altruité* comme responsabilité primordiale, peut-être pourrait-on replacer l'humanité horrifiée par ses propres aberrations sur la voie royale de la raisonnable.

Cependant, et cela ne va pas sans susciter des doutes et des incertitudes, la pensée éthique de Levinas demeure centrée sur l'unilatérale responsabilité de chacun à l'endroit du prochain, voire d'autrui en général, qui porte gravé sur le front le commandement biblique : *Tu ne tueras point, tu n'as pas le droit de me faire du mal*. Mais il n'est pas indifférent que ce commandement à lui seul ait ou non quelque chance d'enrayer, ou du moins de retenir le mal radical, le mal pour le mal, le mal qui veut faire mal, le mal qui cherche à humilier, à écorcher, à détruire la victime en son âme profonde, en son être même, à la réduire une fois pour toutes à néant ? Ce genre de mal, qui n'est pas une invention moderne, a dominé l'histoire politique et militaire du vingtième siècle et continue au vingt et unième de se répandre sans retenue au grand jour ou dans la clandestinité des prisons politiques. Or, l'éthique levinassienne semble n'offrir que peu ou point de prise sur la malice de l'autre, si ce n'est peut-être à travers l'influence que

¹⁷⁵ S. Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, p. 69.

¹⁷⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 14.

pourrait avoir, fort exceptionnellement du reste, la responsabilité inconditionnelle *manifestée* à son égard. Poussée jusqu'à l'extrême limite du possible, sinon plus loin encore, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cette responsabilité devient en effet « responsabilité pour la responsabilité de l'autre ¹⁷⁷ ». On peut penser à la main tendue par le photojournaliste iranien Reza au bourreau qui l'avait torturé jour et nuit pendant cinq mois sous le régime du Shah, et qu'il croisa fortuitement lors d'une visite à son ancienne prison après la chute de l'empire. Reza raconte que la réaction en fut une de [157] malaise accompagné de larmes, mais qui peut-être bien inaugure quelque chose comme le désir secret d'une conversion. Face à cette même désespérante impuissance devant l'abîme du mal, Hannah Arendt va proposer justement l'idée d'un recommencement absolu, aussi radical que le mal qui nous a submergés : le *pardon évangélique*. À la suite du *tu ne tueras point* mosaïque, le *pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font* du nazaréen crucifié.

Vers un commencement nouveau : la natalité et le pardon

La question du mal radical telle qu'elle s'était posée par suite du génocide systématique organisé sous le gouvernement national-socialiste du Troisième Reich, le mal comme volonté de destruction totale, le mal qui s'affiche lui-même sans vergogne comme l'ennemi du Mal, n'apparaît qu'en filigrane ou sporadiquement dans les écrits éthiques de Levinas, lequel semble bien vouloir éviter de l'attaquer de front. Les *Quatre lectures talmudiques* font jusqu'à un certain point exception, mais cette herméneutique biblique se situe dans un tout autre registre de réflexion que les essais tour à tour phénoménologiques, métaphysiques, ontologiques et éthiques qui forment le corps de l'œuvre, un bond tout aussi inattendu et décisif que celui qu'avait fait Sartre en rédigeant les *Cahiers pour une morale* et qui s'appuie semblablement sur l'espoir d'une évolution favorable de la condition

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 150. Nous n'entrerons pas ici dans les développements complexes de cet ouvrage majeur. On en trouvera cependant une synthèse de grande qualité dans le petit livre de Simonne Plourde (*op. cit.*, chapitre IV « La responsabilité gravissime et indéjouable », p. 81-89).

humaine. La toute première étape à franchir, pour Levinas, paraît bien avoir été celle de repenser d'abord l'essence même de l'homme dans son rapport à autrui, comme si le péché premier serait le culte du *moi* ou du *je* qu'il convoque à se transformer en *soi*, et à se laisser envahir par la présence d'autrui dont il est responsable en son être même, du seul fait d'être humain, ou plutôt du seul fait d'être. Le *pour-soi* serait avant tout un *pour- autrui*, ne serait peut-être *que cela*.

Trois vecteurs de la condition humaine

Hannah Arendt, de son côté, a en premier soulevé la question de l'origine du totalitarisme, qui n'est pas le mal radical, mais a conduit historiquement, et comme inexorablement à ce dernier. Cependant, dans son ouvrage le plus marquant que fut sans doute *The Human Condition* – c'est le titre original américain –, elle cherche à [158] comprendre comment l'être humain est fondamentalement structuré quand on le considère pour ainsi dire dans sa pureté, une recherche apparentée à l'entreprise phénoménologique de Heidegger, mais qui la rapproche aussi de Levinas, et cela de manière à mieux cerner les causes pour lesquelles notre espèce n'arrive pas à exercer en toute droiture et dignité sa fonction, à assumer sa condition, ce qui veut dire son *être*. La condition humaine se ramène à trois activités fondamentales qui englobent toutes les autres : le *travail*, l'*ouvrage* et l'*action* ¹⁷⁸. Il s'agit de l'examiner en elle-même et non la condition de l'homme *moderne*, comme pourrait le faire croire le titre de la traduction française, sans doute pour éviter de répéter le titre du célèbre roman d'André Malraux. Dans la préface à cette traduction, Paul Ricœur n'a pas manqué de mettre en évidence ce qui constituait selon lui la véritable portée de l'ouvrage, presque l'opposé de ce que laisse entendre le titre français : « On peut appeler anthropologique [...] une investigation qui vise à identifier les traits les plus *durables* de la condition humaine, ceux qui sont les moins vulnérables aux vicissitudes de l'âge moderne. [...] Je

¹⁷⁸ Il est à noter que, dans le *Charmide* de Platon (163b), le personnage Critias s'embourbait justement dans la confusion de ces trois termes. Platon veut démontrer jusqu'à quel point les sophistes peuvent exploiter la polysémie du langage quand on ne prend pas le soin de clarifier chacun des termes dans une discussion philosophique.

suis très conscient d'une analyse qui met ainsi l'accent sur ce qu'on pourrait appeler le caractère trans-historique des analyses de *Condition de l'homme moderne* plutôt que sur la critique de la modernité où l'on voit d'ordinaire la contribution principale de Hannah Arendt ¹⁷⁹. »

Ce commentaire de Ricoeur trahit implicitement l'inadéquation du titre de la traduction française, l'étude ayant pour but premier d'établir ce qu'est la condition humaine en ses traits fondamentaux (« durables »), ses caractères « anthropologiques », quelque chose comme des *existentiaux* à la manière de Heidegger, de façon à se donner des points de repère pour dénoncer le totalitarisme (qui fait assurément partie de la condition de l'homme *moderne*) dont l'une des caractéristiques est justement d'annihiler de force toute autre référence que lui-même, qu'elle soit d'ordre [159] philosophique, religieux, éthique, ou même historique. Cette rupture de toute dimension référentielle se trouve au centre de la « philosophie » nationale-socialiste telle qu'affirmée catégoriquement par Adolf Hitler dans *Mein Kampf*. Marcel Conche la récapitule ainsi : « Le mouvement national-socialiste tire sa raison d'être de ce qu'il met en application “une conception philosophique nouvelle d'une importance fondamentale”, la conception philosophique “raciste” [...]. Or, une telle conception se résume en un stock de “vérités” et de principes *soustraits à tout examen*, dès lors qu'il sont devenus la “bannière d'un mouvement agissant” ¹⁸⁰. » Peut-être Hannah Arendt caressait-elle aussi l'espoir secret de comprendre à quel manque (culpabilité heideggerienne) dans ces trois dimensions structurelles on pourrait attribuer l'origine du mal radical – qu'elle nommera par la suite, dans son analyse du procès d'Eichmann, la *banalité du mal* – outre le fait que, dans ce cas très particulier, aussi bien le travail que l'ouvrage et l'action sont dissociés

¹⁷⁹ P. Ricoeur, « Préface » dans H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 15.

¹⁸⁰ M. Conche, *Heidegger résistant*, p. 14-15. L'auteur emprunte ses citations à la traduction française de *Mein Kampf* (Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1934, p. 371-378), mais c'est nous qui soulignons que sont « soustraits à tout examen » les vérités et les principes du national-socialisme. À cet égard, il serait plus juste selon nous de parler d'une conception philosophique « nationale » ou « raciale » (*völkisch*) que « raciste », comme le fait cette traduction.

entre eux et complètement décrochés de l'activité de pensée (contemplation).

On peut d'abord noter chez Hannah Arendt trois liens sous-jacents, trois lieux de référence avec la pensée de Heidegger (nous ne notons que les trois principaux, dont deux sont en rapport direct avec notre problématique éthique). En premier lieu ce que Margaret Canovan, dans son introduction à la seconde édition de *The Human Condition* – celle que nous utilisons ici –, appelle le *point d'Archimède* dans la Grèce ancienne, sans cependant mentionner le référent heideggerien qui, pourtant, ne peut manquer de sauter aux yeux. Margaret Canovan note que le fait de prendre appui sur un point d'Archimède aussi éloigné dans le temps, comme l'avait d'ailleurs fait Heidegger, pour jeter un regard critique sur des modes de pensée et des comportements que nous tenons pour acquis, remet sérieusement en question la foi moderne dans le progrès. La distance du point d'appui indique également à quel niveau l'auteur mène son enquête. À cela s'ajoute, en second lieu, le [160] *primat de la pensée sur l'intelligence*, un point que nous ne pourrions développer ici sans nous éloigner considérablement de notre propos. On peut toutefois soupçonner que le divorce entre l'intelligence et la pensée n'est pas sans lien avec la brutalité sauvage et systématique commandée sans conscience et sans remords, en somme avec la *banalité du mal*. Enfin – et cela constitue, croyons-nous, le cœur de la méditation arendtienne en ce qu'elle a de foncièrement positif –, l'accent mis sur la condition humaine fondamentale de la *natalité* qui reproduit en permanence parmi nous le miracle du *recommencement*, voire du *commencement absolu* capable de rompre à tout instant la chaîne en apparence infrangible des événements du monde et rendant possible à la fois l'action et la création. La natalité, en tant qu'elle engendre la possibilité de recommencer quelque chose à neuf, traverse, en effet, toute *action* humaine créatrice de nouveauté. Or, notons-le, la natalité tout comme l'acte libre créateur sont des phénomènes de nature proprement individuelle. « L'action est, en fait, la seule faculté de l'homme opératrice de miracles [...]. Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de sa ruine normale, "naturelle", est le fait de la natalité dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir ¹⁸¹. »

¹⁸¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 314.

C'est, au demeurant, aussi la natalité qui permettra cet autre recommencement que constitue le pardon évangélique, autre comportement individuel sur lequel nous reviendrons, et qui représente l'unique lueur d'espoir devant l'énormité de la bêtise humaine et du mal radical, banalisé comme simple outil du pouvoir. Margaret Canovan y voit un *sharp contrast* avec l'insistance de Heidegger sur la *mortalité*, mais ne semble pas avoir retenu que, d'une part, le *survenir* (*aufgehen* : éclore, s'ouvrir, se déployer) *dans un monde* qui caractérise le *Dasein* dans *Être et temps* représente un moment de l'existentialité de l'être-là tout aussi originaire que l'être-vers-la-mort ; d'autre part, que Hannah Arendt accorde la plus grande importance à l'acte de mourir comme geste suprême de la prise en charge de la vie elle-même, en se référant encore une fois à un prototype grec, celui d'Achille. La tonalité heideggerienne de cette vue autrement fort originale de la mort ne peut nous échapper. Le passage suivant offre une vision épique de la mort dans la Grèce [161] ancienne, que l'auteur présente simplement à titre de paradigme : « Quiconque vise consciemment à être "essentiel", à laisser derrière soi une histoire et une identité qui lui gagne une "célébrité immortelle", doit non seulement risquer sa vie, mais choisir expressément, comme le fit Achille, une vie courte et une mort prématurée. Seul l'homme qui ne survit pas à son unique acte suprême demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'il se soustrait dans la mort aux conséquences possibles et à la continuation de ce qu'il a commencé. Ce qui donne à l'histoire d'Achille sa signification paradigmatique, c'est qu'elle montre en bref que l'*eudaimonia* ne peut être achetée qu'au prix de la vie [...], qu'en résumant le tout de sa vie dans un seul acte, si bien que l'histoire de l'acte arrive à son terme en même temps que la vie elle-même ¹⁸². »

Cette contraction de la vie en un seul acte suprême qui résume tous les autres – dont rien n'assure, à vrai dire, que Hannah Arendt se l'approprie telle quelle – ou, chez Heidegger, en un pouvoir-être unique enfermant en lui l'ultime possibilité de n'être pas, remonte jusqu'au stoïcisme ancien et marque nécessairement toute éthique de la finitude. Rappelons-nous la sentence émouvante de l'empereur Marc Aurèle qui, pris dans des combats interminables contre les Parthes et les Germains

¹⁸² *Ibid.*, p. 252-253.

et sachant que sa vie pouvait prendre fin à tout instant, déclarait : « La vie n'est pas inachevée quand le destin la prend, comme on dirait du tragédien qu'il s'en va sans avoir terminé ou joué son drame jusqu'au bout... » La vie s'enroule sur elle-même au point où elle s'arrête.

L'irrémissible banalité du mal

Toutefois, le problème crucial que se pose Hannah Arendt, et que Heidegger pourrait bien ne s'être jamais posé, est celui du vide moral, voire intellectuel qui caractérise certains cerveaux comme dans le cas des exécutants SS et de leurs dirigeants sous le régime nazi, et qui pourrait s'expliquer par une dissociation totale entre la pensée et l'action (exécution), non seulement dans l'individu, mais dans la structure de l'État, si bien que ceux qui exécutent – et sans doute même ceux qui commandent – seraient conditionnés à ne [162] plus penser du tout (*brainwashing*). Tout en admettant l'existence d'un nombre indéterminé de silencieuses exceptions, Arendt en conclut « que la conscience [morale] comme telle s'était apparemment perdue en Allemagne, et cela au point qu'on s'en souvenait à peine ». Dans le post-scriptum qui complète son long compte-rendu du procès d'Eichmann, Arendt, tout en précisant qu'il ne s'agit pas d'une théorie explicative du comportement de l'accusé, mais bien d'une leçon à en tirer, exprime l'opinion suivante : « C'était de la pure irréflexion (*thoughtless-ness*) – rien qui soit identique à de la stupidité – qui l'a prédisposé à devenir l'un des plus grands criminels de cette période. Et si cela est “banal” [...], et si avec la meilleure volonté du monde, on ne peut déceler aucune profondeur diabolique ou démoniaque chez Eichmann, on est encore loin d'y voir quelque chose d'ordinaire [...]. Qu'un tel éloignement de la réalité puisse déclencher autant de ravages que tous les instincts perniciose pris ensemble, et qui sont peut-être inhérents à l'être humain – telle fut la leçon qu'on pouvait apprendre à Jérusalem ¹⁸³. »

À cela s'ajoute l'artifice de langage qui consiste à inventer un vocabulaire systématiquement imposé et appliqué, aussi efficace que

¹⁸³ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, p. 205, 173-176.

peu subtil, pour camoufler et garder à distance les atrocités dont on est responsable. Ainsi, comme le présente encore Hannah Arendt, ce que les nazis appelaient la « question juive » a été résolue en trois étapes successives, soit l'expulsion nommée « première solution », les camps de concentration sous le titre de « seconde solution » et, comme on n'arrivait pas à purifier suffisamment ainsi l'Allemagne et les pays occupés, à les rendre *Judenrein*, on en vint, sous l'ordre de Hitler lui-même (novembre 1941), à décréter la « solution finale » (*Endlösung*) ou « solution globale » (*Gesamtlösung*) du problème juif, c'est-à-dire, l'extermination totale. D'autres expressions de même farine servaient à désigner différents aspects de ces horreurs telles : « évacuation » (*Aussiedlung*), « réétablissement » (*Umsiedlung*), « traitement spécial » (*Sonderbehandlung*). Selon le même subterfuge et avec la même dureté masquée, nous entendons aujourd'hui, dans la bouche d'un Donald Rumsfeld, l'expression « effets collatéraux » pour désigner les victimes de tout âge et de tout sexe dans la [163] population civile en Iran et en Irak. Mais là où la folie meurtrière a atteint son paroxysme, c'est lorsque dans ses *pep talks* à l'adresse des commandants des groupes d'intervention (*Einsatzgruppen*) et des hauts gradés SS, Heinrich Himmler allait jusqu'à dire : « Nous sommes conscients que ce que nous attendons de vous est surhumain, à savoir d'être surhumainement inhumains », au point, écrit Hannah Arendt, que ces hommes devenus des meurtriers se sentaient « engagés dans quelque chose d'historique, de grandiose et d'unique ». Dans les mots de Himmler, « une grande tâche qui ne se produit qu'une fois en deux cents ans ¹⁸⁴ ». Le courage du meurtre comme vertu suprême ! En matière de subversion des valeurs, Nietzsche est dépassé.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 173-176 et 208.

Le pardon évangélique

Or, devant l'impuissance désespérante où nous laisse le spectacle du mal radical, spectacle de mort, une mort massive et absurde qui, bien qu'elle termine le drame des vies de chacune des victimes, n'a rien du jugement final parfois sublime des tragédies de Shakespeare, c'est sous la forme du *pardon évangélique* que réapparaît le pouvoir d'appropriation de soi et de renouvellement de l'être humain, étonnante prise de position de la part d'une juive dont l'honnêteté intellectuelle et la grandeur morale ne peuvent que s'en trouver agrandies. La capacité de pardonner les offenses est comparée par Jésus de Nazareth au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, plaçant ainsi ces deux pouvoirs sur un même pied et les déclarant au surplus l'un et l'autre non une prérogative divine, mais à portée immédiate des humains et cela, sous la forme d'une exigence inconditionnelle à leur adresse. On a là une modalité particulière et nouvelle d'autodétermination éthique au pardon sans condition, qui part d'un point zéro, n'étant ni attendu, ni souhaité, ni voulu par autrui, quand il n'est pas tout simplement rejeté par lui avec mépris, n'étant pas non plus commandé par une loi qui pourrait ou voudrait l'imposer.

Depuis le meurtre d'Abel, l'exigence de pardonner est devenue une condition de *possibilité* de l'existence même. Selon Hannah Arendt, le pardon pallie l'irréversibilité des actes commis tandis que la promesse pallie l'imprévisibilité des actions à venir. Mais la [164] promesse, enveloppée d'autant de circonstances qui peuvent en réduire la portée, n'a pas, croyons-nous, ce caractère de commencement absolu, de création *ex nihilo* qu'a le pardon. Elle n'est pas, du reste, une valeur évangélique nouvelle comme l'est le pardon. La promesse traverse la pensée religieuse du peuple juif depuis l'ancienne alliance de Yahweh avec Israël, conçue selon le modèle des traités hittites, et c'est là sans doute que Hannah Arendt l'emprunte comme seconde source possible de rédemption des humains après leurs invraisemblables égarements. Nous pouvons donc en faire abstraction ici. Les deux sources sont cependant l'une et l'autre d'origine juive, puisque Jésus de Nazareth est bel et bien un juif, à qui on a attribué l'étonnante déclaration faite à une femme de Samarie lors d'une rencontre fortuite près de la fontaine de Jacob : « Vous vous prosternez devant ce que vous ne savez pas, nous nous prosternons devant ce que nous savons, car le salut vient des

Juifs ¹⁸⁵. » Plus que tout autre, Jésus avait compris que l'homme agit parfois tout à fait à l'encontre de ce que devrait lui dicter sa nature profonde et qu'il n'y a guère alors d'autre issue que d'effacer la dette : « Père, laisse-les car ils ne savent pas ce qu'ils font ¹⁸⁶. » Hannah Arendt, la juive, se place d'emblée dans la voie de cette parole d'absolution : « La rédemption possible de la condition d'irréversibilité – d'être incapable de défaire ce qu'on a fait, bien qu'on ne savait ni ne pouvait savoir ce qu'on faisait – est la faculté de pardonner ¹⁸⁷. »

Le pardon constitue ainsi l'ultime et définitive réaction au mal commis par autrui, sans en attendre le repentir, comme la responsabilité unilatérale, asymétrique et inconditionnelle l'était pour Levinas. Sans être pardonné et sans pardonner soi-même, toute capacité d'agir à nouveau, de recommencer, de produire du neuf, de créer à partir de rien (*ex nihilo*) serait rendue impossible. Dans *La vie de l'esprit*, Hannah Arendt définira la faculté de vouloir elle-même comme l'organe mental du futur, ce qui veut dire de la nouveauté. C'est la même faculté qui est à l'œuvre dans l'acte de pardonner, le seul choix éthique en mesure de rompre la série des réactions en chaîne entretenues dans les rapports humains par l'instinct de vengeance. De plus, le pardon suppose la présence et [165] l'action d'autrui, parce qu'il n'est pas possible de se pardonner à soi-même. Le pardon est l'éthique même, à l'état pur, le choix de « faire grâce » pour sauver l'humanité, une idée que Paul de Tarse a associée à l'immolation de Jésus de Nazareth. Pardonner, c'est libérer et se libérer en même temps, c'est se racheter en rachetant les autres. « Transgresser est un événement quotidien qui tient à la nature même de l'action [...] et la transgression a besoin de pardon et d'acquiescement de manière à rendre possible à la vie de continuer en relevant constamment les humains de ce qu'ils ont fait à leur insu. C'est seulement à travers cette mutuelle délivrance de ce qu'ils font que les humains peuvent demeurer des agents libres ; c'est seulement par une volonté constante de changer d'avis et de recommencer qu'ils peuvent être investis du pouvoir si grand de commencer quelque chose à neuf. [...] Sous ce rapport, le pardon est l'exact opposé de la vengeance qui agit sous forme de ré-action contre une transgression originelle et, par

¹⁸⁵ Jn 4, 22.

¹⁸⁶ Lc 23, 34.

¹⁸⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 302.

là, loin de mettre fin aux conséquences du premier méfait, chacun demeure lié au processus, permettant à la chaîne de réactions contenues dans chaque action de suivre sa course sans entraves [...] Pardonner est la seule réaction qui ne fait pas que réagir, mais qui agit à nouveau et de façon inattendue, sans être conditionnée par l'acte qui l'a provoquée, et libérant dès lors de ses conséquences à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné ¹⁸⁸. »

La question reste toutefois entière et aiguë de savoir si on peut, comme par procuration, pardonner véritablement au nom des victimes disparues des grands massacres, dont la vie a été brutalement interrompue et s'est achevée dans des souffrances aussi atroces que totalement vides de sens. Peut-être peut-on tout au plus, et non sans peine – Levinas n'y est pas parvenu – essayer tant bien que mal de se pardonner à soi-même de n'avoir pas pu ou pas osé risquer sa propre vie par solidarité avec les victimes. Difficile de ne pas en perdre de vue et, du même coup, de ne pas banaliser l'horreur à force de la trouver partout. Les victimes ne se calculent plus, ne peuvent plus se calculer, et on doit se demander si l'humanité tout entière, qui se targue pourtant de sa « rationalité », dont malheureusement la pensée est le plus souvent absente, ne serait pas marquée d'un péché irrémissible, impardonnable. D'où ^[166] alors peut venir le pardon ? La blessure ne demeure-t-elle pas toujours béante ? Peut-être chacun de nous ne peut-il pardonner qu'en son propre nom, pour que la vie continue, en sachant bien qu'on n'en guérira jamais. Malgré et à travers tout cela, la créativité humaine – c'est la confiance de Hannah Arendt – poursuit son œuvre et semblerait disposée à se régénérer en ne laissant tout de même pas s'estomper la mémoire indélébile et obsédante du geste fratricide, des millions de fois répété, de Caïn : « Yahweh dit à Caïn : “Où est ton frère Abel ?” Il répondit : “Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ?” Yahweh reprit : “Qu'as-tu fait ! Écoute le sang de ton frère crier vers moi du sol ! Maintenant, sois maudit ¹⁸⁹...” » Aussi la factualité de l'histoire, qui porte une malédiction, doit demeurer une composante intrinsèque de ce qu'il nous reste à faire et indissociable d'une éthique de finitude.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 306-307.

¹⁸⁹ Gn 4, 9-11.

L'idée d'un pouvoir humain créateur de nouveauté, autodéterminé, qui opère sans l'intervention d'aucune causalité extérieure, plaçant du coup l'humanité en dehors de l'enchaînement naturel et inéluctable des causes physiques et la rendant de ce fait capable de renouvellement, faisant d'elle quelque chose comme un phénomène à part, *sui generis*, et cela à l'encontre de toutes les idéologies naturalistes et matérialistes qui dominent l'Occident contemporain, cette idée est commune à Levinas et Arendt. Sans doute est-il permis de soupçonner là-dessous, chez Levinas, l'influence secrète et souterraine du thème typiquement biblique de la Création du monde, de l'homme créé à l'image du Dieu créateur, jouissant d'une liberté suprême avec la responsabilité qui en découle, mais à laquelle correspond aussi la notion de péché en tant que faute portant atteinte à son origine divine. De source biblique également, chez Arendt, l'idée chrétienne d'une rédemption entièrement gratuite du mal humain. Peut-être après tout, et c'est ce que semblent suggérer nos deux penseurs juifs, la Bible demeure-t-elle le seul livre qui contienne encore quelque chose comme un espoir, en cela surtout que du début de la *Genèse* jusqu'à l'*Apocalypse* est maintenu un dialogue permanent entre la terre et le ciel, les mortels et la divinité. Aussi longtemps que les mortels réussiront eux-mêmes à se parler entre eux...

[167]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Depuis notre point de départ dans la clarté de la raison grecque sûre d'elle-même, en passant par la rationalité divine de l'univers spinoziste et le tranchant des impératifs kantien, pour entendre ensuite, aux dix-neuvième et vingtième siècles, l'appel angoissé au choix individuel responsable en vue d'affranchir les humains des clichés de la civilisation bourgeoise et de la déprimante banalité quotidienne dans une culture de masse, et enfin nous retrouver comme par surprise dans un contact renouvelé avec l'idée biblique du *tout autre* et l'idéal évangélique du pardon, où en sommes-nous maintenant ? Comment conclure une enquête qui a parcouru dans un espace réduit un horizon aussi vaste et diversifié de pensée sur les fondements et les conditions d'une éthique humainement souhaitable, d'une éthique de finitude, et cela tout en voulant cerner de façon à la fois rigoureuse, systématique et accessible chaque étape de la démarche ? Comment faire nôtres toutes ces modalités d'une appropriation de soi possible, de son agir, de son pouvoir-être moral dans une humanité qui ne s'est pas encore montrée capable de rapports éthiques durables et universels ?

Au terme de notre parcours, deux choses ressortent assez clairement de cet ensemble de doctrines qui pourraient paraître à première vue inconciliables ou, à tout le moins, difficiles à fusionner dans une seule vision éthique. En premier lieu, sur le plan théorique comme dans la *praxis* individuelle et politique, l'idée qu'il n'y a aucune conduite véritablement éthique, au sens profond de Kierkegaard, qui ne soit le fruit de l'autodétermination aussi bien personnelle que collective, a fait son chemin dans les esprits et ne saurait être contestée aujourd'hui. Dès

que, pour donner [168] un exemple significatif, on s'occupe activement d'éthique de la recherche, on se rend compte que la garantie de l'autonomie personnelle, dans toute recherche scientifique portant sur des sujets humains, est au centre des préoccupations de tous les organismes internationaux et des instances gouvernementales qui ont à se pencher sur ces questions.

En effet, selon l'idéal des démocraties occidentales qui sous-tend leurs interventions, l'autonomie de l'individu est devenue la valeur capitale que toute discussion d'ordre éthique doit respecter, bien que, sur le plan juridique, il y ait encore de regrettables accrocs dans la législation sur des questions comme celles de l'avortement, de l'euthanasie, du suicide assisté, etc. Comme elle n'est pas facilement contrôlable et fait peur, l'autodétermination est suspecte et ne trouve pas de place dans les textes juridiques. Néanmoins, le *Plan d'action ministériel en éthique de la recherche et en intégrité scientifique* du gouvernement du Québec, là où il est fait état d'une « analyse de l'ensemble des lignes directrices publiées *dans le monde* », mentionne comme « la plus évidente » valeur commune « celle du consentement libre et éclairé, nécessaire à la participation d'un individu à des activités de recherche », puis ajoute cette étonnante précision philosophique : cette valeur « trouve son fondement dans la notion d'*autonomie* ¹⁹⁰ ». Cette déclaration de principe fait écho à l'article 3.1 de l'*Énoncé de politique des trois conseils* de recherche du Canada : « Le souci de l'*autonomie* et de la dignité humaine constitue le fondement éthique du respect de la vie privée des sujets de recherche ¹⁹¹. » Plus étonnant encore, ce dernier document invoque à peu près textuellement, quoique sans le nommer, le second impératif kantien portant sur l'utilisation de l'être humain comme simple moyen, et non comme fin en soi. Il est à peine vraisemblable qu'une correspondance aussi précise avec la seconde formulation de l'impératif catégorique ait été l'effet du hasard. Ce que nous voulons souligner, c'est que la réflexion philosophique en éthique n'est pas toujours restée lettre morte.

¹⁹⁰ Gouvernement du Québec, *Plan d'action ministériel en éthique de la recherche et en intégrité scientifique*, juin 1998, p. 2 (nous soulignons).

¹⁹¹ Gouvernement du Canada, *Énoncé de politique des trois conseils : éthique de la recherche avec les êtres humains*, août 1998.

Au milieu du désarroi religieux et moral d'une civilisation éclatée, cette orientation éthique a de quoi encourager. Mais ses [169] racines, souvent oubliées, sont lointaines et coïncident, comme nous l'avons suffisamment démontré, avec la naissance de la culture occidentale. Il serait intéressant de vérifier jusqu'à quel point une grande partie des problèmes éthiques que soulève l'intervention auprès des personnes physiquement ou mentalement démunies trouveraient non seulement un début de solution, mais la condition première de toute solution, grâce au principe d'autonomie. Et qu'en serait-il donc, sur la base du même principe, des rapports normaux entre humains et entre États ?

Il semble donc bien acquis que l'authentique comportement éthique, qui favorise chez toute personne le libre choix personnel, doit se trouver autrement et ailleurs que dans la soumission aveugle, laquelle prête aisément flanc à tous les abus du pouvoir. Or, c'est cet autrement et cet ailleurs qu'ont diversement recherchés un nombre important de penseurs occidentaux, dont ceux que nous avons visités sur le chemin de notre enquête. Malgré certains liens de parenté que nous avons signalés en cours de route, il n'y a, toutefois, pas deux de ces philosophes de l'autodétermination morale qui aient fondé leur théorie éthique sur les mêmes postulats ou les mêmes prémisses. Il ne s'agit pas pour nous, bien entendu, de choisir comme à l'épicerie. Les différentes facettes de l'éthique que nous avons examinées sont vraisemblablement autant de facettes non moins variées de la réalité humaine elle-même. Aussi sommes-nous conviés non pas à nous approprier l'une ou l'autre de ces philosophies, mais à tenter une synthèse qui nous soit propre et soit à même de guider notre itinéraire de vie. En cela aussi, et en premier lieu, doit s'appliquer le principe de l'autonomie. On se rappellera l'idée chère à Aristote que la mesure servant à déterminer le juste milieu varie avec chaque individu, comme la diète à suivre pour rester en bonne santé ou pour la pratique de tel ou tel sport. Ainsi en va-t-il du juste milieu constitutif de la vertu.

Le risque nous guette, certes, de chercher à justifier ainsi tout ce qu'on voudrait bien se permettre. Il y a néanmoins des balises que le regard sincère découvrira en méditant les éthiques que nous avons rencontrées. Ainsi, par exemple, l'idée qu'on ne doit pas laisser le mal commis par autrui déterminer notre propre conduite morale et nos choix est bien sensible dans le « ce qui ne relève pas de nous » chez Épictète, et émerge de nouveau à travers les siècles dans l'asymétrie de la relation

à l'autre chez Levinas et le pardon [170] inconditionnel de Hannah Arendt. Si nous ajoutons à cela l'impératif kantien de ne jamais traiter un autre humain comme simple moyen, mais toujours aussi comme fin, de même, par contraste, l'énorme difficulté qu'éprouve Sartre à se dégager du regard extérieur perçu comme une menace, comme une entrave au respect d'autrui, on se rend compte jusqu'à quel point c'est de notre comportement à l'endroit des autres que dépend notre propre liberté intérieure et, du même coup, la possibilité de mener une vie éthique. Sartre a peut-être raison de penser que nous ne serons libres que lorsque tous le seront. Mais il n'en reste pas moins qu'une seule possibilité, celle de commencer par soi. En effet, la liberté, si nous voulons suivre Heidegger, commence par la prise en charge de son existence. Cela pourrait expliquer pourquoi, dans la lecture de *Être et temps*, la sollicitude à l'égard d'autrui n'apparaît comme possible que lorsque se trouve bien établie la structure ontologique d'une appropriation de soi possible dans une existence finie. La sollicitude n'est plus alors une obligation imposée de l'extérieur – ce ne serait d'ailleurs plus de la sollicitude – mais sourd du fond de notre être qui entend chez l'autre le même appel à l'autonomie.

[171]

**Jalons historiques
pour une éthique de la finitude**

Éléments bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

ADORNO, T. W. et M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Francfort-sur-le Main, Fischer, 1969 ; *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

AL-ASSIOUTY, S. A., *Jésus le non-juif. Culte d'Isis précurseur du christianisme*, Paris, Letouzego et Ané, 1987.

ARENDT, H., *The Human Condition*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1998 [1958] ; *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, « Agora », 1983 [1961].

—, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964 [1963] ; *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, « Folio », 2002 [1966].

—, *The Life of the Mind*, San Diego, New York et Londres, Harcourt Brace & Company, 1981 [1971] ; *La vie de l'esprit*, 2 vol., Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1981.

ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, Londres, Oxford University Press, 1962 [1894]. [La version française est disponible en ligne sur le site REMACLE.ORG.]

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

AUGUSTIN, « De moribus ecclesiae catholicae », dans *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

BLAIS, M., *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990.

CLAIR, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976.

CONCHE, M., *Heidegger résistant*, Treffort, Mégare, 1996.

—, *Heidegger par gros temps*, Le Revest-les-Eaux, Les Cahiers de l'Égaré, 2004.

CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy*, New York, Harper & Row, 1957.

COUNCIL FOR INTERNATIONAL ORGANIZATIONS OF MEDICAL SCIENCES, *Ethics and Research on Human Subjects : International Guidelines*, 1993.

[172]

DELRUELLE, E., *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, « Le point philosophique », 2004.

DROIT, R.-P., « Spinoza le Maudit », *Le Devoir*, 16 et 17 août 2003, p. B6.

DUFRESNE, J., *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, Ayer's Cliff, La Bibliothèque de l'Agora, 1994.

ÉPICTÈTE, *Enkheiridion (Manuale)*, texte grec et traduction latine par J. Simpson de King's College, Oxford, 1739.

ESCHYLE, *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

FERRY, L., *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002.

GIROUX, G., *La spiritualité de Jésus perdue et retrouvée*, Outremont, Carte blanche, 2003.

GIROUX, L. et N., *Du bonheur. Étude de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote* (Livres I et X), Montréal, Éditions du renouveau pédagogique, 2003.

GIROUX, N., *De la violence comme tentation : thématique basée sur les Cahiers pour une morale*, mémoire, université de Sherbrooke, 1994.

GORZ, A., *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977.

GOUVERNEMENT DU CANADA, *Énoncé de politique des trois conseils : éthique de la recherche avec les êtres humains*, août 1998.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Plan d'action ministériel en éthique de la recherche et en intégrité scientifique*, juin 1998.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967 ; *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

—, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/1934*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1983 ; L'auto-affirmation de l'université allemande : discours tenu pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'université Fribourg-en-Brigau, s. 1., Trans-Europ-Repress, 1982.

—, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Berne, Franke, 1954 [1947] ; Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1957.

JEAN L'ÉVANGÉLISTE, *L'Évangile et les épîtres de saint Jean*, Paris, Cerf, 1960.

JONAS, H., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990.

KANT, E., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hambourg, Félix Meiner, 1963 ; *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.

—, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hambourg, Félix Meiner, [1965] ; *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963.

[173]

KIERKEGAARD, S., *Entweder-Oder. Ein Lebensfragment*, F. Richter, 1885 ; *Ou bien... Ou bien...*, Paris, Gallimard, 1943 ; *Either/Or*, t. 2, New York, Princeton University Press, 1944 ; *Entweder-Oder*, dans *Gesammelte Werke*, Düsseldorf, Eugen Diederichs, 1957.

—, *Œuvres complètes*, t. IV, *L'alternative*, deuxième partie, Paris, Orante, 1970.

KIRK, G. S. et J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1973 [1947].

—, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 [1961].

—, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968.

—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

—, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.

—, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.

—, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, « Petite Bibliothèque », 1997.

MALHERBE, J.-F., Maître Eckhart : « Souffrir Dieu ». *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2003.

—, « De Socrate à Arendt, une tradition du “devenir soi” », dans A. Lacroix et J.-F. Malherbe, *L'éthique l'ère du soupçon. La question du fondement anthropologique de l'éthique appliquée*, Montréal, Liber, 2003.

MARC AURÈLE, *Pensées*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

MAYER, J., *La voie libératoire de l'homme spinoziste*, mémoire, université de Sherbrooke, 2003.

MCLUHAN, M., *The Gutenberg Galaxy : The Making of the Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

NAVIA, L. E. et E. KELLY (dir.), *Ethics and the Search for Values*, Buffalo (N. Y.), Prometheus Books, 1980.

NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*, dans *Gesammelte Werke*, Band 1471, §41, Munich, Goldmanns Gelbe Taschenbücher, 1964 ; *L'antéchrist*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.

—, *Die Geburt der Tragödie*, dans *Gesammelte Werke*, Band 587, §1, Munich, Goldmanns Gelbe Taschenbücher, 1964 ; *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1949 ; Paris, Gonthier, 1964.

—, *Die fröhliche Wissenschaft*, Band 569/570, Munich, Goldmanns Gelbe Taschenbücher ; *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, « Idées », 1950.

—, *Zur Genealogie der Moral*, Band 76, Stuttgart, Alfred Kröner, 1964 ; *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, « Idées », 1964.

—, *Also sprach Zarathoustra*, Munich, Goldmanns Gelbe Taschenbücher ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947.

[174]

Novum Testamentum graece et latine, Stuttgart, Württemberger Bibelanstalt, 1964 (1906).

PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Londres, Hutchinson & Co., 1947, 1958.

PATON, H. J., *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1962.

PAUL DE TARSE, *Épîtres aux Galates et aux Romains*, Paris, Cerf, 1959.

PLATON, *République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

—, *Charmide*, Saint-Laurent, Éditions du renouveau pédagogique, 2001.

PLOURDE, S., *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Québec, Presses de l'université Laval, 2003.

PLUTARQUE, *Vies*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Sartre, J.-P., *Les carnets de la drôle de guerre, novembre 1939-mars 1940*, Paris, NRF Gallimard, 1983.

—, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, NRF Gallimard, 1943.

—, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.

—, *Huis clos*, Paris, NRF Gallimard, 1980.

—, *Cahiers pour une morale*, Paris, NRF Gallimard, 1983.

SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

SPINOZA, *Éthique*, Paris, Seuil, « Essais », 1988.

—, *Éthique*, Paris, Gallimard, 1954.

WIBAULT, H., *Pour une philosophie de l'opinion et de la citoyenneté. Essai européen de mémoire et de stratégie sophistiques*, Bruxelles, Presses universitaires européennes, 1996.

WILLIAMS, T. C., *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

[177]

Table des matières

INTRODUCTION [11]

CHAPITRE I

L'apport philosophique grec à l'autodétermination. Aristote, Épictète [17]

Désacralisation de la nature, laïcisation du pouvoir, sécularisation du savoir [18]

La morale du jugement pratique individuel [25]

La sagesse naturelle du Portique (Stoa) [30]

CHAPITRE 2

Le triomphe de la rationalité moderne. Spinoza, Kant [43]

L'homme, modalité finie du Dieu-Nature [43]

L'autonomie de la volonté et l'impératif catégorique [52]

CHAPITRE 3

Le tournant de la subjectivité. Kierkegaard, Nietzsche [59]

Les germes d'une éthique du « soi » [59]

L'homme supermoral [74]

CHAPITRE 4

Émergence des philosophies de l'existence. Heidegger, Sartre [87]

Une éthique de la finitude humaine : l'être-vers-la-fin [88]

Exigences d'une morale sans fondement [126]

CHAPITRE 5

Renversement de perspective venu des Juifs. Levinas et Arendt [147]

Le « soi » qui passe par autrui [147]

Vers un commencement nouveau : la natalité et le pardon [157]

CONCLUSION [167]

ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES [171]