

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Deuxième partie¹

par
**Jacob
KLAPWIJK,**
Professeur à
l'Université Libre
d'Amsterdam,
Pays-Bas

II. MARTIN HEIDEGGER ET LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE

DE LA LIBERTÉ, DE LA RESPONSABILITÉ ET DE LA QUESTION DU SENS.

Dans la première étape de notre voyage à la recherche d'une philosophie ouverte², il s'est avéré que l'ouverture des historicistes est une ouverture à la dynamique du temps et de l'histoire de la civilisation. Cette ouverture n'est cependant pas totalement satisfaisante : une théorie dynamique ne doit pas nécessairement être une théorie relativiste ! Nous poursuivons dans cette conférence notre voyage d'exploration avec une analyse de Heidegger et, plus généralement, de la philosophie de l'existence. Cette philosophie en effet présente, tout comme l'historicisme*, le profil d'une théorie dynamique. Mais à la différence de Dilthey, Heidegger va souligner que toute philosophie doit rendre compte non pas tant de l'histoire extérieure de la civilisation que de l'histoire intérieure de la liberté et de la responsabilité humaines. C'est ainsi qu'est née une forme nouvelle d'ouverture philosophique.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 93ss.

¹ Cet article est la deuxième partie de *Philosophien im Widerstreit, Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen, 1985. Nous remercions l'auteur, les éditeurs pour leur autorisation et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation des notes bibliographiques.

² L'introduction et la première partie, consacrée à W. Dilthey, ont paru dans le précédent numéro de *Hokhma*, 70/1999, pp. 1-23.

1. La montée de l'irrationalisme

Une remarque préliminaire. C'est dans l'existentialisme ou, plus généralement, la philosophie de l'existence, que l'irrationalisme moderne laisse une de ses empreintes les plus profondes. Le philosophe de l'existence est irrationaliste car il tire un trait sur le rationalisme que Descartes avait introduit dans la civilisation occidentale. Il ne tient plus pour vrai que l'homme soit au plus profond de lui-même raisonnable, c'est-à-dire s'autodétermine par la raison. C'est à l'homme lui-même de répondre à la question du qui et du comment de l'homme. Cette liberté autonome précède toute délibération de la raison. L'homme n'est pas par essence un être pensant rationnel : l'homme est irrationnel, ou, plus précisément, il vit d'une liberté pré-rationnelle et supra-rationnelle.

On peut trouver beaucoup de causes à la montée de cet irrationalisme. Déjà au 19^e siècle, la philosophie de la vie enseignait par la bouche de Friedrich Nietzsche que la pensée humaine ne s'autodétermine pas. La pensée est bien plus un instrument de la volonté. Elle est une arme dans la lutte pour la vie. Détaché de cette relation à la vie, tout raisonnement dégénère en un bavardage stérile.

La psychanalyse élaborée par Sigmund Freud argumente de façon semblable. Freud affirme que la pensée humaine repose sur des forces et desirs subconscients et inconscients. La pensée est mue par des tendances et des instincts dont l'homme a à peine conscience.

Quant au marxisme, il enseigne que les conceptions d'un homme dépendent de la classe sociale à laquelle il appartient. L'infrastructure sociologique conditionne la superstructure idéologique. La structure de la pensée humaine dépend de la place occupée à l'intérieur du processus social³.

Il ne faut pas oublier d'ajouter l'historicisme à cette liste. Wilhelm Dilthey et Ernst Troeltsch montrent que la connaissance ou, plus largement, la raison humaine est historiquement déterminée, et par conséquent changeante. Parce qu'elle évolue avec le temps, la pensée ne peut jamais atteindre une vérité dernière, objective et absolue.

Tous ces courants – la philosophie de la vie, la psychanalyse, le marxisme et l'historicisme – résistaient déjà, dans une certaine mesure, à l'idée de l'homme pensant rationnellement. Ils allaient aussi plus ou moins à l'encontre de la conception d'un monde ordonné rationnellement. Ils donnèrent naissance à la conception irrationaliste d'un monde absurde, fortuit et chaotique. C'est pourquoi l'existentialiste peut dire, par exemple, qu'il n'y a aucun sens à découvrir dans le monde. En tout cas pas – contrairement au rationalisme – par la raison humaine dite autonome, c'est-à-dire par l'homme comme spectateur objectif, impartial du monde. Au fond, il n'y a pas de monde en tant que tout

³ Nous y reviendrons dans le 5^e exposé, consacré à Marcuse (à paraître).

cohérent, en tant qu'ordre cosmique. Il n'y a plus que des situations particulières, toujours nouvelles ; et l'homme y demeure. Ces situations se déroberont à toute évaluation rationnelle. L'homme ne peut pas les saisir par la pensée. Elles sont fortuites, contingentes, et par conséquent absurdes.

Si l'on voulait toutefois parler d'un sens dans ce monde absurde, il faudrait alors exclusivement le chercher dans la liberté humaine créatrice, qui le lui donne par ses actes. L'homme peut, par une liberté supra-rationnelle, conférer un sens à son monde, c'est-à-dire à son environnement ou sa situation. Mais alors il doit renoncer à son rôle de spectateur à distance. L'homme ne peut rendre sa situation concrète signifiante que lorsqu'en toute responsabilité il se met lui-même en jeu, c'est-à-dire s'engage.

Récapitulons : le thème fondamental du rationalisme établi avec Descartes était l'idée de la raison libre et autonome dans un monde ordonné rationnellement. A l'opposé, le thème fondamental de l'irrationalisme moderne est celui de l'homme libre et autonome à l'intérieur d'une situation contingente. La problématique philosophique a donc elle aussi fondamentalement changé. Le problème essentiel du rationalisme consistait à décider toujours à nouveau comment on peut affirmer la liberté de l'homme dans un monde ordonné par la raison et réglé par la logique : la liberté a-t-elle place dans un monde totalement déterminé, dont la science s'est rendue maître, et qui, peut-être, est aussi maîtrisable techniquement ? L'homme ne devient-il pas victime du système ? A l'opposé, le problème fondamental de l'irrationalisme est de savoir si, et dans quelle mesure, la liberté de l'homme peut être maintenue dans une situation absurde. Que signifie « liberté » à l'intérieur du plus grand chaos ? L'homme peut-il encore lutter pour *die Sinngebung des Sinnlosen* (Th. Lessing), c'est-à-dire pour donner sens au non-sens, ou n'est-il pas lui-même victime du non-sens ?

2. Existence et essence selon Heidegger

Jusqu'ici, nos explications sont encore assez schématiques et abstraites. Car on ne peut exposer concrètement la question de l'irrationalisme, notamment de la philosophie de l'existence, que par l'examen de penseurs particuliers. Ici je prendrai comme exemple la philosophie de Martin Heidegger. Il fut l'un des premiers à développer le thème de l'homme libre dans une situation contingente.

Heidegger vécut de 1889 à 1976. Il commença ses études chez les jésuites. Puis il fut l'élève de Heinrich Rickert et passa son doctorat sous la direction d'Edmund Husserl, duquel il fut aussi l'assistant pendant quelques années. L'historicisme (Dilthey) et la phénoménologie* (Husserl) exercèrent une influence considérable sur sa pensée. Il occupa

la chaire de Husserl à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Son œuvre maîtresse parut en 1927 : *Sein und Zeit* (*L'être et le temps*). Heidegger emprunta à Husserl la méthode phénoménologique. Depuis Husserl, celle-ci se comprend généralement comme la méthode philosophico-scientifique qui veut exposer le phénomène (« l'apparition ») tel qu'il se manifeste à l'homme. La méthode phénoménologique ne décrit donc pas l'objet comme une chose existant en soi ou isolée, mais au contraire tel qu'il se manifeste dans sa relation au sujet percevant.

S'écartant de Husserl, Heidegger ne rapporte pas la phénoménologie à l'essence de l'étant, c'est-à-dire de ce qui est, mais à l'être de l'étant. Expliquons plus précisément cette distinction : dans la philosophie médiévale on avait coutume de distinguer l'essence (la nature) de l'existence (l'être) des choses. Il s'agit d'une distinction profonde. On peut se représenter la nature d'une chose sans savoir si cette chose existe réellement. Ainsi, je peux me représenter un métal de densité 0,7 – c'est-à-dire qui peut flotter sur l'eau – sans savoir si un tel métal existe réellement. Inversement, il est également possible d'avoir connaissance de l'existence d'une chose sans que l'on puisse dire quelle est sa nature. Par exemple, on remarque que quelque chose bouge dans une cave obscure, mais on ne sait pas ce que c'est. C'est pourquoi il ne faut jamais perdre de vue la différence entre la nature d'une chose (l'essence) et le fait qu'une chose soit (l'existence). Nature et être, essence et existence ne sont pas identiques. L'essence d'une chose comprend ses propriétés caractéristiques alors que l'existence désigne la présence, la persistance d'une chose.

La philosophie, selon Heidegger, s'est jusqu'ici concentrée uniquement sur le « quoi » des choses. Elle cherchait à connaître les propriétés caractéristiques du monde et la nature de l'homme. Elle voulait définir l'essence de l'étant. On considérait le fait qu'il y ait l'étant comme allant de soi. Ceci fut remis en question par Heidegger. Pour lui, le problème fondamental de la philosophie réside justement dans la question de l'être de l'étant.

Nous pouvons maintenant comprendre approximativement ce qu'Heidegger entend par phénoménologie. Elle n'a pas à poser la question de l'essence des choses (« l'intuition de l'essence » de Husserl), mais celle de l'être de l'étant. Il s'agit, selon Heidegger, de la question difficile et insolite d'un phénomène (l'être) qui, il est vrai, apparaît et s'annonce, mais ne se montre pas ouvertement. Au contraire, l'être se retire largement. A l'opposé de l'étant qui se manifeste en premier lieu et pour la plus grande part, l'être, lui, est essentiellement en retrait. Bien que l'être et l'étant aillent toujours de pair, l'être reste avant tout en retrait précisément parce qu'il est le fondement et la raison de l'apparaître, c'est-à-dire parce qu'il laisse apparaître l'étant.

Heidegger fait de la question de l'être le point de départ de *Sein und Zeit*. Il se propose ensuite de l'affiner pour arriver à l'étant

dont l'être peut, en principe, s'ouvrir entièrement pour nous : l'homme, *l'étant humain*. En effet, l'homme se distingue de l'étant non-humain en ce que son être lui est plus ou moins ouvert. Ceci, Dilthey l'avait déjà noté dans sa psychologie descriptive⁴. L'homme a conscience de son être propre, individuel ; il en détient une compréhension. Pour le dire autrement, il vit dans un certain rapport à son être. L'homme « est », bien plus, il sait aussi qu'il est. Il a, effectivement, la profonde intuition que pour lui, en tant qu'homme, il en va de son être.

Cet être concret, individuel de l'homme, Heidegger l'appelle (en un sens exclusif) *existence*. Contrairement aux philosophes médiévaux, Heidegger présuppose que seul l'homme « existe » : cette présupposition caractérise toute la philosophie de l'existence ! On peut dire de toutes les choses qu'elles sont. Mais l'être de l'homme s'avère être quelque chose de spécial. C'est pour cet être typiquement humain que l'on réservera maintenant le mot « exister ».

Il me faut encore préciser plusieurs points. J'ai fait plus haut la distinction entre l'être (la présence) et la nature (les propriétés centrales) d'une chose. Cette distinction n'est pas à faire chez l'homme car au fond il n'a pas de nature. Il n'a pas de propriétés fixes, essentielles comme les choses. L'essentiel de l'homme ne se laisse pas déduire de propriétés déterminées, démontrables. On ne peut pas dire *ce qu'est* l'homme. L'essentiel de l'homme est simplement *qu'il est*. Qu'il existe, en ce qu'il prend une attitude unique vis-à-vis de soi, en ce qu'il projette son être ouvertement, c'est-à-dire en toute liberté et responsabilité, ou (car cela est aussi possible) en ce qu'il refoule et oublie son être et sa liberté existentielle. Dans le dernier cas, il s'agit de l'homme inauthentique. Mais celui-ci est aussi, et reste néanmoins, un homme. Même dans le refoulement de sa liberté, l'homme adopte une attitude vis-à-vis de son être. Dans ce cas aussi il est responsable de son être (inauthentique).

3. Les existentiels humains

Sein und Zeit est une recherche approfondie des structures de l'être humain : les « existentiels ». Pour ce faire, Heidegger renvoie souvent (par une citation, etc.) au langage humain. En effet, Heidegger estime que le langage révèle souvent quelque chose du mystère originel de l'homme, un mystère que nous autres modernes avons oublié peut-être depuis longtemps. Ainsi, quand nous voulons dire que l'homme existe, nous pouvons dire aussi : « l'homme est là » ; ce « là » (*da*) signifiant « dans le monde ». En d'autres termes, le langage courant nous apprend que l'expression « l'homme existe » contient implicitement et nécessairement une référence au monde. C'est ainsi que Heidegger

⁴ Voir le précédent article sur Dilthey, paragraphe 2, *Hokbma*, 70/1999, pp. 7-9.

interprète l'existence humaine (*Dasein*) comme être-là (*Da-sein*), comme être-dans-le-monde. Il veut dire que l'homme vit dans un rapport intentionnel au monde. On ne peut pas séparer l'homme et le monde. La compréhension de l'être de l'homme englobe l'être du monde et des choses dans ce monde.

La phénoménologie de Heidegger, telle que *Sein und Zeit* la présente, est à proprement parler une explication théorique de l'être humain, et donc aussi de la compréhension de celui-ci. Mais en même temps que l'être humain est dévoilé, c'est l'être du monde qui est expliqué, parce qu'on ne peut le séparer de l'être de l'homme. L'existence est en quelque sorte la source de lumière qui, en y regardant de près, éclaire aussi le phénomène du monde.

En concevant l'homme comme « être-dans-le-monde », Heidegger ne veut pas dire que l'homme se trouve dans un espace déterminé, un peu comme un oiseau dans une cage. Un oiseau reste un oiseau même s'il ne se trouve pas dans une cage. Mais un homme ne serait pas un homme sans son monde, sans son environnement. Voilà pourquoi « être-dans-le-monde » est un rapport originel. Heidegger entend par là un être rapporté de manière immédiate aux choses et à autrui. L'être-là se manifeste comme responsabilité. Heidegger montre que cette responsabilité se caractérise d'une part par une préoccupation des choses qui entourent l'homme, et, d'autre part, par une sollicitude de l'homme pour autrui.

En considérant l'existence humaine de ce point de vue, on remarquera que les choses ne sont pas des objets simplement présents. Elles sont créées par l'homme ou orientées vers l'homme. En d'autres termes, dans chaque objet il y a un moment subjectif. Pour l'homme, un marteau n'est pas simplement une chose neutre, ni un simple objet, mais un ustensile de travail. Un pistolet n'est pas simplement un morceau de fer mais un instrument de tir. Un tramway n'est pas simplement un objet roulant mais un moyen de transport, etc. Avec le petit mot *Zeug* (« ustensile »), Heidegger veut exprimer que le sujet et l'objet appartiennent l'un à l'autre, que les choses du monde sont en rapport existentiel avec l'homme, qu'elles sont des réalités humaines. Elles sont ce-qui-est-sous-la-main, c'est-à-dire qu'elles sont à la disposition de l'homme, à portée de la main. C'est seulement lorsque nous nous détachons de cet être-rapporté originel aux choses que du ce-qui-est-sous-la-main se forme le ce-qui-est-simplement-là : les choses sans rapport originaire à l'homme. Le danger menace toujours que les hommes eux aussi soient considérés comme des choses qui-sont-simplement-là, comme des forces de travail, des objets d'exploitation, etc. Cependant une telle attitude vis-à-vis du monde et de l'homme est anormale, comparée au monde originaire, le monde du vécu existentiel.

Dans le vécu existentiel, les choses qui-sont-simplement-là sont ou deviennent le ce-qui-est-sous-la-main (nous nous préoccupons

des choses qui nous entourent), et les hommes deviennent nos prochains : nous avons de la sollicitude pour eux. En effet, d'un point de vue originaire, l'être-là, *Da-sein*, est en même temps être-avec, *Mit-sein*. L'être-là, dans sa structure fondamentale, ne se rapporte pas seulement aux choses (comme préoccupation) et à autrui (comme sollicitude), mais encore et avant tout, dans sa responsabilité vis-à-vis des choses et d'autrui, à son être propre. L'être de l'être-là, l'existence, est l'entrelacement d'être factice et d'être possible, on peut dire aussi : l'entrelacement « d'être jeté » et « d'être de projet ». Que veut-on dire par là ?

« Etre jeté » signifie : ce n'est pas moi qui ai choisi ou demandé à être là. Je suis jeté dans le monde de même qu'un lapin met bas ses petits. Que je sois là, que j'aie tel ou tel aspect, que j'aie tel ou tel âge, que je sois homme ou femme, fort ou faible, etc., cela est simplement un fait dépourvu de tout sens.

Malgré cela, mon être n'est pas pure facticité, mon être est aussi possibilité. L'homme est « possibilité jetée ». Je ne suis pas responsable du fait contingent de mon être-là, mais je suis entièrement responsable des possibilités que recèle mon être-là. Etre-homme signifie : avoir la compréhension de l'être, autrement dit comprendre son être. Cette compréhension de l'être propre a un sens profond. Selon Heidegger, elle est comparable à la compréhension d'une discipline ou d'un métier où il ne s'agit pas seulement de connaissance intellectuelle ou interprétative, mais aussi, avant tout, de maîtrise (cf. l'expression « s'entendre à un métier »). Comprendre l'être signifie maîtriser son propre être, « façonner » son propre moi en toute liberté, le *projeter*. En raison du fait contingent de mon être-jeté je suis radicalement libre et responsable de moi-même. Bref, je suis un « jeté me projetant moi-même ».

Tout ceci ne me devient vraiment clair que lorsque l'angoisse me saisit. L'angoisse n'est pas à confondre avec la peur (ou la crainte). J'ai peur de quelque chose de précis, d'une menace concrète, par exemple du dentiste ou du méchant voisin. *L'angoisse*, par contre, n'a pas d'objet précis. C'est devant le « néant » que je suis saisi par l'angoisse, c'est-à-dire devant une chose qui n'existe pas ! Cette chose qui n'existe pas, c'est moi-même, c'est mon propre être. Celui-ci n'est pas comme une chose est. « Etre-homme » équivaut à « ne-pas-être-encore », à « possibilité indéterminée ». L'angoisse me dévoile ce non-être, me révèle que je n'existe qu'en tant que possibilité et que je porte la responsabilité de la réalisation de cette possibilité dans une solitude totale. Tel est le souci continu qui est donné avec l'être-homme.

Ainsi l'angoisse a une valeur très positive. Elle est une disposition existentielle fondamentale qui fait comprendre à l'homme qu'il est libre et qu'il est responsable de lui-même. En outre, parmi les dispositions existentielles fondamentales ne figure pas seulement l'angoisse, mais aussi la conscience morale et le sentiment de culpabilité, lesquels

confrontent également l'homme à ses défauts, autrement dit, à ses propres possibilités d'être et à son souci.

La question de départ était : qu'est-ce que l'être de l'étant ? Plus précisément : qu'est-ce que l'être de l'étant humain ? La réponse de Heidegger, sur ce point, est : *le souci*. La préoccupation des choses et la sollicitude pour autrui sont en définitive pour l'homme du souci, c'est-à-dire la responsabilité angoissante de son soi. Ainsi le souci est l'être de l'étant humain.

La possibilité la plus authentique, mais aussi la plus brutale, est la possibilité de mourir. On pourrait dire : une chose ne peut pas mourir, même un animal ne meurt pas – au sens propre du terme – mais il périt. Un homme, toutefois, meurt. Je dois mourir. Et cette mort détermine toute ma vie. En effet, si j'étais immortel, mon style de vie serait tout différent, j'organiserais mon existence tout autrement. Si j'étais immortel, je ne serais pas un homme. La mort est donc une possibilité typiquement humaine. Etre-homme, c'est en fin de compte vivre pour cette possibilité ultime, amère, la possibilité de mourir. C'est pourquoi l'être de l'homme est un *être-pour-la-mort*.

Chacun n'est pas prêt à l'accepter. Il y a, notamment dans le monde moderne, régi par la technique, beaucoup d'hommes inauthentiques. L'homme inauthentique est celui qui oublie, le plus possible, son être en tant qu'existence (en tant qu'être possible). Dans l'ère technique, l'homme de la masse refoule ses possibilités. Il ne veut pas non plus penser à la mort. Il refoule sa liberté et sa responsabilité personnelle. Il se retranche derrière le « on » (le journal, le parti, le syndicat, etc.) : « on dit... », « on pense... », « on écrit... », etc. Tout ce verbiage du « on » (qui n'existe pas !) rend l'homme inauthentique étranger à lui-même, et, par conséquent, à ses prochains. Il fuit sa propre responsabilité, à laquelle il ne pourra cependant jamais échapper. Tel est le tragique de l'homme de la masse au 20^e siècle. Cet homme s'est refermé sur lui-même comme s'il était une chose.

4. L'être et le temps

Heidegger conçoit pourtant « l'exister » humain authentique comme existence ouverte, orientée sur trois dimensions. L'existence est tournée premièrement et avant tout vers l'avenir. Il faut prendre le mot « a-venir » littéralement, car ce mot garde encore le mystère originel de l'homme et de son temps. « Etre-tourné vers l'avenir » signifie : être-tourné vers les possibilités qui viennent à l'existence. L'existence se tourne aussi vers le passé. Le passé est tout ce qui s'est « passé » irrémédiablement. Cette dimension contingente-factice, incontournable et non-niable, doit être acceptée. Le poids du passé est le poids de l'être-jeté, que l'on doit nécessairement porter. L'existence est finalement

aussi tournée vers le présent, car elle doit bien présentifier ses possibilités dans la situation concrète. Avenir, passé, et présent sont donc des dimensions temporelles qui sont totalement liées à l'être-homme de l'homme : les dimensions temporelles sont aussi des dimensions anthropologiques. Cela signifie que sans l'homme il n'y aurait pas non plus de temps ! Heidegger nomme ces dimensions temporelles « ek-stases », parce que l'homme, dans son être-tourné vers l'avenir, le passé et le présent, se manifeste comme non-renfermé en lui-même. Il sort de lui-même, il est hors de lui : c'est là précisément ce que le mot « ek-sistence » et son dérivé « ek-stase » signifient à l'origine. Avenir, passé et présent se rencontrent ainsi dans l'homme en tant que projetant (l'avenir !) jeté (le passé !) présentifiant (le présent !). En d'autres termes, l'homme est le point focal du présent, du passé et de l'avenir. Nous pourrions dire aussi : le temps provient de l'être-homme de l'homme. C'est pourquoi ce n'est qu'en partant de l'homme existant qu'on pourra comprendre ce qu'est le temps. Le temps est tout aussi peu que le monde un continuum spatial dans lequel l'homme se trouverait par hasard. Ce n'est qu'en partant de l'existence qu'on pourra découvrir ce qu'est le monde et aussi ce qu'est le temps. Le temps authentique et originel n'est pas un temps de chronomètre, qui serait « simplement là », c'est-à-dire qu'il n'est pas un temps d'horloge ou un temps solaire qui s'écoulerait régulièrement, que des hommes s'y intéressent ou non. Le temps est quelque chose d'humain.

Le temps, par conséquent, signifie que l'homme réalise, par l'acceptation de son propre être-jeté, les possibilités qui viennent à lui. Et voilà pourquoi Heidegger, le philosophe de l'existence, peut affirmer que le temps est précisément ce autour de quoi tourne toute la vie. Voilà pourquoi Heidegger peut interpréter le temps comme *sens de l'être* de l'homme. Tout le mystère de l'homme comme projetant-jeté se trouve dans le temps. Oui, le temps est le plus profond mystère de l'homme, il est le sens de son existence.

Le titre de l'œuvre maîtresse de Heidegger est *Sein und Zeit*. A l'époque, ce fut un titre sensationnel pour tous les philosophes, lesquels étaient jusqu'ici habitués à associer « temps » à « devenir », « être » à « éternité ». Heidegger, comme je l'ai déjà mentionné, est passé par l'historicisme (de Dilthey). Il veut être conséquent et ne plus rapporter l'être, ni même l'être de l'homme, à quelque chose de supra-temporel ou d'éternel, comme Dilthey et Troeltsch l'ont encore tenté. Le sens de l'être n'est pas supra-temporel ou absolu. Le sens de l'être – du moins de l'être humain – c'est la temporalité : une temporalité que Heidegger conçoit, de façon encore plus radicale que l'historicisme, comme étant toute individuelle : chaque homme a son propre temps et vit sa propre histoire.

Dans une période ultérieure, la problématique philosophique s'est fortement déplacée. On parle du « tournant » dans la pensée de

Heidegger. Sa philosophie de l'existence devient une philosophie de l'être. Heidegger n'essaie plus d'effectuer un passage de l'analyse de l'existence humaine individuelle au mystère de l'être et du temps. Il essaie tout au contraire d'attribuer une place à l'existence humaine en partant de l'être (*Sein*, souvent écrit, à l'ancienne, *Seyn*) englobant et de son histoire temporelle. Je dois ici malheureusement renoncer à exposer les pensées développées par Heidegger ultérieurement, et leur rapport avec ses pensées antérieures. Je laisserai donc aussi de côté le développement du « second » Heidegger dans mon évaluation critique.

5. Evaluation critique : comment radicaliser la responsabilité humaine ?

5.1. Le grand mérite de la philosophie de l'existence ou existentialisme, c'est d'abord d'avoir à nouveau mis au jour la situation unique de l'homme au sein d'un monde objectivé et technicisé. Peu importe comment on envisage le rapport de l'homme au reste de la nature vivante et non-vivante : le fait est clair qu'il y a une distance infinie et une différence fondamentale entre l'être non-humain et l'existence humaine. En outre, il est important de noter que l'existentialisme – contrairement au rationalisme antérieur – n'a pas cherché, du moins pas d'entrée, cette unicité de l'être-homme dans la raison humaine. La singularité de l'homme – accordons-le à Heidegger et aux existentialistes – a ses racines avant tout dans la *responsabilité et la liberté* humaines.

5.2. Dans notre premier article, nous avons constaté que l'historicisme doit être considéré en quelque sorte comme une philosophie *ouverte*. L'homme et sa philosophie se situent en effet, selon Dilthey, dans la dynamique vivante d'une histoire englobante. Mais dans quelle mesure cette histoire est-elle donc vivante, dynamique et englobante ?

Heidegger a vu que l'histoire de la culture peut non seulement défier, mais aussi menacer sérieusement la liberté et la responsabilité humaines : l'homme moderne ne vit-il pas dans un monde chosifié, dans une culture régie par la technique, dans une histoire que l'on dégrade en objet maîtrisé et qui, par conséquent, ferme plutôt qu'elle n'ouvre les possibilités de l'existence humaine ? C'est pourquoi le jeune Heidegger radicalise l'idée d'une philosophie ouverte lorsqu'il met l'accent sur l'historicité (*Geschichtlichkeit*, c'est-à-dire la liberté et la responsabilité intérieures) de l'homme lui-même face aux possibilités et aux menaces de l'histoire extérieure de la culture. Je suis d'avis que les existentiels heideggeriens, notamment la liberté et la responsabilité (le souci), peuvent d'emblée être effectivement considérés

comme des catégories d'une philosophie ouverte, comme des catégories relationnelles. La question n'est que de savoir si chez les philosophes de l'existence cette relationnalité ne représente pas quand même, en fin de compte, un circuit fermé.

5.3. Responsabilité signifie : une réponse peut être exigée de l'homme. L'homme doit donner une réponse, mais à qui ? Qui, en dernière analyse, demande à l'homme de rendre compte et le rend responsable ?

Pour répondre à cette question « existentielle », il me semble que l'homme est obligé de prendre une décision supra-rationnelle ou pré-rationnelle. Cette décision, caractéristique pour une philosophie ouverte, est antérieure à toute argumentation philosophique. C'est pourquoi les chemins de la philosophie se séparent ici.

L'existentialisme, en tout cas l'existentialisme humaniste ou athée, pose comme axiome, conformément aux conceptions de Heidegger, qu'en définitive la responsabilité et le souci de l'homme ne concernent que l'homme. Les philosophes inspirés par la foi judéo-chrétienne affirment par contre qu'on dénature de cette manière le concept de responsabilité et que la responsabilité présuppose toujours en fin de compte une relation Je-Tu. L'homme responsable est toujours aussi responsable devant d'autres hommes. Et les hommes sont personnellement et collectivement responsables devant le Tout Autre. Autrement dit, si l'homme prend vraiment le concept de responsabilité au sérieux, alors il doit finalement une réponse à quelqu'un qui dépasse tous les intérêts humains et qui s'est néanmoins tant approché des hommes qu'il peut véritablement leur demander de rendre compte : le « Je » humain doit une réponse à un « Tu » divin.

Dans la perspective chrétienne, l'idée d'un ordre normatif s'imposant à la réflexion philosophique, comme nous l'avons vu⁵, n'était en fait qu'une formule provisoire, encore anonyme : en Dieu cet ordre reçoit un nom, un visage, un cœur.

5.4. Le concept de liberté provoque la même réflexion.

Dans la philosophie de l'existence, « liberté » signifie : agir de sa propre autonomie subjective ; la liberté est vue comme autodétermination souveraine, c'est-à-dire comme liberté de choix radicale et subjective : l'homme doit se réaliser dans une solitude totale, affirme le jeune Heidegger. La justification philosophique de cette idée subjectiviste de la liberté est insuffisante et contradictoire. Car à quoi bon mettre en garde contre la non-liberté et contre l'inauthenticité à notre époque technique, si les hommes les ont eux-mêmes choisies, c'est-à-dire si la liberté fonde cette non-liberté ? Nous voulons dire par là

⁵ Cf. notre précédente étude sur Dilthey, *Hokbma*, 70/1999, pp. 18-23.

que la liberté heideggerienne n'est pas du tout évidente. L'historicité intérieure de Heidegger est tout aussi ambiguë et traîtresse que l'histoire extérieure de la culture chez Dilthey.

Une autre conception de la liberté est possible. Je l'appellerai liberté relationnelle ou orientée et je prendrai comme exemple la liberté chrétienne. Celle-ci dépasse le subjectivisme existentialiste. La liberté chrétienne est une liberté relationnelle qui comprend la disponibilité (le mot est de Gabriel Marcel), ou le dévouement volontaire de l'homme à la cause de Dieu et au monde. Je reconnais que la liberté chrétienne elle aussi pourrait être traîtresse, mais seulement si le dévouement à la cause de Dieu et le dévouement à celle du monde se contredisaient.

5.5. C'est un fait qu'il y a des existentialistes chrétiens, dans la ligne du philosophe danois du 19^e siècle Soeren Kierkegaard. Cependant, nous venons de le montrer clairement, les conceptions existentialiste et chrétienne de la responsabilité et de la liberté se contredisent. La relation entre les pensées chrétienne et existentialiste est donc une relation tendue. Kierkegaard avait déjà perçu quelque chose de cette tension, mais il a fait de nécessité vertu (laquelle, selon moi, n'est ni une vertu philosophique, ni une vertu chrétienne) : il a soutenu la thèse que la collision continuelle entre l'homme souverain dans ses choix existentiels et le « paradoxe absolu » de son abandon à Christ est typique du christianisme vrai, non-bourgeois.

6. Evaluation critique (2) : la souffrance témoigne malgré elle du sens du monde

6.1. Il faut critiquer dans l'existentialisme non seulement l'idée de l'homme souverain, mais aussi celle de la *situation contingente* et de l'être-jeté. Cette idée d'une situation contingente, ou d'un monde absurde, a été soulignée par Jean-Paul Sartre et Albert Camus, plus fortement encore que par Heidegger. Pour eux, le monde en soi est un monde dépourvu de tout sens englobant. La doctrine biblique de la Création et l'expérience chrétienne s'opposent à cette conception de la contingence.

Heidegger lui-même avait déjà minutieusement critiqué l'idée que l'on puisse maîtriser la nature. Le souci et la responsabilité de l'homme s'étendent toujours à son environnement naturel et social et, en tout cas, cette « préoccupation » et cette « sollicitude » sont des relations originelles, pleines de sens. Dans la perspective biblique, l'homme n'est pas jeté comme un étranger dans une situation absurde, mais il est placé comme intendant dans une Création bonne, remplie de sens divin. Ce n'est pas l'absence d'un sens englobant (la contingence), mais justement la vive attente de sa présence (comme une présence

menacée !) qui fait de l'injustice, de la souffrance et de la mort des énigmes amères et insupportables. Autrement dit, c'est la réalité insupportable de la souffrance humaine qui témoigne du sens du monde. Le sens du monde n'est pas un objet, mais une orientation persistante.

6.2. La thèse irrationaliste d'un monde contingent est généralement considérée comme contraire à l'idéal cartésien d'un monde transparent, rationnellement maîtrisable et maîtrisé. En fait, le rationalisme et l'irrationalisme sont à cet égard très proches l'un de l'autre. Depuis que Descartes a très abstraitement et artificiellement brisé le monde et a posé le monde des choses étendues en face du sujet humain (c'est la fameuse séparation sujet-objet), le sujet humain repose sur lui-même, dans le rationalisme comme dans l'irrationalisme. Dans les deux cas règne l'idée que l'homme trouve en face de lui le monde comme le pendant objectif de sa propre subjectivité. C'est pourquoi ce monde est volontiers considéré comme en soi dénué de sens, pouvant par conséquent être traité irrespectueusement : il est en effet rationnellement maîtrisable pour le rationalisme, rationnellement incompréhensible pour l'irrationalisme.

6.3. Pour ma part, je préfère la conception biblique de l'homme comme créature au sein de la Création ; non comme un sujet souverain et isolé, mais comme un intendant responsable, allié à un monde rempli de sens et menacé de non-sens. Je veux bien que cette conception soit l'expression d'une foi pré-théorique (ce qui ne veut pas nécessairement dire une foi mal fondée), mais sa négation (la séparation sujet-objet) a elle aussi la qualité d'une croyance pré-rationnelle.

6.4. Jean-Paul Sartre peut avoir raison de dire que la foi chrétienne en Dieu a servi, ou sert, souvent, d'alibi pour fuir justement cette responsabilité personnelle vis-à-vis du monde ou de la société. Toutefois, cette accusation n'est pas un argument solide contre la vision chrétienne, puisque la pensée existentialiste de la liberté subjective, ou encore du monde absurde, peut servir, et sert effectivement elle aussi, d'alibi à beaucoup.

6.5. Le fondement phénoménologique de la philosophie de l'existence contient sa propre réfutation. La phénoménologie existentialiste veut élucider de façon existentielle l'être concret, individuel de l'homme. Mais, ce présupposé une fois admis, pourquoi l'élucidation (accomplie individuellement) de l'existence dans le sens heideggerien d'un « être-pour-la-mort » aurait-elle la préférence sur des analyses individuelles de soi développées autrement, par exemple sur l'expérience chrétienne de soi ? Ne pourrait-on pas interpréter cette dernière d'une façon tout aussi authentique, à savoir comme un « être-pour-la-

vie » ? En d'autres termes, la philosophie de l'existence implique toujours plus qu'une analyse individuelle de la sphère de l'expérience concrète et individuelle. L'essai *Sein und Zeit* est plus qu'une autobiographie existentielle. Il prétend aussi au décèlement des structures fondamentales générales et des « existentiels » de l'homme comme tels, c'est-à-dire à la validité universelle. Ne nie-t-il pas ainsi le point de départ dans l'individuel ? ■

(A suivre)

Bibliographie

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976.
Traduction française : *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1976. Traduction française : « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1990, pp. 159-194.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1986.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.

Sources secondaires

Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963. Traduction française : *La pensée de Martin Heidegger : Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Georges Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1987.

Alphonse de Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.