QUE SAIS-JE ?

L'existentialisme

JACQUES COLETTE
Professeur à l'Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne

DU MÊME AUTEUR

Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien, Paris, Le Cerf, 1962.
Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard, Paris, Desclée & Cie, 1972.
Kierkegaard et la non-philosophie, Paris, Gallimard, 1994.

TRADUCTIONS

Kierkegaard, *Discours édifiants,* avec introduction et notes, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
Kierkegaard, *La neutralité armée,* avec introduction et notes, Paris, Le Cerf, 1968.
Walter Schulz, *Le Dieu de la métaphysique moderne,* avec introduction et notes, Paris, Editions du CNRS, 1978.
Hegel, *Les écrits de Hamann,* avec introduction et notes, Paris, Aubier, 1981.

A Elise et Augustin

ISBN 2 13 046157 3

Dépôt légal — 1re édition : 1994, mars

© Presses Universitaires de France, 1994
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

L'EXISTENTIALISME N'EST PAS UNE DOCTRINE[1]

Dans une lettre adressée à J. Wahl en 1937, K. Jaspers écrivait : « L'existentialisme est la mort de la philosophie de l'existence. »[2] Traduit de l'allemand, le terme d'*existentialisme* faisait ainsi son entrée dans la langue philosophique française. Cette innovation terminologique portait d'emblée la marque de la contestation. Promis à un certain avenir, le néologisme s'était fait jour, non comme mot d'ordre positif, mais comme pour exclure ce que semblait suggérer le mot : à savoir que l'existence humaine, et tout ce qui s'y décide, pourrait enfin être l'objet d'une connaissance théorique. Cinquante ans plus tard, une autre singularité de vocabulaire vaut d'être signalée. Dans un dictionnaire de la langue française (*Le Grand Robert* de 1985) figure en bonne et due place le terme de *Dasein*. Ces rencontres des idiomes allemand et français portent la marque d'une époque historique précise. Durant la première moitié du XX^e^ siècle, des deux côtés du Rhin, la manière de penser le moi et le monde, la nature et la culture, subit une profonde transformation. A l'analyse critique et formelle du néo-kantisme se substitue progressivement la description de l'existence humaine, de son sens, de ses possibilités[3].

1. Les cinq auteurs principaux, dont les œuvres sont ici examinées, sont : Sören Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973), Martin Heidegger (1889-1976) et Jean-Paul Sartre (1905-1980). On rencontrera aussi Albert Camus (1913-1960) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) sur des points nullement secondaires.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie,* séance du 4 décembre 1937, p. 196.

3. Non moins que le « hégélianisme », l' « existentialisme » pouvait dès lors apparaître comme *une* philosophie. Voir la NDLR non signée dans *Les Temps modernes,* janvier 1946, p. 713.

Pour le public français de cette fin de siècle, le terme d'existentialisme évoque le climat d'une époque, un style, voire une mode, plutôt qu'un *corpus* de pensées cohérentes. Il faut l'avouer, le terme ne désigne aucune orientation précise — que ce soit dans le champ de l'ontologie, de la théorie de la connaissance, de la pensée morale ou politique, de la philosophie de l'art, de la culture ou de la religion. D'autre part, il se trouve qu'aucun des auteurs dits existentialistes n'a revendiqué durablement et sans réticences cette qualification.

Cependant, l'inscription historique et philosophique des philosophies de l'existence peut être assez clairement déterminée. Certes, dès ses origines grecques, puis prenant en compte l'enseignement des religions du Livre, la philosophie n'a jamais cessé de méditer sur ce qui ne s'est pas toujours appelé le *sens de la vie humaine,* mais qui constitue bel et bien le cœur de la question éthique. C'est avec Kant que la philosophie, renonçant au nom orgueilleux d'*ontologie,* a fait place à une pensée de la liberté, habilitée à parler philosophiquement du supra-sensible, sans spéculer sur la nature ontologique du divin, sans se soucier d'élaborer son concept, sans analyser les rapports de son essence et de son existence. Mais c'est chez Hegel que la substance est conçue comme vie et comme esprit : la négation déterminante productrice de différenciation interne permet de *penser,* et non seulement d'évoquer de manière lyrique, la subjectivité en ses altérations, en ses intimes déchirures.

La thématique existentielle apparaît ainsi située historiquement et philosophiquement, à titre de pensée postkantienne de la liberté, et de pensée posthégélienne de la subjectivité travaillée par la négativité. Si l'âme, le monde et Dieu réapparaissent dans cette thématique, ce ne sera plus à titre de concepts purs de la raison se portant d'elle-même vers l'inconditionné. Ce ne sera pas davantage comme les constituants d'un système dialectique.

Ainsi repérée dans l'histoire de la pensée, la problématique existentielle n'est pas pour autant définie. On a simplement dessiné le cadre dans lequel s'inscrivent ses tenants et aboutissants. Ce faisant, on a déjà suggéré qu'à la différence des systèmes de pensée en lesquels s'est toujours traduit l'esprit philosophique, les philosophies de l'existence ne voulaient ni ne pouvaient se transmettre comme des doctrines bien arrêtées. Mais elles n'entendaient pas non plus se présenter comme de simples témoignages d'une époque ou de destinées singulières. Il leur revenait donc de formuler quelque chose comme un mixte d'abstrait et de concret, en lequel les raisons de vivre s'assureraient d'elles-mêmes, du fait que l'attitude de pensée, qui était censée les fonder, s'avérerait communicable.

Concernant les thèmes principaux des philosophies de l'existence, dont traite le présent ouvrage, on verra effectivement se déployer des analyses, se constituer des notions jusque-là extra-philosophiques, s'inventer des formes de réflexion qui n'empruntent aux philosophèmes des pensées précritiques qu'en les retravaillant, pour les extraire de leurs cadres traditionnellement bien fixés.

On admettra que l'*existentialisme* n'aura pas été un épisode sans lendemain, si l'on y voit le premier effort pour renoncer à la métaphysique comme science fondamentale et ultime des catégories, destinée à faire de l'être réel, possible et nécessaire un champ parfaitement quadrillé. S'il est opportun de se référer aux auteurs de cette époque, comme aux grands métaphysiciens qu'ils prirent pour cibles, c'est qu'il est philosophiquement fécond de connaître l'histoire des prédécesseurs pour ne point les répéter servilement. En l'occurrence, il s'agissait de ne plus faire de la philosophie l'inventaire exhaustif de ce qui s'offre aux savoirs et aux pouvoirs humains, de ne plus prétendre disposer de l'être et de l'étant en toute assurance et certitude par le simple déploiement des structures de la connais-

sance. Kierkegaard fut le premier à percevoir que l'essentiel se joue dans le registre de l'incertitude objective.

Ce n'est pas à l'essence qu'au XIX^e siècle s'opposait l'existence, c'est au *Système,* à la philosophie comme *science.* Il ne s'agissait pas de récuser la pensée systématique à cause de son style abstrait, mais de s'interroger sur le bien-fondé de ses ambitions. C'est une question préalable qu'on lui pose : l'omission de certaines déterminations intermédiaires[1], dites précisément par Kierkegaard *existentielles,* n'est-elle pas le prix à payer pour l'accès au Moi absolu ? Ces déterminations intermédiaires sont définies comme ce que ne peuvent intégrer les catégories des philosophies idéalistes. Ce qu'il faut pouvoir penser, c'est l'existant qui ne devient pas cette identité du sujet et de l'objet sans aucune médiation, dont Fichte avait parlé, identité qui serait à la fois le sujet et le produit de l'acte, le sujet agissant et le fait même de l'action. L'existentiel, c'est ce que Kierkegaard, l'auteur pseudonyme des *Etapes (ou stades) sur le chemin de la vie* (1845), explicite en parlant du psychologique, de l'éthique et du religieux. Dans sa fausse naïveté, le même Kierkegaard, signataire pseudonyme des *Préfaces* (1844), exprime une grande méfiance à l'égard de la philosophie, si philosophie est synonyme du pouvoir qu'aurait l'esprit de s'autodéterminer comme sujet-objet : *Moi = Moi métaphysique*, ou encore *fondement.* Faire valoir des déterminations intermédiaires, c'est exiger qu'apparaissent des ambiguïtés, que l'énergie spéculative d'un Solger ne pouvait qu'ignorer — par où « il nous oriente moins qu'il ne nous désoriente », disait la thèse de doctorat sur *Le concept d'ironie,* que Kierkegaard présenta

1. Voir un texte particulièrement significatif : Kierkegaard, *Etapes sur le chemin de la vie,* trad. F. et O. Prior, M.-H. Guignot, Paris, 1948, p. 389. Pour les citations de Kierkegaard, ici toujours retraduites du danois, référence est faite aux éditions courantes, en conseillant au lecteur de comparer avec la traduction de P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, dans les *Œuvres complètes* (20 vol., Paris, 1966-1986).

à l'Université de Copenhague en 1841. Pour décrire ce que le *Post-scriptum* appelle aussi la situation intermédiaire de l'homme entre la vie éternelle de l'idée et le néant, à savoir sa singularité, seront requises de nouvelles procédures, un autre type d'écriture.

Jamais la mise en scène du philosophe en personne n'avait joué un rôle semblable dans l'aventure de la pensée. Après lui, d'autres auteurs furent conduits à faire de leur vie une œuvre, pour n'avoir pu consentir à créer une œuvre en marge de leur vie. Mais c'est bien de pensée qu'il s'agit, car, même en portant la marque singulière de l'auteur, sa traduction fut transmise une fois oubliées les péripéties qui en furent l'origine. L'existence de l'écrivain-philosophe du XIX^e^ siècle sous-tendait, quoi qu'il en soit des dissimulations et des travestissements, sa stratégie éditoriale. Jamais sans doute l'œuvre et la vie ne s'étaient à ce point rejointes pour constituer, sans souci d'architectonique, des œuvres de pensée. De pensée et non d'imagination pure, car, si la philosophie est concernée, un remodelage du langage qui soit d'un autre type que celui du poète est requis, s'il entend produire des schèmes de pensée. L'appel aux tonalités affectives — aux aléas de la liberté, aux conditions concrètes de la vie quotidienne, du travail, de la vie sociale — va de pair avec la description de ce que Jaspers devait appeler des situations-limites. Estimer, dans l'historicité du présent vivant, les risques de la communication, c'est s'engager à parcourir les différents stades où, sur le chemin de la vie, il peut arriver que les hommes et les cultures dialoguent au sujet du divin, du sacré ou du saint, de l'histoire et de ses impasses. C'est ainsi que des dialogues authentiquement philosophiques s'instaurent et se rompent, comme on peut le voir avec Jaspers et Heidegger, avec Sartre et Merleau-Ponty.

Tels sont les traits qui donnent à l'existentialisme sa physionomie irréductible aux visages classiques de la philosophie universitaire. Celle-ci, au XX^e^ siècle en

Europe, se préoccupait du jugement, des frontières à tracer entre la science et le savoir philosophique, ou bien, pensée réflexive, philosophie de la vie, de l'esprit ou des valeurs, elle ouvrait quelques portes de sortie hors du néo-kantisme dans le domaine moral et politique. Elle prolongeait aussi, par le biais d'herméneutiques diverses, des traditions médiévales ou cartésiennes. Elle découvrait enfin, sous la pression des événements, la possibilité de transcrire en un langage nouveau les pensées dialectiques héritées de Hegel et de Marx. On en était là, quand la découverte de Kierkegaard et l'irruption de la phénoménologie husserlienne provoquèrent comme un trou d'air. Des thèmes, qui jusqu'alors relevaient de la création littéraire, semblèrent pouvoir revêtir une rigueur digne de retenir l'attention des philosophes.

Ce qui, dans les pays de langues romanes, s'est appelé *existentialisme* est un néologisme que Jaspers avait cru inventer lorsque, dans les années qui précédèrent la seconde guerre mondiale, il rédigeait sa *Logique* philosophique, aujourd'hui encore inédite en français : *Von der Wahrheit.* Le terme apparaît en italien dans un ouvrage de N. Abbagnano publié à Turin en 1939. Ce moment de l'histoire de la philosophie, voire, plus généralement, de la culture européenne n'aurait pas eu la même portée si, une décennie plus tôt, n'étaient apparues en Allemagne des philosophies dites *de l'existence.* Et, sans doute, celles-ci n'auraient-elles pas vu le jour si, en même temps que l'œuvre de Nietzsche, leurs auteurs n'avaient pu lire la première traduction allemande des *Œuvres complètes* de Kierkegaard, qui parut à Iéna à partir de 1909. On y découvrait en effet qu'en 1845 la langue danoise avait forgé le terme d'*existentiel.* Avec ce mot s'était introduit en philosophie un nouveau type de discours, descriptif et le moins possible argumentatif, bien que polémique. Surpris de ne point voir figurer le nom de Kierkegaard dans les livres d'histoire de la philosophie, Jaspers a

souvent raconté comment, dès son premier livre (1919), il n'avait pu se dispenser de s'y référer, ainsi qu'à Nietzsche.

La diversité des inspirations qui présidèrent à la création des œuvres de ce genre nouveau est telle que le terme d'*existentialisme* ne peut les désigner que de manière vague, et non sans faire violence à l'originalité de chacune d'entre elles. D'où l'obligation où l'on s'est vu de qualifier chaque fois différemment les diverses sous-espèces d'*existentialisme.* Il serait sans doute préférable de se contenter de parler des « philosophies de l'existence », car ce nouvel *isme* est, dans le cas, plus inadéquat encore que tous ceux dont la philosophie fait habituellement usage. Les commentateurs qui, dans leurs classifications et leurs jugements, se risquèrent à formuler des diagnostics péremptoires procédaient à des simplifications, à des amalgames et à des sélections arbitraires, qui traduisaient davantage l'étroitesse de leurs options que le propos d'analyser philosophiquement, en toute sa complexité, le domaine concerné[1]. On n'imagine plus aujourd'hui de réduire l'existentialisme à la simple reviviscence, en une époque de catastrophe, des thèmes traditionnels regroupés sous la bannière de la « révolte de la vie contre la pensée », comme le suggérait J. Benda.

Mais puisque le terme d'*existentialisme* s'est imposé, même s'il ne fut retenu par les intéressés que moyennant beaucoup de précautions et de dénégations, conservons-le. Il pourrait désigner des pensées subjectivement intéressées, passionnément soucieuses de sincérité, méthodiquement proches de la vie, scrupuleuse-

1. Voir la bibliographie, reprise en ce qui concerne l'Italie à celle de V. A. Bellezza (*Archivio di Filosofia,* 1946), publiée dans la *Revue internationale de philosophie,* n° 9-10 (Bruxelles, 1949). On y trouvera aussi un classement hautement idéologique des existentialistes en droite (réalistes) et gauche (idéalistes), la droite se divisant à son tour en protestants et catholiques, et ceux-ci en thomistes et en mystiques. La gauche se trouvait être plus ou moins l'héritière d'un Kierkegaard irrationaliste, la droite d'un Kierkegaard rationaliste *(sic).*

ment méfiantes à l'égard de la raison toujours tentée d'outrepasser ses limites, attachées à penser l'idéalité dans la temporalité même de l'existence, sans rien évacuer des énigmes, des paradoxes, des ambiguïtés qui la constituent. Mais c'est en philosophes que les non-hégéliens du XIX^e siècle et leurs héritiers du XX^e défendirent leur cause contre la philosophie régnante, sans renoncer à l'universalité engagée jusque dans l'affirmation de leur singularité, avançant l'idée « d'une raison immanente à la déraison, d'une liberté qui devient ce qu'elle est en se donnant des liens »[1].

Avec près d'un demi-siècle de recul, on peut comprendre pour quelles raisons certains commentaires sur l'existentialisme, qui avaient cours dans l'immédiat après-guerre, évoquaient, avec ceux des philosophes de l'existence proprement dits, les noms de penseurs dont l'inspiration était celle du spiritualisme français traditionnel. Il en va un peu différemment du fondateur du personnalisme. Après avoir écrit une *Introduction aux existentialismes* (1947), E. Mounier voyait se tracer autour du personnalisme diverses tangentes : une existentialiste, « une marxiste souvent concourante à la première et une tangente plus classique, dans la tradition réflexive française »[2]. En revanche, que leur soient joints non seulement Socrate, mais encore Augustin, Pascal, Marx ou Nietzsche, cela relève d'un autre type de lecture. Dans sa thèse sur Descartes (1950), F. Alquié rapprochait Pascal et Heidegger, attentifs au « drame existentiel de notre situation concrète », ce qui ne l'empêchait pas d'opposer d'un autre point de vue « Pascal qui pense en historien et Descartes qui pense en existentialiste ». Sans doute s'agissait-il en tout cela, et pour reprendre les mots de Nietzsche, de voir les uns et les autres se méfier de « l'immaculée connaissance de toutes choses » et se dire à eux-mêmes : « Ta propre vie

1. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 139.
2. *Le personnalisme*, Paris, 1950, p. 16.

prendra valeur d'instrument et de moyen de connaissance. »[1] Ce n'était là que variations sur le mot célèbre de Fichte : « Le genre de philosophie que l'on choisit dépend du genre d'homme que l'on est. »

Toutefois, pour ne pas s'égarer dans des généralités sans grande portée, on ne considérera, dans ce qui suit, que Kierkegaard et les penseurs allemands et français, chez qui le concept d'existence a joué un rôle déterminant et central. Il est certain que le souci de soi et de son insertion dans le monde peut se repérer chez les Sages de l'Antiquité comme chez certains contemporains. Chez Kant, la pensée métaphysique n'a de portée qu'eu égard au sens de la vie humaine en sa dimension éthique. Mais cela ne suffit pas pour discerner dans ces thèmes ou chez ces auteurs des traits existentialistes. Il est hors de question de pressentir quelque accent *existentialiste* chez Kant, disant que le Moi de l'aperception « n'est rien de plus que le sentiment d'une existence sans le moindre concept » (*Prolégomènes,* § 46), ou lorsque Spinoza définit le désir de la béatitude comme « désir d'être, d'agir et de vivre, c'est-à-dire d'exister en acte » (*Ethique,* IV, proposition 21).

On se gardera aussi donc de voir dans l'existentialisme « moins une parole philosophique qu'un peu de bruit pour rien »[2]. On pensera plutôt que l'existentialisme fut « une manière spécifiquement moderne de ressentir et de dire des choses en leur fond éternelles » (*ibid.,* p. 77). Ce flottement dans l'appréciation est significatif. On pouvait, en 1945, parler de l' « existentialisme heideggérien », et déclarer huit ans plus tard que « la pensée de Heidegger n'est pas plus existentialiste qu'elle ne prétend à l'humanisme » (*ibid.,* p. 19, 109). Cela était dû à la prise de contact progressive avec l'œuvre de Heidegger lentement élaborée après

1. *Zarathoustra,* deuxième partie, « Humain, trop humain », t. I, § 292.

2. J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger,* Paris, 1971, p. 109.

Etre et Temps, avec les textes publiés durant l'interdiction d'enseigner imposée à l'ancien recteur de Fribourg par les forces d'occupation. Adressée à J. Beaufret, la *Lettre sur l'humanisme* fut pour Heidegger l'occasion d'une spectaculaire explication avec l'existentialisme français. Il ne s'agissait plus dès lors de considérer l'existentialisme et le marxisme comme « les deux composantes fondamentales de notre temps » (*ibid.*, p. 65-66). Sans doute, était-il quelque peu risqué d'affirmer que l'analyse de Marx « ouvre le champ de la phénoménologie et annonce l'existentialisme » (*ibid.*, p. 73). Mais après la *Lettre sur l'humanisme,* on pouvait se contenter de voir le marxisme, l'existentialisme et le christianisme comme différentes variétés de l'humanisme, d'une interprétation déjà fixement déterminée de l' « *humanitas* de l'*homo humanus* »[1]. (On sait avec quelle irritation E. Bloch jugea Heidegger « se comportant avec une certaine condescendance vis-à-vis d'un Marx émasculé ou décapité »[2].)

Sans avoir lu la *Lettre sur l'humanisme,* Lévinas voyait en Heidegger « le seul existentialiste ou philosophe de l'existence », parce qu'avec lui Kierkegaard « est devenu de l'ordre de la philosophie »[3]. Cette constatation abrupte se justifiait, compte tenu de la nouveauté introduite en philosophie par *Sein und Zeit* : la transitivité du verbe *être,* laquelle commande la pensée de l'exister, de l'événement et de la possibilité. L'indiscutable importance de cet ouvrage est attestée par l'ampleur et la diversité de l'accueil qui lui a été réservé[4]. Il

1. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* trad. R. Munier, Paris, 1957, p. 47.

2. *Le principe espérance,* III, trad. F. Wuilmart, Paris, 1991, p. 537.

3. Intervention dans J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme,* Paris, 1947. Dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne,* Paris, 1954, J. Vuillemin présente comme une « interprétation existentialiste » la lecture heideggérienne de Kant pour l'opposer au transcendantalisme de la phénoménologie husserlienne.

4. Heidegger, l'auteur de *Sein und Zeit,* est « sans doute le plus grand philosophe contemporain » (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique,* II, Paris, 1971, p. 786).

reste que l'on peut tenter d'exposer les grands thèmes des philosophies de l'existence sans s'y référer constamment et exclusivement.

S'il est impossible de voir en Kierkegaard un *antiphilosophe,* c'est notamment parce que, comme Hegel, il s'inscrit dans le mouvement historique qui va, en progressant, de l'hellénisme au judaïsme et du judaïsme au christianisme. Mais c'est aussi parce que, en innovant manifestement, notamment dans l'analyse de la temporalité et de la liberté, il annonce quelque chose comme l'accès aux significations, c'est-à-dire à l'essence non découplée de l'existence. L'homme est cet existant singulier capable d'être, dans l'instant, tendu vers l'avenir qu'il a à être dans le monde, constamment arraché à l'infra-dialectique permanence de la coïncidence avec soi. C'est pourquoi il faudra reconnaître en toutes ses dimensions la conjoncture en laquelle la pensée de l'existence et l'analyse phénoménologique s'unirent pour donner naissance à la « phénoménologie existentielle ». Hors de cette conjonction, le regard phénoménologique pourrait se rapprocher davantage des classiques (Descartes, Kant ou Hume) que de Kierkegaard, et le style de la pensée de l'existence se verrait apparenté à celui des penseurs religieux ou des écrivains (Dostoïevski, Kafka) plutôt qu'à celui, husserlien, de l'analyse intentionnelle.

Dans un texte d'une étonnante clairvoyance, l'*Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception,* Merleau-Ponty avait en 1945 rapproché les noms de Kierkegaard et de Husserl (plus généreux encore, il citait aussi Hegel, Marx, Nietzsche et Freud). C'était pour noter que si la phénoménologie est l'étude des essences, elle est aussi « une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas que l'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité" ». C'est dans la pensée française de l'existence que s'est produite avec le plus d'éclat la conjonction de la phénoménologie transcendantale — qui saisit *in statu nascendi* le sens de tout apparaître rapporté à la subjecti-

vité humaine — et des descriptions de l'existence, on peut même dire, quoi qu'il en soit de Heidegger, des structures de l'*existentialité,* dont, le premier, Kierkegaard avait avancé l'idée.

C'est toujours sur le vif, mais aussi dans une altercation permanente (bien que parfois savamment dissimulée à l'intention de ses lecteurs danois) avec les systèmes idéalistes, que cet impitoyable analyste de la subjectivité a dû — sans atténuer la vivacité de ses mises en scène, et sans renoncer aux ruses de la fiction (dont la phénoménologie devait reconnaître la fonction) — rivaliser avec ses adversaires en matière de rigueur et d'invention conceptuelles.

P. Ricœur a judicieusement parlé de « l'inflexion existentielle de la phénoménologie transcendantale » et de « la phénoménologie implicite des philosophies de l'existence ». Il faut toutefois distinguer, dans cet apparentement perceptible en certains recoupements circonstanciels du point de vue de la méthode, le souci de l'originaire et du concret et, d'autre part, l'inspiration de la pensée. En effet, classique dans son questionnement transcendantal, plus proche de Kant que des « phénoménologies "existentialistes" », Husserl s'est posé la question du « "sens" beaucoup plus que de la liberté »[1].

Le sort de l'existentialisme a été mêlé, en France notamment, à l'histoire littéraire et politique. Il ne sera envisagé ici que du point de vue proprement philosophique. Les références à la littérature et aux débats politiques ne seront qu'allusives. D'excellents et nombreux ouvrages ont déjà décrit et analysé cette conjoncture, d'ailleurs nullement accidentelle.

Le temps n'étant plus ni de polémiquer ni de s'enchanter des reflets existentialistes entraperçus dans

1. P. Ricœur, Phénoménologie existentielle, dans l'*Encyclopédie française,* t. XIX, 1957, p. 19, 10.8 à 12 ; *A l'école de la phénoménologie,* Paris, 1986, p. 94.

l'ondoiement des vagues perlées de la mode, le moment est peut-être venu de dégager les lignes de force des pensées de l'existence, chez des philosophes, mais aussi chez des écrivains comme Camus. Nous le ferons ici en procédant de manière thématique, et sans réécrire une fois de plus la chronique des années trente, quarante et cinquante. Sans donner aux appellations d'existentialiste ou de phénoménologue une signification univoque, et sans prétendre caractériser d'une manière censément obvie des auteurs comme Jaspers, Heidegger, Marcel ou Sartre, on peut se proposer de retracer le sens des thèmes, l'allure de certaines stratégies d'écriture, la signification d'un souci nouveau de communication avec le passé, le présent et l'avenir de la philosophie, qui caractérisaient ces penseurs.

Pour lointaine déjà, et nettement circonscrite dans le temps et dans l'espace que nous apparaisse l'époque où l'*existentialisme* avait la vogue, on peut encore donner un sens à la formule de Heidegger : « La philosophie de l'existence et l'existentialisme sont, avec la logistique, les descendants les plus actifs de la puissance intacte de la pensée moderne. »[1] Mais, il faut le préciser, il est des descendants qui ont assez de souffle pour interpeller avec vivacité leurs ancêtres.

1. *Moira* (1952), dans *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, 1958, p. 282.

Chapitre I

THÉORIE ET PRATIQUE DE LA RÉFLEXION

Les philosophies de l'existence se déploient dans la sphère de la réflexion, sans jamais perdre de vue que les vécus à décrire sont de même nature que la vie en laquelle s'inscrit la réflexion. On peut, en l'occurrence, entendre celle-ci au sens kantien du terme. En effet, comme la pensée critique, et non moins que la phénoménologie, ces philosophies se meuvent dans des actes de réflexion, mais en restant en deçà du système achevé de la raison, système que Hegel opposait à l'inachèvement inhérent au travail du jugement réfléchissant. Le rapprochement avec Kant est justifié si, par réflexion, on entend d'abord l'attention portée « à la manière dont diverses représentations peuvent être saisies dans une conscience », c'est là un réquisit élémentaire, comme le dit la *Logique* publiée par Jäsche en 1800. Il l'est davantage encore à une double condition : 1) Que l'on infléchisse le sens de la réflexion transcendantale, en mettant en avant la teneur existentielle des conditions subjectives de constitution des notions ; 2) Que l'on écarte de cette activité réfléchissante non seulement le passage, de style hégélien, au *concept,* mais même la logique métaphysique comme production de l'entendement réfléchissant[1]. C'est le *comment* subjectif de la réflexion ainsi conçue qui se profile ici comme constitutif de l'acte philosophique. Si la structure même de la réflexion est explicitée par les auteurs dits « existentialistes », c'est que, comme lorsqu'il s'agit

1. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), § 114.

des *conceptus reflectentes* kantiens, on ne peut s'abstenir de remonter à l'origine de la pensée, à la possibilité de philosopher, alors même que l'on renonce à résoudre spéculativement les antinomies de la réflexion absolue. Il ne s'agira plus d'accentuer infiniment et interminablement l'absolutisation d'un principe (Moi ou Dieu), et pas davantage d'homogénéiser la réflexion dans un développement circulaire, qui jamais ne s'achève et toujours recommence.

Pratiquer la « réflexion comme accès à la subjectivité »[1], sans pour autant se limiter à l'usage empirique de l'entendement, ne plus faire fond sur les acquis de la métaphysique précritique, ne pas s'affranchir des limitations d'une *expérience* possible — cela exige de la réflexion existentielle qu'elle se donne de nouveaux modes de penser, de décrire, bref, de communiquer. Ainsi ne pourra-t-elle plus se contenter de définir l'*existentia* comme *esse rei extra causas.* Ainsi devra-t-elle, par exemple, tirer profit d'une remarque, formulée incidemment par l'auteur de la *Critique de la raison pure* : « Personne n'a encore pu définir la possibilité, l'existence et la nécessité autrement que par une tautologie manifeste, toutes les fois que l'on a voulu en puiser la définition uniquement dans l'entendement pur » (B 302).

Le rapport à l'être, impliqué dans toute pensée de l'homme, du monde ou de Dieu, va se trouver considérablement modifié, à partir du moment où le *penseur subjectif existant* sait qu'au principe du philosopher ne règnent pas le rapport *pur* à soi, la suffisance de l'autoposition. On renoncera dès lors à toute logicisation de la métaphysique, sans pour autant rallier le camp de la pensée positive explorant le monde et le langage. Les philosophies, qui vont ainsi se mettre à l'œuvre, prendront leur essor à partir de l'expérience vive de la finitude, et non plus en procédant simplement à l'analyse

1. Heidegger, *Questions,* II, Paris, 1968, p. 109.

formelle des conditions de la finité. C'est dire qu'au-delà du domaine dit étroitement anthropologique, la pratique existentielle de la réflexion devait sans cesse affronter philosophiquement les systèmes postkantiens, à tout jamais imposants. Elle y fut contrainte, car elle ne pouvait que s'inscrire dans le sillage tracé par les investigations, qui, les premières, rendirent philosophique la désubstantialisation du sujet. Débitrice et traîtresse à la fois, il lui fallait thématiser la teneur ontologique du rapport à soi de l'existant sans se donner pour acquise « l'unité immédiate de la réflexion-en-soi et de la réflexion-en-autre chose »[1].

A l'esprit qui vient à soi dans l'automédiation, à ce mouvement historico-mondial que régit l'absolue réflexion de soi, se substitua le rapport à soi auquel, selon un mot célèbre, l'existant se voit originairement *condamné*. Il ne peut s'accomplir (et il le doit, car cette *tâche* définit son *existence*) que dans la facticité de la vie concrète, où toute relation prend son sens dans le cadre d'une réflexion toujours relative, c'est-à-dire conditionnée. Qu'il s'agisse en cette affaire de pensée de la subjectivité, on n'en peut douter. Mais la pratique de la réflexion ici engagée atteste à la fois la distance et la dette à l'égard de Kant, aussi bien que de Hegel.

L'existentialisme a son lieu philosophique et historique là où il ne s'agit plus de procéder à la position d'un fondement, mais de donner à voir, de mettre en scène visiblement le travail de la pensée à même les situations que tout un chacun peut vivre. Un seuil était alors franchi. Désertant le haut secteur de la pensée savante, distante et surplombante, le philosophe se voyait reconduit dans le champ des expériences naturelles, de la vie quotidienne, fluente, hasardeuse et conflictuelle. Les domaines de la politique, de l'art et de la religion dont, depuis les Grecs, la philosophie

1. Hegel, *op. cit.*, § 123.

avait toujours scruté le sens, devenaient, sous de nouveaux auspices, le champ d'affrontements inédits, du fait que la philosophie entreprenait d'en dépeindre les horizons, en partant de l'analyse de l'existence, *et en y reconduisant.* S'arracher à l'immédiateté du vécu irréfléchi pour le donner à voir, c'est le fait même d'une réflexion inséparable de la vie, c'est-à-dire d'une réflexion qui ne procède ni de l'extérieur par des explications psychologiques, ni d'en haut par des constructions conceptuelles.

I. — Kierkegaard : la double réflexion

« Exister en vérité, et donc pénétrer son existence avec conscience, à la fois pour ainsi dire éternellement, loin au-delà d'elle et cependant présent en elle dans le devenir, voilà qui est vraiment difficile. » C'est en cela que consiste « le rapport absolu, par où l'existence devient énormément tendue, parce qu'on effectue constamment un double mouvement »[1]. Ce mouvement est source d'angoisse, car il consiste à aller vers l'inconditionné, non pour s'y perdre mais pour, sans cesse, en revenir et réintégrer le champ du relatif et du conditionné. Le statut de la réflexion s'avère ainsi en sa dualité : comme l'existence même, elle se déploie dans le suspens entre nécessité et possibilité, entre passé et avenir, entre passivité et activité, entre fini et infini. L'éloignement infini de soi n'a de sens que suivi du mouvement de retour à soi. (Heidegger se fera involontairement peut-être l'écho de cette pensée kierkegaardienne, en invoquant la disparition de l'étant en totalité, cette expérience du néant, à la suite de quoi plus rien désormais ne va de soi quand, dans cette sorte de « réduction », se pose la question de l'être.)

C'est en se souvenant de Fichte, que Kierkegaard inscrit en ce lieu la question de la réflexion et de l'ima-

1. Kierkegaard, *Post-scriptum,* trad. P. Petit, Paris, 1949, p. 205, 276.

gination comme source d'infinitisation[1]. Sans le Soi de la réflexion *(Selv-reflexion)*, réflexion qu'Anticlimacus dit « éthique », sans l'imagination, le Soi serait sans intensité. « Le Soi est réflexion » peut-on lire dans cette analyse du désespoir. Autrement dit, la pensée de l'existence est cette réflexion passionnée qui se meut dans la *disjonction* qualitative entre le fini et l'infini[2].

Comme la communication indirecte, la double réflexion se produit dans le temps. Mais « le temps ne se laisse assigner aucune place dans la pensée pure »[3]. C'est le temps qui empêche cette unité immédiate de la réflexion en soi-même et dans l'autre. L'existence temporelle est le récif sur lequel doit faire naufrage la pensée pure selon laquelle le concept exerce sa « puissance sur le temps », lequel n'est que « négativité en tant qu'extériorité »[4]. Sans que cela soit explicitement dit, on voit que la pensée de l'imagination et du temps dérive, chez Kierkegaard, de la pensée kantienne de la subjectivité. Que l'existant « reste dialectique relativement au temps »[5], que soit impossible la reprise de soi dans l'éternité du ressouvenir, que « le langage ait dans le temps son élément »[6] — ce sont là autant de thèmes consonants avec celui de la double réflexion. Celle-ci implique en effet qu'avec le rapport absolu on n'en a jamais fini, que le travail de l'appropriation est infini, que la communication de « résultats » n'est pas le fait du commerce naturel entre les hommes[7]. Le double mouvement (infini/fini), tout comme la communication (appropriation intériorisante / désappro-

1. Voir *La maladie à la mort*, 1re section, C, A (trad. Ferlov et Gateau sous le titre *Traité du désespoir*, Paris, 1949, p. 91).
2. Voir *Post-scriptum*, p. 63, 127, 181, 205, 235, 283. Comme dans bien d'autres cas, le lecteur constatera l'imprécision des traductions françaises. Dans tous les cas cités, le danois dit : *Disjunktion*.
3. *Post-scriptum*, p. 209, qui vise à l'évidence le § 123 de l'*Encyclopédie* cité ci-dessus.
4. *Encyclopédie*, § 258.
5. *Post-scriptum*, p. 134.
6. *Ou bien... ou bien*, p. 56.
7. Voir *Post-scriptum*, p. 160.

priation extériorisante) relèvent de ce rythme heurté qu'évoque aussi l'idée kierkegaardienne de la réduplication. Le redoublement de la pensée (dont, selon Kierkegaard, seul peut-être saint Augustin témoignerait vraiment) exprime ce passage de la pensée dans l'action, de la dialectique des idées dans la vie, mais aussi de la réflexion première qui, ayant atteint le mot juste, sait que tout reste à faire : à savoir passer de l'expression correcte au mode de communication qui traduise le rapport exact de l'existant (locuteur ou écrivain) à l'idée. Cette réflexion seconde n'est requise que dans l'ordre de l'existentiel. Dans les domaines où la pensée objective a sa justification, la communication directe va de soi et l'on peut, comme le dit Wittgenstein dans la préface du *Tractatus,* tracer des limites exactes à l'expression des pensées. Le monde, considéré par Wittgenstein comme l'ensemble des faits (eux-mêmes constitués par des *états de choses* dans des situations données), se laisse représenter par des images *(Bild),* qui sont comme les modèles de la réalité. Les deux penseurs furent particulièrement attentifs, bien que différemment, au problème du solipsisme. Pour Wittgenstein, « ce qui ne se laisse pas *dire* » peut se laisser montrer (5.62). C'est donc là en quelque sorte un non-sens non insensé. Pour Kierkegaard, l'intériorité de l'existence ne se laisse pas non plus *dire,* c'est-à-dire directement communiquer dans la langue « de l'abstraction ». Cela concerne à la fois la pensée de « l'isolement de la subjectivité existante », du « secret essentiel » et de l'éthique[1]. Que deux auteurs aussi différents aient éprouvé à la fois la vérité du solipsisme et les limites imposées à l'expression de la pensée, qu'ils se soient heurtés à des formes diverses du *paradoxe* ou de l'*absurde,* cela est hautement et philosophiquement significatif.

Le génie de Kierkegaard fut d'imaginer un style de

1. *Post-scriptum,* p. 48, note, 52, 241.

communication doublement réfléchie, c'est-à-dire des ruses nouvelles, bien que non purement littéraires, pour parler de ce que le Moyen Age avait appelé *haecceitas.* Il ne se contenta pas d'indiquer thétiquement le lieu à partir duquel, dépassant les propositions du *Tractatus* (6.54), le lecteur pourrait avoir du monde une vue juste. C'est réflexivement que, ramenant constamment le propos à soi, l'auteur se présente tout en s'absentant de cette présentation. Mêlant la plaisanterie au sérieux, le comique au tragique, il laisse le lecteur seul avec un appel qui ne peut surgir de la simple description des faits, voire des situations. C'est parce que l'existentiel est inséparable de l'éthique (ce que Wittgenstein sait aussi bien que Kierkegaard), qu'au XIX^e^ siècle la pensée devait s'imposer une *modération,* devait *freiner (at holde igjen)* sa propre impulsion[1], pour empêcher une certaine philosophie de remporter, faute d'humour, une victoire à la Pyrrhus, c'est-à-dire d'escamoter l'essentiel. Dans *Sur mon œuvre d'écrivain* (en note d'un article publié le 7 août 1851) Kierkegaard évoque, pour illustrer ce redoublement qui concerne l'existence, la réflexion et la communication, l'opposition d'une part, du travail direct qui embraye immédiatement sur un « état de fait donné » et, d'autre part, le mouvement dialectique qui, à l'inverse, exige que l'on travaille contre soi-même. Ainsi soustrait à l'homogénéité du monde, et sans souci de s'attirer rapidement la reconnaissance du plus grand nombre, l'effort dialectique ralentit la marche, « telle la pression sur la charrue qui détermine la profondeur du sillon tracé »[2].

Par la suite, l'existentialisme a pu raffiner la théorie de la réflexion, voire se méfier des abus toujours possibles de la réflexivité. Mais Kierkegaard ne sera pas imité dans la pratique de la double réflexion, et

1. Voir *Post-scriptum,* p. 105, 112, note, 206, 222.
2. *Œuvres complètes,* t. XVII, p. 268.

sans doute n'était-il pas en cela imitable, même lorsqu'on a entendu son avertissement : « Que la connaissance ne se laisse pas exprimer directement, car, en matière de connaissance l'essentiel est l'appropriation, cela a pour effet qu'elle demeure un secret pour quiconque n'est pas en lui-même doublement réfléchi de la même manière ; mais comme c'est en cela que consiste la forme essentielle de la vérité, il s'ensuit que celle-ci ne peut être dite d'une autre manière. »[1]

II. — Marcel : la réflexion seconde

L'essor et le mouvement de la pensée de G. Marcel sont d'autant plus significatifs que, comme il s'est souvent plu à le rappeler par la suite, ils se sont produits indépendamment aussi bien de Kierkegaard que de Husserl. En revanche il est familier de certains auteurs anglo-saxons, de Schelling, et surtout sa pensée s'inscrit dans le contexte typiquement français de la philosophie réflexive (Lachelier, Lagneau, Brunschvicg), non sans avoir subi le choc du bergsonisme (méfiance à l'égard de l'intellectualisme, souci de la vie concrète, retour à l'intuition).

D'emblée le jeune Marcel considéra comme décisives les questions philosophiques de l'être et de Dieu. « Il s'agit de savoir précisément, dira-t-il en 1937, si entre la métaphysique et la mystique, en fin de compte, il existe une frontière précisable. » Le philosophe doit reconnaître cette situation, quelles que soient sa propension ou son inaptitude « à l'effusion intérieure »[2]. Dans sa première publication (1912), puis dans la première partie du *Journal métaphysique,* Marcel s'appliquait solitairement et laborieusement à établir la valeur ontologique de l'intuition, en faisant voir l'inca-

1. *Post-scriptum,* p. 52.
2. *Du refus à l'invocation,* Paris, 1940, p. 190.

pacité, à cet égard, de la dialectique idéaliste qui procède de manière discursive. Sa démarche était loin d'avoir la netteté de l'opposition à Hegel, telle qu'elle s'était manifestée au XIX^e siècle dans le contexte germanique (les seuls auteurs convoqués sont Schelling, Hamilton et Bergson). Dans un langage approximatif (les concepts de savoir absolu, pensée pure, immanence restent très imprécis), il voulait démontrer l'impuissance de l'idéalisme, mais aussi du bergsonisme, à assurer l'accès à l'être *concret.* Il s'agissait d'établir que dans l'*intuition* l'être est donné, mais non donné par elle, d'où à la fois l'immanence de l'être à l'esprit et la transcendance de la pensée par rapport au savoir toujours régi par les processus d'objectivation. D'où aussi le recours au thème traditionnel de la participation. C'est par une sorte de renoncement (étrangement caractérisé comme « démarche de création », formule héritée peut-être du lyrisme bergsonien de l'énergie créatrice) que la pensée doit pouvoir s'avancer « pour faire place à — Celui qui est ». L'intuition est une sorte « d'acte de foi ».

Quoi qu'il en soit de l'aspect religieux de ces formules qui scandent la fin de l'article de 1912, il faut retenir l'acquis philosophique ainsi négativement exprimé : à l'empirique vérifiable s'oppose l'existence immédiate, un donné non constitué. L'héritage théologico-philosophique, tel que l'idéalisme l'avait assumé, est ici révoqué, au nom de l'*intuition,* en laquelle pourraient se conjuguer la liberté de l'esprit et la réalité empirique dite existentielle. Par la suite, Marcel abandonnera le style de ce qu'il appellera l' « ascétisme logique » de sa jeunesse. Il n'empêche qu'il avait retrouvé, sans l'avoir véritablement affrontée, une pensée de l'unité de l'intérieur et de l'extérieur. La notion d'intuition, ainsi déterminée comme *foi,* pouvait faire penser à Hume, voire à Jacobi. En fait, comme on le voit dans le *Journal métaphysique* de 1914, au-delà de Kant et de Fichte, c'est à Descartes que Marcel fait

retour. En deçà de la déduction de l'empirique ou de la nécessité formelle, le *je pense* non comme donné ou comme forme, mais comme acte libre, dont la trace est l'invérifiable, peut s'appeler *foi.* Cette foi n'est pas une hypothèse, mais « l'acte par lequel l'esprit comble le vide entre le moi pensant et le moi empirique en affirmant leur liaison transcendante » (*Journal...*, p. 45). Au-delà de tout subjectivisme, le *je crois* transcende d'emblée l'opposition de l'immédiat et du médiat, bien que ce ne soit pas à la manière de Schelling. A la différence du *saint* (le Christ des philosophes posé comme Idée), « pour qui tout est actualité pure » *(ibid.)*, le philosophe, qui n'est pas un saint, va devoir frayer, dans la dimension de l'incarnation et du rapport à autrui, les voies d'accès à un nouvel immédiat. « Le drame » de la sensation et de la foi est qu'elles doivent être réfléchies, interprétées. « Par là l'*erreur* devient possible. L'erreur fait son entrée dans le monde avec la réflexion » (p. 131). La pensée de Marcel se développera dès lors en dénonçant les pièges et les facilités de la réflexion primaire, qui, centrée sur le vérifiable, ne peut se saisir de l'intensité de l'existentiel (corporéité, relation à l'autre homme) — et en théorétisant une réflexion seconde qui accède au métaproblématique, au mystère et, en quelque sorte, à l'éternel, en vertu d'une fidélité créatrice qui ignore la fragmentation du temps. Les thèmes chrétiens de la foi et de l'espérance réapparaissent dans le champ philosophique en une sorte de contestation de la possession intuitive. Mais c'est dans l'amour que s'efface le mieux la frontière entre l'*en moi* et le *devant moi.* Cette sphère coïncide avec celle du métaproblématique, en laquelle apparaît donc aussi comme *mystère* l'union de l'âme et du corps[1].

C'est ce qui permet de formuler, à partir de l'exis-

1. Voir *Positions et approches concrètes du mystère ontologique,* Louvain-Paris, 1949, p. 59.

tence incarnée et en rapport avec le monde, le programme d'une dialectique qui repose « sur le sol d'une expérience non complètement médiatisable » (p. 261). Cette dialectique ne sera nullement progressive ; faite d'allers et retours, elle n'est ni accueil d'un donné, ni tendue vers une quelconque apodicticité ou vers une totalisation. L'existence est de l'ordre d'un sentiment originaire auquel la pensée ne peut avoir affaire que comme « connaissance immédiate et participation » (p. 315). Dans ce cas la philosophie première est aux prises avec une interrogation « *dont je serais le siège plutôt que je n'en serais le sujet* »[1]. Confronté au thème bergsonien de l'intuition, auquel en France on ne pouvait guère échapper à l'époque, Marcel avance un jour le terme « d'intuition réflexive » pour le contester le lendemain[2]. L'intuition réflexive est une intuition qui, sans être pour soi, ne se possède elle-même qu'à travers les modes d'expérience et les pensées qu'elle illumine en les transcendant. C'est de la foi qu'il est question, quand on parle d'une intuition qui est aussi réflexion. Quant à la philosophie, réflexion sur cette réflexion, elle devra pratiquer une « réflexion à la seconde puissance, par laquelle la pensée *se tend* vers la récupération d'une intuition qui se perd au contraire en quelque façon dans la mesure où elle s'exerce »[3]. A la différence du *cogito* qui garantit le seuil du valable, le *credo* conduit à l'esprit et non plus au sujet pensant. L'immédiateté irrelative, c'est l'expérience ou le sentir fondamental qui a toujours déjà eu lieu lorsque, par la pensée, je deviens sujet. A l'origine il y a la participation et « le primat de l'être s'affirmant »[4], il y a un effort de reconstruction de soi (mais qui ne serait pas

1. *Ibid.*, p. 56.
2. 7 et 8 octobre 1931 dans *Etre et avoir*, Paris, 1935, p. 141.
3. *Ibid.*, p. 171.
4. *Position...*, p. 57 ; *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Louvain-Paris, 1961, p. 60.

un effort du sujet voulant). Ces paradoxes correspondent à l'arrêt et au redépart de la réflexion. Curieuse coexistence de renoncement et de ressaisie, où Dieu apparaît « comme le médium mystérieux de cette recréation »[1], qui est aussi reconstruction de soi.

Le dépassement de la réflexion primaire et du *denken* par la réflexion seconde et l'*Andenken* est motivé par la volonté d'immédiateté. « L'*Andenken* est magique en son fond ; il va à l'être même *par-delà* les intermédiaires psychologiques. »[2] « Affirmer le métaproblématique c'est l'affirmer comme indubitablement réel. » La récupération de l'immédiat ou de l'affirmation originaire, « l'indice de certitude qui l'affecte »[3], pourrait évoquer quelque volontarisme métaphysique polarisé par le désir de présence totale. En fait, bien que ces accents soient présents chez Marcel, il faut souligner que c'est d'une « intuition aveuglée »[4] qu'il parle, c'est-à-dire d'un mystère ou d'un métaproblématique qui n'est jamais approché que du fait de la rupture avec le problématique. Or cette rupture, ainsi méthodiquement esquissée, ne se donnera à voir que moyennant des analyses existentielles concrètes.

III. — **Jaspers : la réflexion sur soi**

« *Mise en suspens* par le dépassement de toute connaissance qui fixe l'être (comme orientation philosophique dans le monde), la pensée (comme éclairement de l'existence) en *appelle* à la liberté de l'homme, et elle ouvre un espace à son agir inconditionné par l'évocation de la transcendance (comme métaphysique). »[5] Par cette

1. Voir *Journal métaphysique*, p. 41-42.
2. 19 juillet 1929 dans *Etre et avoir*, p. 43. La connotation religieuse de ce terme (plus tard repris par Heidegger) est évidente (voir H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972, p. 211).
3. *Position...*, p. 62.
4. *Etre et avoir*, p. 36, 175.
5. *La situation spirituelle de notre époque* (1930), trad. (modifiée) de J. Ladrière et W. Biemel, Louvain-Paris, 1952, p. 191.

formule, Jaspers exprimait l'unité de son projet où se réarticulaient les trois parties traditionnelles de la *metaphysica specialis.* Une fois reconnu dans son être déterminé dans le monde, mais comme au terme de ce qu'en disent les savoirs positifs, l'homme entend l'appel qui l'ouvre à l'indétermination d'une possibilité absolue. Ainsi reconduite à son essence de possibilité, l'existence peut librement conjurer la transcendance cachée, c'est-à-dire dépouillée des noms que lui donnent les religions ou les spéculations philosophiques. La réflexion sur soi ou réflexion existentielle représente ce moment de liberté où surgit non pas l'être-soi comme donnée, mais la conscience de pouvoir ; c'est-à-dire le moment où l'être qui se soucie de soi décide de ce qu'il est[1].

Pour comprendre le sens de la réflexion existentielle, selon Jaspers, il faut tout d'abord savoir qu'à ses yeux la philosophie ne saurait se concentrer en une ontologie unifiante, en une doctrine complète des catégories de l'être-objet, de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi. L'éclairement de l'existence ne peut provenir d'une ontologie, car l'existence n'est ni objet (métaphysique réaliste) ni sujet (métaphysique idéaliste). La conscience d'objet est, comme conscience empirique, polarisée par l'être concret rencontré dans le monde. Comme conscience idéaliste, elle est volonté d'unité, d'apaisement, de réconciliation, de savoir absolu — et elle marque la transcendance. Comme tel, l'idéalisme est la philosophie du bonheur, en laquelle se résorbe toute négativité.

A cela Jaspers oppose l'*existence* dont l'éclairement philosophique fait ressortir le caractère de *virtualité.* « L'existence est ce qui ne sera jamais objet, l'*origine* à partir de laquelle je pense et j'agis, de laquelle je parle

1. Voir *Philosophie* (1932), trad. J. Hersch, Paris-Berlin, 1989, p. 293. Ouvrage capital de Jaspers auquel renvoient désormais les références dans le texte.

à travers les raisonnements qui n'apportent aucune connaissance ; l'existence est ce qui se rapporte *à soi-même et, ce faisant, à sa transcendance.* »[1] Nos existences historiques concrètes sont séparées les unes des autres par un abîme que les philosophies n'ont jamais pu combler. Jamais celles-ci n'ont pu fonder ou garantir entre les existants une communication véritablement directe.

La pluralité des aspects sous lesquels se manifeste la transcendance est telle qu'elle se déploie sans qu'aucun principe, aucune unité ne puisse la réduire. L'orientation dans le *monde* ne peut donner aucune orientation univoque, scientifiquement déterminable à l'existence. Virtuelle, l'existence est possibilité permanente : ouverte sur l'abîme d'une vérité plurielle, elle est prise de vertige. Seul peut l'arracher à ce vertige le rapport à la transcendance, car sans cela « le sujet empirique se réfugie dans des illusions qui l'enferment, par lesquelles il se trompe lui-même, et auxquelles il se cramponne avec obstination et angoisse » (p. 609). La réflexion ne sera donc philosophique que comme pensée jaillissant de l'existence virtuelle. « L'existence n'est pas un concept, c'est un signe, qui indique un "au-delà de toute objectivité" » (p. 20). L'exister n'est pas un objet, mais ce dont on ne cesse de partir pour penser le possible. La réflexion sur soi n'est pas pur regard dans le miroir, mais, en prenant le précepte delphique comme impératif, il signifie : agis sur toi-même pour devenir celui que tu es ; sans cela elle se dégrade en volonté de savoir. Ainsi entendue la réflexion ne se referme jamais. Il faut la concevoir comme ce qui me fait perdre pied, en rompant avec le régime de l'immédiateté et de l'insouciance. Elle n'est autre que le moment du passage entre l'immédiateté perdue et l'immédiateté à retrouver. « Réfléchissant sur moi, il y a

1. *Ibid.*, p. 11. Une note précise ce que doit à Kierkegaard l'idée de l'*être de l'existence* en tant qu'elle implique l'*historicité.*

toujours un instant où je ne suis plus moi-même et où je ne le suis pas encore. Je suis virtualité » (p. 297).

La réflexion renvoie à ce que Jaspers n'hésite pas à appeler *conscience absolue,* c'est-à-dire à l'origine des attitudes objectivables entendues comme reflet de l'existence dans son inconditionnalité. Cette absoluité signifie à la fois apaisement et inquiétude, tension et réconciliation, dont toutes les formes (conscience morale, amour, foi) ne sont pas adéquation à un contenu, mais seulement des *signes* d'une origine irrécusable, bien qu'à tout jamais irrécupérable. Jamais, en effet, cette conscience absolue ne peut « se satisfaire ni dans les affirmations objectives de l'être absolu de la transcendance, ni dans celles concernant l'être du monde... La véritable *conscience philosophique* se sert de ces deux démarches pour que chacune d'elles perde l'assurance de posséder une connaissance définitive de l'être » (p. 466).

C'est sous trois aspects que la réflexion philosophique peut approcher les signes de cette conscience absolue. « Dans son *mouvement à partir de l'origine* en tant que non-savoir, vertige, angoisse, conscience morale ; dans sa *plénitude* en tant qu'amour, foi, imagination ; à travers sa *sauvegarde dans la réalité empirique* en tant qu'ironie, jeu, pudeur, sérénité » (p. 476). Par *conscience absolue,* il ne faut donc entendre conscience ni au sens cartésien ni au sens kantien. C'est la conscience de l'origine qui conduit à des actions inconditionnées. Ces actions inconditionnées diffèrent selon les existants (sacrifice religieux de soi, suicide). Les modalités de la *conscience absolue* sont par nature multiples et, existentiellement parlant, sans commune mesure.

La dimension de transcendance disparaîtrait de la virtualité existentielle, elle serait donc sans justification philosophique, si le sujet empirique ne s'offrait qu'à un savoir objectif. En son devenir, l'existence virtuelle fait l'expérience des situations-limites (mort, souffrance, combat, culpabilité). L'opacité que celles-ci opposent

au regard empirique font de l'expérience comme une enceinte dont les murs se dressent autour de nous (p. 423). Cependant, en tant précisément que *limites,* ces situations donnent à vivre à l'existence virtuelle (et non à la conscience en général) un élan qui propulse vers un au-delà. C'est ce que développe la théorie des chiffres de la transcendance et, finalement, la signification à la fois positive et négative du chiffre de l'échec[1]. C'est dans un monde brisé (car il n'y a pas une image unique du monde) que l'existence entre en conflit avec diverses formes d'autorité : le savoir religieux dogmatique (p. 230-241), mais aussi le savoir de la philosophie idéaliste (p. 376). Toute croyance en une autorité représente le dévoiement de l'historicité, des infinies conditions de la situation. Le vrai, sous forme d'autorité, fût-elle morale, ne satisfait que celui qui, loin de chercher en philosophe, cherche la paix dans le savoir. Pluralité de la vérité et virtualité de l'existence exigent que l'on reconnaisse philosophiquement le statut de l'exception.

Jaspers a rédigé ce grand livre de philosophie de l'existence qu'est *Philosophie* de manière très autonome et dans un style philosophique sans amphigouri qui, aujourd'hui encore, frappe par sa clarté et sa simplicité, par la vigueur avec laquelle dans une même proposition il parvient à évoquer toutes les dimensions de l'existence humaine : théorie et pratique, morale et politique, esthétique et religion. C'est dans ce contexte que la réflexion sur soi est définie et pratiquée non comme le but ultime de la philosophie, mais comme le chemin qu'il faut nécessairement emprunter pour mener une vie autre qu'immédiate et sans virtualités.

1. Voir la fin de *Philosophie : lecture de l'écriture chiffrée* et, sur les situations-limites, l'étude de G. Marcel (1933) reprise dans *Du refus à l'invocation.*

IV. — Husserl et Heidegger : de la réflexion à l'explicitation

Selon Husserl, la pensée n'est véritablement philosophique que si elle tend vers une réflexion totale ou absolue. Celle-ci est conçue comme ce qui peut faire apparaître le sens ultime de la connaissance et de ses objets. Cette mise en évidence dans la sphère de l'absolue donation définit le programme phénoménologique : ce qui se donne soi-même *(Selbstgegebenheit)*, c'est l'apparaître et ce qui apparaît (*L'idée de la phénoménologie,* 1907). Tout le reste (idéalité, objectivités scientifiques, Moi, Monde et Dieu) est mis en suspens. En cette donation de la chose même à l'*ego* réside l'évidence apodictique, qui pour toute connaissance représente la fondation ultime. Concevoir comme possible cette donation, c'est considérer que tout vécu spontané est, en principe et par essence, prêt à s'offrir à la réflexion, que pour la réflexion tout donné est perceptible[1]. L'acte de réflexion se produit dans le Moi absolu, où a lieu la scission en conscience naturelle et Moi phénoménologique[2]. La « merveille des merveilles »[3], que la philosophie a pour tâche de transformer en problèmes scientifiques, est le Moi pur en lequel tout vécu peut devenir objet d'*aperception.*

Le paradoxe de cette pensée est de considérer que par la réduction « rien n'est perdu » de l'expérience naturelle[4], alors même que c'est dans l'*ego* pur, non mondain, que s'opère, bien qu'en un sens non hégélien, une réflexion absolue. Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment la prise en compte de plus en plus ample et systématique de l'intentionnalité conduisit Husserl à s'écarter de la voie cartésienne. Il suffit de rappeler la mutation imposée à la pratique de la

1. Voir *Idées directrices...,* I, trad. P. Ricœur, Paris, 1950, § 45.
2. Voir *Méditations cartésiennes,* trad. E. Lévinas, Paris, 1953, § 15.
3. *Idées directrices...,* III, trad. D. Tiffeneau, Paris, 1993, § 12.
4. *La crise des sciences européennes,* trad. G. Granel, Paris, 1976, § 52.

réflexion. L'Introduction (§ 3) au deuxième volume des *Recherches logiques* (1901) définissait celle-ci comme la transformation des actes de la conscience et de leur sens immanent « en objets d'appréhension et de position théorique ». Braquée sur le corrélat noématique, puis sur le monde en sa concrétion plénière, l'observation phénoménologique (que Husserl considérera toujours comme appréhension théorique à l'œuvre dans la constitution transcendantale), cette réflexion qu'il faudrait dire descriptive en viendra à se définir comme explicitation *(Auslegung)*[1].

C'est en écartant la perspective ultime d'une totale reprise théorique du sens par la pensée que Heidegger se sépare de Husserl. La « merveille », le terme est repris, n'est pas à chercher dans l'*ego* pur, mais dans la constitution même de l'existence *(Existenzverfassung)*. Pour faire apparaître le sens d'être de tout ce qui se donne, est requis le retour à l'existence de l' « homme concret » — à la « totalité concrète » de cet étant qui n'est pas de l'ordre du donné en permanence objectivement offert (Lettre à Husserl du 22 octobre 1927). La portée existentielle de la pensée de Heidegger à ses débuts est évidente, comme en témoigne la définition même de la philosophie : « La philosophie est ontologie phénoménologique universelle partant de l'herméneutique de l'être-là ; en tant qu'analytique de l'*existence,* celle-ci a fixé le terme du fil conducteur de tout questionnement philosophique, terme d'où ce questionnement jaillit et auquel il reconduit. »[2] On ne saurait mieux dire que la philosophie est foncièrement ontologie, que sa méthode est phénoménologique, et que l'existence est son point de départ et son horizon.

L'herméneutique de l'existence, la compréhension des possibilités de l'étant même que nous sommes se

1. Voir *Méditations cartésiennes*, §§ 57-62.
2. *Sein und Zeit,* p. 38 (pagination de l'original allemand reportée dans les marges des traductions existantes d'*Etre et temps*).

substituait donc à la constitution des objectités, celle-ci fût-elle entendue comme explicitation. Ce que cette herméneutique doit expliciter (le terme est conservé), ce ne sont plus les actes d'appréhension de la conscience, mais les possibilités concrètes de l'exister (ce qui fait penser aux « virtualités » dont parle Jaspers).

Heidegger décrira ainsi l'existence qui sombre dans l'ennui quand elle n'est en proie qu'au monde des choses données. *Sein und Zeit* évite le terme de réflexion, il en invente d'autres pour indiquer l'inauthenticité de la compréhension immédiate et courante de soi qui se tire par *réflection*[1] à partir des choses intramondaines. Mais cette analytique n'est pas moins régie par le souci de dénoncer l'évasion dans l'éternel ou l'absolu métaphysique du supramondain. La motivation était en cela autant existentielle qu'ontologique. L'analytique existentiale devait prendre ses distances aussi bien à l'égard des représentations symboliques mythiques ou religieuses, que par rapport aux explications psychologiques de l'affairement intramondain. Si l'angoisse permet d'entendre à nouveau l'antique et pressante question de l'être, l'appel de la conscience atteste la lointaine provenance de cette convocation que, jusqu'ici, la philosophie s'était contentée de nommer impératif. Est existentiel le propos de décrire l'apparaître de cet événement, de procéder à son égard à une *exhibitio originaria,* laquelle découle phénoménologiquement de l'expérience d'une exigence. Ce qui est exigé de l'homme concret c'est d'être là, non pour faire ceci ou cela, mais pour accéder à sa plus intime liberté. L'analyse de l'ennui dans le Cours de 1929-1930 décrit négativement le vide créé par l'absence d'une essentielle et opprimante détresse *(Bedrängnis)*. Faire ressentir cette absence d'une philosophie *authentique* en dépeignant la médiocrité d'une époque agitée, mais sans véritable action de pensée (ce qui s'appellera plus

1. *Rückstrahlung, reluzent, Rückdeutung* (*ibid.*, p. 16, 21, 58).

tard oubli de l'être), tel était alors le style de cette méditation qui reprenait de Husserl le programme de la réduction, mais non sa nature et ses méthodes. Si le *Dasein* ne se donne pas sans monde, il ne s'atteint pas davantage par une réflexion pratiquée à partir des objets donnés dans le monde. Il ne s'agit pour l'existant ni de s'atteindre en tant qu'il s'adonne au monde des choses (monde qu'il faut donc commencer par décrire), ni de se poser originairement comme subjectivité absolue. C'est pourquoi l'interprétation existentiale ne procède ni par construction ni par réflexion, mais de manière herméneutique. Cette herméneutique atteint la possibilité existentielle authentique du *Dasein,* en faisant voir comme décisives les expériences de l'angoisse et de l'appel de la conscience. C'est en elles, en effet, que s'*atteste* le pouvoir-être authentique existentiellement possible et existentiellement exigé[1]. Cette attestation, Heidegger l'analyse pour prendre en vue la problématique ontologique, mais aussi pour en dire la dimension existentielle. L'attestation par le *Dasein* de son pouvoir authentique (la résolution) représente pour la philosophie une motivation. En retour, la philosophie contribue à en montrer l'authenticité. C'est ici que, comme l'a observé P. Ricœur[2], l'existentiel et l'existential se rejoignent. Ce qui n'est pas sans mettre en péril la prétendue neutralité des acquis de l'analytique existentiale.

V. — Sartre : réflexion pure et réflexion complice

Si Marcel ignore les procédures phénoménologiques, Jaspers inscrit la pensée husserlienne dans la « philosophie des professeurs » dont il dénonce la « stérilité parce qu'elle ignore Kierkegaard et dénie à

1. *Ibid.*, p. 267.
2. P. Ricœur, *Temps et récit,* t. III, Paris, 1985, p. 100.

Nietzsche la qualité de philosophe »[1]. L'absence d'une telle ignorance et d'une semblable mésestime explique sans doute la proximité de Jaspers et de Heidegger à leurs débuts. La pensée de Sartre est, du point de vue de la réflexion philosophique, au confluent de toutes les tendances jusqu'ici mentionnées. Elle en est comme le précipité où se déposent des sédiments de la philosophie réflexive française et de la pensée phénoménologique allemande. Mais elle tente de tout reprendre, une fois de plus, par la base.

Pour Bergson, nous ne retrouvons notre participation à l'élan, au jaillissement continu de la vie que par un effort douloureux, par une sorte de dilatation qui fait que, par l'intuition, la métaphysique vient « relever », dit *L'évolution créatrice,* l'intuition sensible et la connaissance scientifique. Pour la philosophie réflexive, la réflexion procède d'une certitude originaire, elle est en cela à l'image de l'être du moi qui naît d'une affirmation qui l'engendre et le régénère. Le rythme de concentration et d'expansion est la vie même en laquelle la réflexion trouve une préfiguration d'elle-même. Quoi qu'il en soit du point de départ et des détours requis pour y revenir, l'idée de l'expérience comme foyer de la réflexion s'impose, dans ces conditions, au point « qu'à chacun de ces foyers correspond un sujet qui ne préexiste point tant à la réflexion qu'il ne se définit et ne se constitue par elle »[2]. Une telle conception de la réflexion comme reprise, restauration, récupération, ressaisie, implique que l'être même de la conscience est rapport à soi, que la conscience immédiate préfigure et annonce la réflexion, que celle-ci, comme interruption de la vie spontanée et passage à l'intemporalité, est à tout moment possible, qu'entre le redoublement réflexif qui s'approprie les actes de

1. *Philosophie,* p. XVI, *Situation spirituelle...,* p. 168.
2. J. Nabert, *Eléments pour une éthique* (1943), rééd., Paris, 1962, p. 63. Voir aussi p. 67 et *passim.*

l'esprit et l'intuition qui l'appréhende toute différence est annulée[1].

La conception sartrienne de la réflexion rompt avec celle de Husserl, par la mise en avant d'une conscience absolue qui n'a plus rien d'un sujet. A la différence de Heidegger, Sartre thématise, dans une dialectique existentielle réflexivement orientée, l'implication concrète (et non seulement structurellement analysée) de la *réalité humaine* dans le monde des choses et des personnes, dans les *œuvres,* dans l'histoire sociale et politique, dans l'inerte où s'enlise la liberté. A la différence de la philosophie réflexive, il ne tient plus pour possible la reprise totale de soi par une seconde conscience. Et cependant, il maintient intacte la structure réflexive du pour-soi.

Parmi les commentateurs français de l'époque confrontés à la monumentale élaboration de *L'être et le néant,* nombreux étaient ceux qui se disaient à la fois incapables d'être persuadés par ses constructions philosophiques, et surpris de devoir reconnaître la virtuosité d'un art, jusque-là sans précédent en philosophie, qui procédait en enchevêtrant situations et argumentations. Par leur nouveauté et leur vivacité, les descriptions — notamment de la mauvaise foi et de l'être-pour-autrui — suscitaient l'admiration. Mais les explications à prétention ontologique (d'une ontologie en fait impossible) décevaient. On y voyait, en effet, sous une forme nouvelle (le pour-soi et l'en-soi), le retour de l'ancien dualisme : à l'idéalisme de la conscience constituante de tout sens (conscience dite néantisante), s'opposait le réalisme de la matière et du social. En fait le balancement de l'un à l'autre, cette oscillation était créatrice d'une ambiguïté voulue. Elle avait d'ailleurs été en quelque manière annoncée par les premiers travaux de Sartre sur l'imaginaire révéla-

1. J. Nabert, La philosophie réflexive, dans l'*Encyclopédie française,* t. XIX, 1957, p. 19.04-15.

teur du primat de la liberté, et sur sa secondarité eu égard au réel en sa brute densité d'en-soi[1].

Il faut donc prendre en fait la situation suivante : le statut de la réflexion, explicitement thématisé par Sartre, est conditionné, au plan de la rationalisation ontologique, par la dualité du pour-soi et de l'en-soi, du néant et de l'être. Mais en même temps la réflexion conditionne cette dualité, puisque c'est elle qui est à l'origine des formes diverses de la dualité : conscience et objet, être et connaître, sujet et états du sujet. On se trouve là face à ce que nombre de commentaires, venant d'horizons très différents (thomiste, hégélien, étroitement rationaliste et même phénoménologique) ont considéré comme incohérent ou contradictoire. Ce diagnostic peut se résumer ainsi : l'en-soi est absolument donné et cependant relatif au pour-soi. Tout repose sur le pour-soi et cependant, comme n'étant pas ce qu'il est, celui-ci est passif à l'égard de l'en-soi. Comme liberté, la néantisation ne peut se produire que dans la facticité, c'est-à-dire au cœur de l'en-soi. Merleau-Ponty, le premier[2], a observé que *L'être et le néant* appelait une suite, une « théorie de la passivité » et de l'action, de la réalisation du néant dans l'être, théorie qui serait à même de faire apparaître la possibilité d'une morale. Si cette morale n'a pas été publiée par Sartre, on sait que *L'idiot de la famille* représente un exemple d'analyse de la réalisation d'une intériorité dans une époque. Semblable analyse implique une théorie de la passivité.

Contentons-nous pour l'instant de faire apparaître le noyau de l'aporie d'où jaillissent les antithèses ou les

1. Dans *La fiction de l'être,* Bruxelles, 1990, chap. VII, D. Giovannangeli, considérant les objections de Merleau-Ponty et de R. Aron, a montré qu'entre la spontanéité pure de la conscience et l'inertie pure de la chose, Sartre n'est pas sans percevoir l'ouverture de ce que *Les aventures de la dialectique* (Paris, 1955, p. 269) appelaient un *intermonde.*

2. *La querelle de l'existentialisme* (1945), repris dans *Sens et non-sens,* Paris, 1948, p. 144, 153.

alternatives qui conduisirent certains observateurs à voir en Sartre un « antiphilosophe »[1].

La question a son lieu précis dans le surgissement, que rien ne peut fonder, de la conscience dite cependant réflexive, surgissement qui d'emblée fait du sujet une conscience du monde et une *recherche de l'être* (titre de l'Introduction de *L'être et le néant)* et non une conscience de soi. Il n'est pas étonnant que des questions précises, notamment de J. Nabert et de J. Hyppolite[2], aient porté sur les relations du réflexif et du préréflexif, que *L'être et le néant* ne problématisait pas de manière satisfaisante. Nul ne s'étonnera qu'elles soient venues d'esprits particulièrement avertis touchant le statut de la réflexion dans les contextes respectivement français et hégélien. Le premier ne pouvait qu'être insatisfait par la dualité subsistant entre le préréflexif et le réflexif, par l'insuffisante justification morale de la réflexion objectivante. Le second ne pouvait que s'étonner de voir la réflexion demeurer subjective, incluse dans la négativité du pour-soi, n'accédant jamais à l'ontologie véritable, à l'être comme réflexion, à la réflexion spéculative.

A ces interlocuteurs, Sartre répondait en invoquant une première conscience déjà déchirée, une croyance qui n'est pas une croyance, « un immédiat qui n'est pas tout à fait un immédiat, tout en l'étant cependant », bref un rapport à soi étonnamment nommé *cogito* préréflexif, *cogito* qui demeure dans l'indifférence eu égard à tout projet d'apodicticité et de totalité. L'idée d'un rapport non réflexif à soi était une idée féconde : la conscience non thétique de soi, étant ce qu'elle n'est pas et n'étant pas ce qu'elle est, n'est évi-

1. F. Alquié, Compte rendu de *L'être et le néant* (1945), repris dans *Solitude de la raison,* Paris, 1966, p. 106, où il est précisé que Sartre rejoint ainsi « le camp où Pascal et Kierkegaard méprisent la sagesse et se moquent de la raison ».

2. *Bulletin de la Société française de philosophie* (communication de Sartre le 2 juin 1947), avril-juin 1948, p. 77, 87.

demment pas une connaissance, mais ce *cogito* qui d'emblée implique extension temporelle et intersubjectivité. A la différence du *cogito* cartésien et husserlien, Sartre pose donc au départ une présence à soi intérieurement affectée par un décalage, une rupture, une fissure, une légère absence à soi. C'est par une décompression d'être qu'en la conscience naît un *soi,* l'être ou l'en-soi étant précisément ce qui manque à la conscience.

Sur la base des consciences irréfléchies s'exerce une réflexion dite impure qui *constitue* la vie psychique en sa temporalité. Spontanée mais non originelle, elle se porte vers le réfléchi vu comme en-soi transcendant, qui n'est donc, en fait, que « l'ombre portée du réfléchi dans l'être »[1]. Cette réflexion complice est en effet constamment menacée par la mauvaise foi, sa spontanéité constituant des quasi-objets. Quant à la réflexion pure, bien qu'originelle, elle résulte d'une modification que la réflexion opère sur elle-même en forme de catharsis. C'est en elle que se constitue une liberté qui se prend elle-même pour fin.

Les *Cahiers pour une morale* (p. 488-531) traitent longuement du passage de la réflexion impure à la réflexion pure dans une sorte de traité de la *conversion* morale. Dans les écrits de cette époque, la récurrence du thème de cette double réflexion est révélatrice de son importance[2]. On y voit Sartre soucieux de résister autant à la récupération réflexive intégrale qu'à la progression dialectique hégélienne. Toutefois, à la conviction de pouvoir procéder à un enveloppement de la réflexion impure dans la réflexion pure, dont il avait cependant été dit d'emblée qu'il était rare et qu'il

1. *L'être et le néant,* Paris, 1943, p. 207.
2. *La transcendance de l'ego* (1936), rééd., Paris, 1966, p. 82, 84 ; *Esquisse d'une théorie des émotions,* Paris, 1939, p. 43, 49 ; *L'être et le néant,* p. 206 s., 298, 670, 722 ; *Cahiers pour une morale (1947-1948),* Paris, 1983, p. 13, 19, 486, 578 ; *Vérité et existence* (1948), Paris, 1989, p. 11-13, notes de l'éditeur.

nécessitait des motivations spéciales, succédera finalement l'aveu que l'auteur n'avait décrit que des faits de réflexion complice[1]. Manifester directement la liberté comme être de la personne, réaliser, par une réflexion purifiante, le projet qui aurait la liberté pour fondement et pour but, ce serait composer une éthique. Celle-ci aurait à prendre position face aux valeurs qui hantent le pour-soi[2]. Cette morale ne sera pas écrite, car, si le pour-soi est bien fondement de son propre néant, mais non de son être dans le monde[3], il apparaît que l'absolue nécessité de la liberté est indissociable d'une totale contingence. En lieu et place d'une morale indispensable et impossible, d'un traité des valeurs transhistoriques, s'élaboreront, à même l'histoire, les interminables analyses où le souci de la moralité s'articule à la prise en compte des dimensions sociales et politiques. Après avoir posé que la réflexion impure et objectivante découle de la réflexion pure comme de sa structure originelle, Sartre en est venu à ne plus concevoir qu'une seule approche à la fois historique et réflexive. C'est elle qui anime le travail critique que l'on peut faire sur soi pendant toute une vie, c'est-à-dire à travers une *praxis*. L'homme ne se définit que peu à peu et se soustrait au savoir, à toute spéculation sur l'être ou sur la fin de l'Histoire.

Fondre en une seule les deux modalités de la réflexion, cela exigerait que nous nous voyions avec les yeux d'autrui. Cela est impossible, comme le disait déjà Sartre dans son *Baudelaire*, car nous adhérons trop à nous-mêmes. C'est ce qui explique le choix ultime de Sartre écrivain-philosophe qui, par empathie, vise, non sans livrer quelque chose de lui-même, à rendre compte de la totalité d'une destinée comme conscience néantisante et déposant dans l'histoire sa vérité. Ce travail,

1. *Situations X* (entretien de 1971), Paris, 1976, p. 104.
2. Voir *L'être et le néant*, p. 670, 722.
3. *Ibid.*, p. 138, 398, 642.

toujours insatisfaisant s'il porte sur un vivant *(saint Genet)*, peut réussir s'il s'attache à une vie comme à une totalité achevée. C'est à son *Flaubert* que le philosophe consacra ses dernières forces.

VI. — Merleau-Ponty : la surréflexion

A partir de 1945, parler de philosophie en France, c'était traiter de l'existentialisme. Ce que fit Merleau-Ponty dans des articles des *Temps modernes,* où le propos va de Sartre à Hegel (dont J. Hyppolite commentait la *Phénoménologie*) en passant par Husserl. A l'opposé de Sartre, penseur de l'imaginaire qui accentue la rupture avec le réel, Merleau-Ponty n'avait de cesse de mettre en relief notre liaison charnelle avec le monde. D'où, quelques années plus tard ; ce constat : « La subjectivité au sens de Kierkegaard n'est plus une région de l'être, mais la seule manière fondamentale de se rapporter à l'être, ce qui fait que nous *sommes* quelque chose au lieu de survoler toutes choses dans une pensée "objective". »[1] Entre Kierkegaard et Merleau-Ponty, il y a non seulement la *Phénoménologie de l'esprit,* que le XX^e^ siècle, notamment français, lit comme jamais auparavant, mais encore et surtout Husserl. Cependant, et compte tenu de la différence des contextes, on peut trouver entre les deux penseurs plus qu'un apparentement dû aux circonstances, une réelle proximité. Que l'on songe aux formules percutantes de Merleau-Ponty : Il n'y a pas de philosophie pure. La philosophie est partout, même dans les faits. La philosophie n'est qu'une expérience élucidée. En nul domaine elle n'est préservée de la contagion de la vie. Et encore ceci (qui fait penser à Jaspers) : « Une philosophie concrète n'est pas une philosophie heureuse. Il faudrait qu'elle se tienne près de l'expérience, et, pourtant, qu'elle ne se limite pas à l'empirique,

1. *Signes,* Paris, 1960, p. 192.

qu'elle restitue dans chaque expérience le chiffre ontologique dont elle est intérieurement marquée. »[1]

Comme le schématisme, le métaschématisme concerne le rapport du sensible et de l'intelligible, du visible et de l'invisible. Par souci de l'existentiel et moyennant la double réflexion, Kierkegaard avait pratiqué le métaschématisme, tel que l'a défini Leibniz. Faire voir l'idée comme dans un tableau, c'est considérer que l'image ne vient pas après coup illustrer l'idée déjà possédée. L'accès à l'idée se fait dans le sensible, au point que l'hypotypose implique immédiatement le *De te narratur fabula* d'Horace ou, comme le dit encore Kierkegaard, la parole du Prophète à David : « C'est toi cet homme. »

Outre ses considérations fondamentales (d'inspiration husserlienne), Merleau-Ponty a davantage développé sa pensée dans les domaines politique et esthétique que sur le plan *existentiel* au sens strict. Mais son souci du concret, du fait de l'expérience, traduit le propos de ne jamais se couper du non philosophique : ne rejeter « de la non-philosophie que ce qui y est positivisme, non-philosophie militante — ce qui réduirait l'histoire au visible »[2]. Cela dit, les interlocuteurs ne sont pas les mêmes. Si Kierkegaard avait dû conquérir, contre la pensée pure, l'idée d'*existence,* Merleau-Ponty devait mettre progressivement au point ce qu'il appellera finalement *surréflexion* en discutant laborieusement avec ses contemporains. Il lui fallait dénoncer une triple erreur, dissiper trois formes d'une même illusion. La philosophie réflexive a tort de croire que notre être pourrait se ramener à notre savoir. Bergson a tort de penser que notre savoir peut se dilater au point de se confondre avec l'être. Husserl a tort de mettre au point une technique de la constitution qui présuppose

1. *Ibid.,* p. 198 ; voir aussi p. 163 ; et *Phénoménologie de la perception,* Paris, 1945, p. 77.
2. *Le visible et l'invisible,* Paris, 1964, p. 320.

comme effectif un géométral de toutes les perspectives. La *Phénoménologie de la perception* mettait en œuvre une réflexion qui ne s'emportait pas elle-même hors de toute situation.

Dès *La structure du comportement* (p. VIII, note), le terme d'existence avait désigné ce qui s'offre à une pensée nouvelle, à redéfinir, où la dialectique ne serait pas incompatible avec l'intuition. Cette pensée, qui est tout un programme, se faufilera entre un Hegel réhabilité par le XX^e^ siècle et un Husserl qui, au-delà de la théorie de la constitution, « redécouvre cette identité du "rentrer en soi" et du "sortir de soi" qui, pour Hegel, définissait l'absolu »[1]. Sujet d'un comportement, conscience perceptive, être au monde, intentionnalité sous-jacente à celle des représentations, voilà « ce que d'autres ont appelé existence »[2]. Mais de cette existence il n'est point de saisie immédiate. Les penseurs de l'intuition eux-mêmes, si différents soient-ils — Bergson et Husserl — avaient été conduits à faire état d'une symbiose du temps et de l'être. Le temps, la genèse faisaient irruption dans l'intuition. Ce qui provoquait une mutation du sens jusque-là attribué à la dialectique.

Viser l'immédiat ou la chose même ne signifie pas que l'on renonce à la médiation. La réflexion n'atterrit pas intacte sur le sol vierge de l'irréfléchi. Sortir de soi c'est d'abord tenir le monde à distance, mais afin de mieux se saisir soi-même dans le rapport au monde. On peut, en cette conjoncture, observer un rapprochement inattendu entre la séquence husserlienne (épochè-réduction-retour au monde de la vie) et le schéma kierkegaardien du double mouvement (résignation infinie, renoncement au monde et retour au monde fini — ou encore : isolement par individuation, mais enchaîné par un rapport nouveau à la

1. *Signes*, p. 204.
2. *Phénoménologie de la perception*, p. 141, note 404.

continuité du monde et de l'histoire). Suspendant l'attitude naturelle, la rigueur réflexive de la phénoménologie commence par scruter les corrélations noético-noématiques. Mais, bien que polarisée par l'eidétique, elle en vient à découvrir de l'esprit et du sens en deçà de cette corrélation. Et c'est ce qui exige une *surréflexion.* Car, si la réflexion croit pouvoir se définir elle-même au moment où elle prend son départ pour atteindre l'irréfléchi, elle ne peut pas ne pas se modifier en cours de route. Ce qui lui apparaissait comme à distance, mais toujours à sa portée cependant, ne cesse de se retirer, de se soustraire à ses prises. Là où Marcel parle d'une réflexion seconde comme intuition aveuglée, quand Jaspers fait état d'une réflexion sur soi se heurtant finalement au chiffre de l'échec, Merleau-Ponty, instruit par l'exemple de Husserl qui, sans le savoir, cherchait l'exister sous l'intentionnalité, en vient, dans un long chapitre de son ouvrage posthume, à tirer les leçons des mésaventures de la réflexion pure chez Sartre. Renonçant à penser dans le cadre du dualisme de type sartrien, de l'opposition de l'actif et de l'inerte, Merleau-Ponty perçoit que l'habitation dans un monde opaque et sauvage, que la lecture laborieuse de l'histoire passée et présente ne doivent faire qu'un avec le souci d'une pensée passionnée de structures, bien que dérivant d'un *cogito* qui renonce à se récupérer réflexivement intégralement. Il s'agissait, pour lui comme pour Husserl, de « dévoiler l'envers des choses que nous n'avons pas constitué »[1], de parler philosophiquement de ce qui pour la pensée demeure dans l'ombre.

Alors que Sartre entend creuser le sol de l'existence pour y déterrer la racine du sens, Merleau-Ponty, lecteur de Schelling et des philosophies de la nature, est en quête de l'*historicité primordiale.* Il lui faut s'avan-

1. *Signes,* p. 227.

cer dans la zone où l'on ne sait où finit la nature et où l'homme commence à s'exprimer. Alors même qu'il ressentait ce que peut signifier l'abandon à la nature[1], Sartre restait étranger à une quête de l'invisible dans le visible, même s'il lui arrive de parler d'une nappe d'être brut produisant et soutenant l'action de la pensée.

Le primat de l'eidétique d'abord reconnu avait conduit Husserl à réexaminer infatigablement la situation de départ, à retravailler la théorie de la réduction — ce que la philosophie réflexive traditionnelle omettait de faire. Quant à Sartre, n'ayant jamais renoncé au primat de la négativité, il devait retomber dans une forme nouvelle de positivisme, où ne s'opposent que des qualités absolues abstraitement opposées l'une à l'autre[2]. Autrement dit, comme la pensée réflexive, la phénoménologie dialectique de Sartre relève de la « pensée immédiate », car, pour l'une comme pour l'autre, même si les méthodes diffèrent, l'être s'étale autour du sujet de la réflexion sans « compromettre celui qui l'opère »[3].

Même si, dans les années soixante, l'existentialisme n'était plus le mot d'ordre qu'il avait été vingt ans plus tôt, on peut penser que l'aboutissement de l'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty s'inscrit dans une évidente continuité avec sa conviction première : « Le mérite de la philosophie nouvelle est justement de chercher dans la notion d'existence le moyen de la penser. »[4]

1. Dans *L'être et le néant*, p. 553, Sartre citant Joyce évoque le panthéisme.
2. Voir *Le visible et l'invisible*, p. 96-97.
3. *Ibid.*, p. 99, 119.
4. *Sens et non-sens*, p. 143.

Chapitre II

EXISTENCE, LIBERTÉ, TRANSCENDANCE

I. — De la conscience à l'existence

De l'Idéalisme allemand à Heidegger, de la conscience de soi à l'ek-sistence et à l'in-sistance, la question de la subjectivité se développe de manière complexe. On suggérera ici quelques points de repères. La structure des déterminations de ce que Kierkegaard appelle *synthèse* — déterminations qui remodèlent diversement les concepts traditionnels repris à Kant et à ses successeurs — a été analysée par des commentateurs avertis (J. Slök, W. Schulz, J. L. Blass, H. Fahrenbach, A. Hügli, etc.). Le parallèle avec la pensée critique et avec les systèmes spéculatifs est en effet indispensable pour percevoir le caractère proprement philosophique des inventions kierkegaardiennes. Existence, conscience, soi, esprit sont approchés du point de vue de la théorie de la connaissance dans un inédit de 1842-1843 (repris dans les *Œuvres complètes,* t. II) ; du point de vue ontologique dans le *Post-scriptum* ; du point de vue psychologique dans *Le concept de l'angoisse* ; du point de vue d'une anthropologie chrétienne dans les écrits du pseudonyme Anticlimacus[1].

Jaspers a consacré tout le chapitre 8 du livre II de *Philosophie* à la notion de conscience absolue entendue comme fondement actif ou conscience de l'origine

1. Voir A. Hügli, *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard,* Zürich, 1973, p. 58.

absolue des attitudes existentielles, celles-ci n'étant que le signe de celle-là. Cette étude d'une très grande subtilité ne rejoint jamais la grande philosophie de la conscience qu'est la phénoménologie husserlienne. Cela étant, et eu égard aussi à la proximité toute de distance qui relie Jaspers à Kierkegaard, l'étude comparative des pensées de Jaspers et de Heidegger est, à notre connaissance, encore à faire.

Le *Ex* de l'existence comme le *Trans* de la transcendance renvoient, au-delà des simples jeux étymologiques, à des problématiques nouvelles en lesquelles sont retravaillés des concepts aussi vieux que la philosophie (l'*essence*) ou des notions auxquelles des contemporains, comme Husserl ou Blondel, ont rendu vie (l'immanence).

Le primat de l'existence sur l'essence a suscité dans la France d'après-guerre d'innombrables discussions, dans le contexte néo-thomiste principalement, mais où se trouvaient aussi engagés M. Blondel et L. Lavelle[1]. On a pu caractériser la pensée de Lavelle comme un « existentialisme essentialiste »[2]. Sa thèse est, en effet, que « l'existence ne nous est donnée que pour la conquête de l'essence ». Cette conception ne prend son sens que replacée dans le cadre d'une métaphysique de l'acte, d'une ontologie de la participation toutes orientées vers l'idée du « Dieu qui n'est qu'essence »[3]. L'écho de ces querelles est bien éteint. Sans doute faudrait-il, pour percevoir l'originalité de la notion *existentielle* de l'existence, retracer l'histoire des thèmes de l'*einai* et de l'*ousia* de Parménide jusqu'aux derniers commentaires d'Aristote, de l'*existentia* et de l'*actus essendi* dans les philosophies et les théologies médiévales, de l'existence

1. E. Gilson, *L'être et l'essence,* Paris, 1948, rééd. 1962. L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie,* Paris, 1947. On trouvera dans les *Actes* du Congrès international de philosophie de Rome (novembre 1946) des échos de ces polémiques.
2. P. Foulquié, *L'existentialisme,* Paris, 1947, p. 115.
3. L. Lavelle, *De l'acte,* Paris, 1937, rééd. 1992, p. 103, 107.

(de Dieu et du monde) dans le grand Rationalisme, de l'existence empirique (Hume et Kant) et du retour à la spéculation dans l'empirisme supérieur de Schelling (que n'a pas ignoré Kierkegaard).

On peut s'en dispenser, en mettant bout à bout trois citations, par elles-mêmes éloquentes, qui manifestent les problématiques et les enjeux en présence : « Dieu ne pense pas, il crée ; Dieu n'existe pas, il est éternel. L'homme pense et existe, et l'existence sépare la pensée et l'être, les tient à distance l'un de l'autre dans la succession » (1846)[1]. « L'essence de l'*être-là* réside en son existence » (1927)[2]. « Les existentialistes... estiment que l'existence précède l'essence ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité » (1946)[3].

Pour Kierkegaard, proche en cela de certaines formules de Schelling, notamment dans *Les âges du monde,* Dieu n'existe pas, en ce sens qu'il ne peut devenir un existant, il n'est pas, comme l'existant, issu d'un fondement[4]. L'existence tient séparés par le temps, dans la succession, la pensée et l'être, elle n'est autre que la situation de cet être intermédiaire qu'est l'homme[5]. Entre l'idée et le néant, l'existence « donne au penseur existant pensée, temps et espace » (*ibid.,* p. 223). Médium entre idéalité et réalité, l'existence est ce qui, à la fois, tient séparés et relie être et pensée. Etant cette séparation, l'existence est tout sauf « dépourvue de pensée » (*ibid.,* p. 82), car c'est en elle que s'ouvre l'espace et le temps, où se déploient les déterminations intermédiaires : angoisse, souffrance, souci, passion, étonnement, sérieux, joie, patience.

Ne voyons pas là quelque écho du milieu, selon Pascal, entre l'orgueil et le désespoir, ou encore, entre

1. Kierkegaard, *Post-scriptum,* p. 222.
2. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 42.
3. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* p. 17.
4. Dans la *Logique* de l'*Encyclopédie* (§ 123, « Addition »), Hegel évoque ce sens de l'*ex alio sistere* rappelé par Gilson (*op. cit.,* p. 14).
5. Voir *Post-scriptum,* p. 221.

grandeur et misère : « L'homme... un milieu entre rien et tout » (thème qui se trouve aussi dans la *IV^e Méditation* de Descartes). C'est dans le contexte de la pensée moderne postkantienne que Kierkegaard définit l'existence. Elle est ce que l'on peut philosophiquement penser comme ce qui rend possible de vivre et de penser entre la pensée pure et la simple observation psychologique. (Ce qui — compte tenu de l'inflexion existentielle de la phénoménologie — pourrait se transcrire : entre la genèse transcendantale et la description de l'intramondain.) Cet *inter-esse* est ce qui rend à la pensée une passion, en lui donnant le temps. Dans la dernière page des *Etapes sur le chemin de la vie,* Kierkegaard interpelle ses lecteurs : « Vous les vivants, enfants du temps, ne sentez-vous pas palpiter l'existence... ne percevez-vous pas la hâte de l'instant, que ne peut même pas suivre l'aiguille de l'horloge ? » Etre et temps, liberté et instant, pensée et existence, tous ces thèmes, promis à tant de développements divers et antagonistes au XX^e siècle, trouvent chez Kierkegaard leurs premières modulations. Il reprend, en la transformant, la distinction classique entre essence et existence, entre le *Dass (quod)* et le *Was (quid)*[1]. La tension entre concept et phénomène, entre être idéel et être de fait est dite constitutive du *Soi,* c'est la *contradiction* de l'universel et du singulier dont parle *Le concept d'angoisse.* Mais cette tension entre l'existence et ce qui la précède est aussi, sous sa forme inversée, ce qu'exprime existentiellement le choix de soi[2], sorte de double mouvement par lequel s'effectue le passage éminemment dialectique au stade éthique, par où l'existant s'assume lui-même et dépasse ainsi toute quiddité subsistante présentement donnée. La difficulté philosophique thématisée par la pensée postidéaliste surgit

1. Voir A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard,* München, 1961, p. 92.
2. *Ou bien... ou bien,* p. 505.

quand il s'agit, comme le dit une Note célèbre des *Miettes philosophiques,* d'introduire dialectiquement l'idéalité dans l'être de fait. Plus explicitement encore : « Le métaphysique est l'abstraction et aucun homme n'existe métaphysiquement. Le métaphysique, l'ontologique, est, mais n'est pas là (de fait), car, quand il est là, il est dans l'esthétique, l'éthique, le religieux. »[1]

Quant à la formule de Heidegger, seuls ceux qui ne lisent pas attentivement le § 9 de *Sein und Zeit* peuvent feindre de croire que l'auteur attribue à l'homme la définition traditionnelle de Dieu, en lequel coïncident l'*essentia* et l'*esse.* En fait, la formule heideggérienne ne dit rien d'autre que le propos de parler de l'homme comme *être-là,* afin de mettre en avant l'existence, c'est-à-dire non une essence, non des propriétés présentement données et eidétiquement précisées, mais les possibilités qu'a l'homme d'être de telle et telle manière, de se choisir être tel ou tel, de se gagner ou de se perdre. C'est en raison de ses propres possibilités d'être que l'homme se comprend à partir de son existence. Est dite *existentielle* la compréhension de soi et de l'être qui, dans l'existence comme être-dans-le-monde, donne sens à l'être-là de chaque homme.

Examinant la formule clé de l'existentialisme sartrien, Heidegger voyait, dans ce renversement de la proposition métaphysique traditionnelle, une autre proposition métaphysique. La *Lettre sur l'humanisme* pouvait y discerner une des formes de l'oubli de l'être, parce qu'à ce moment la distinction de l'essence et de l'existence, chez Sartre devenue décisive, apparaissait à la pensée du destin de l'être *(Seinsgeschick)* comme un malentendu dû à une mauvaise lecture de *Sein und Zeit.* Il est certain que cette simplification, et les facilités que s'accordait Sartre dans ce texte de vulgarisation, réduit la portée des riches analyses que comporte l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant.* Mais il n'est pas moins vrai qu'elle

1. *Etapes...,* p. 383.

exprime cependant le profond dualisme de cette pensée où la liberté, définie comme néantisation de l'en-soi des choses, évoque un exister pur et nu opposé à l'inertie des choses et à l'extériorité de l'histoire[1]. Ethique ou herméneutique pourront se proposer de rendre substance à l'exister en le réconciliant avec l'essence même de la vie humaine concrète, récusant ainsi la brute opposition de l'affirmation et de la négation.

Chez Kierkegaard la dialectique de l'idéel et du réel, du possible et de l'actuel, passant par l'éthique du choix de soi, aboutit au religieux, où il apparaît que le rapport à soi ne peut s'être posé lui-même. Le véritable redoublement de soi, sans un tiers faisant pression de l'extérieur, est impossible, et c'est pourquoi il faut aller jusqu'à mettre en question l'autonomie au sens kantien. Quelques textes du *Journal* de 1850 et 1854 parlent de Dieu comme infini redoublement, subjectivité pure n'ayant en elle rien d'objectif, de relatif. La sphère du religieux est le lieu d'un possible rapport du singulier à cette subjectivité absolue, rapport outrepassant l'universel. L'analyse du désespoir par Anticlimacus expose cela en long et en large.

C'est au nom de l'athéisme rejetant l'idée d'un Dieu créateur « assimilé la plupart du temps à un artisan supérieur », que Sartre peut affirmer dans la conférence citée : « Si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept. » C'est de là que découle l'idée de l'être qui se fait être, laquelle entraîne la connotation éthique de responsabilité absolue (*L'être et le néant,* p. 639). Ainsi Oreste, condamné à la liberté, est arraché à l'ordre compact de l'essence, que celui-ci soit d'ordre divin ou naturel : « Tout à coup, la

1. Dans la *Critique de la raison dialectique,* t. 2, p. 311-348, étudiant l'intelligibilité de l'histoire, Sartre recourt encore à l'opposition en-soi/pour-soi dans sa théorie des deux absolus (intériorité/extériorité). Il va de soi que ce *dualisme* est toujours mis en œuvre en vertu de la contestation interne qui l'habite.

liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière... et il n'y a plus rien au ciel, ni Bien, ni Mal, ni personne pour donner des ordres. »

La conscience est « un plein d'existence » (p. 22), un absolu d'existence, mais (contre Descartes) « un absolu non substantiel » (p. 23). Toutefois, à la différence du Dieu comme infini redoublement selon Kierkegaard, le pour-soi sartrien se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut coïncider avec soi. Il faut cependant y voir l' « événement absolu » (p. 715). Si « l'en-soi se dégrade en présence à soi » — ce qu'il faut appeler *acte ontologique* (p. 121) — il reste que l'expérience de la contingence implique que « la conscience naît *portée sur* un être (transphénoménal) qui n'est pas elle » (p. 28). C'est pourquoi il faut ici parler d'une *preuve ontologique* qui, pour échapper au *regressus in infinitum,* ne peut être tirée que de la conscience préréflexive. L'absoluité de l'événement par décompression d'être ou néantisation doit donc être maintenue, mais aussi l'antécédence de l'en-soi auquel il faut, malgré la contradiction, prêter le projet de se fonder lui-même, c'est-à-dire de se faire pour-soi. La structure profonde de la réalité humaine est ce projet d'être Dieu (p. 670) : « L'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même » (p. 653).

On voit à quel point cette pensée, maintenant l'idée du Dieu philosophique comme *causa sui,* se voit conduite, en abandonnant l'idée kierkegaardienne du Dieu comme subjectivité pure — mais aussi comme Dieu créateur, aimant et souffrant — à définir l'existence comme conscience ou *cogito* préréflexif, à poser l'hypothèse métaphysique d'un en-soi habité par le projet d'autofondation, à déceler la signification idéale de toutes les attitudes humaines dans l'idée de l'homme qui se fait homme pour être Dieu, autant dire qui « se perd pour que la cause de soi existe » (p. 720).

Sartre ne prolongera pas ce type de réflexion. On sait maintenant qu'ayant lu l'opuscule de Heidegger, *Vom*

Wesen der Wahrheit[1], il ne pouvait se faire à l'idée de la liberté comprise à partir de l'ek-sistence in-sistante (*in*-sistent) de l'être-là, ni à la pensée du *mystère* selon lequel la non-vérité provient de l'essence même de la vérité. A partir de ce moment Heidegger se souciait d'articuler l'analytique de l'être-là et la vérité de l'être, dont l'histoire est inséparable de son oubli, du mystère de l'errance. Pour commenter la phrase citée plus haut de *Sein und Zeit,* sur l'essence de l'être-là, Heidegger a proposé le terme voisin d'*Inständigkeit*[2] — que l'on peut rendre par in-sistance ou instantialité. Il avançait ce terme pour penser l'existence, c'est-à-dire l'essence de l'être-là dans l'ouverture duquel l'être se montre et se dérobe. Penser l'existence dans la plénitude de son essence, c'est la penser sans séparer l'in-sister dans l'ouverture de l'être, la décision de l'in-stance comme souci et l'endurance dans l'extrême (être vers la mort). En n'opposant pas essence et existence, en dénonçant (dans la *Lettre sur l'humanisme*) le caractère *métaphysique* de l'humanisme existentialiste de Sartre, cette pensée de la subjectivité et de la conscience, Heidegger met en avant un type d'ouverture, d'existence in-sistante qui est aux antipodes du projet du pour-soi. L'être-là se trouve jeté par l'être dans la vérité de l'être. Le souci du mortel est certes souci de soi, mais il est régi par un appel qui vient d'ailleurs. L'analogie avec Kierkegaard (à manier avec précaution) est en cette affaire plus aisée à reconnaître que l'appartenance à l'*existentialisme.* « Quand Heidegger parle de "l'ouverture à l'être", je flaire l'aliénation »[3], écrira Sartre en 1961, se montrant ainsi lucidement conséquent.

1. Ce texte de 1930 est repris dans *Questions,* I, p. 186-189. Voir Sartre, *Vérité et existence,* Paris, 1989, qui fut rédigé en 1948, année de la parution de la traduction française de Heidegger, *De l'essence de la vérité.*

2. Le retour au fondement de la métaphysique (1949), dans *Questions,* I, p. 33 s.

3. *Situations,* IV, p. 275-276. A noter cependant l'hommage décerné *a contrario* : « Penseurs *tough* (Heidegger) et penseurs mous (Jaspers) » (*Cahiers pour une morale,* p. 15).

Jaspers n'avait pas éprouvé la nécessité de s'engager dans ce genre de problématique. Sa méthode, étrangère à Husserl et à Heidegger, comme son style reposent sur la thèse : « L'éclairement de l'existence n'est pas une ontologie. »[1] Les catégories de l'être n'apparaissent qu'au sein de la conscience empirique ou de la conscience en général, autant dire de la visée intentionnelle qui, selon Jaspers (p. 5-9), ne sort pas de l'immanence.

II. — **Existence charnelle**

Il devait être donné à la phénoménologie husserlienne de reconnaître à la corporéité une signification philosophique essentielle. L'absence significative dans *Sein und Zeit* du thème du corps propre (le *Leib* allemand pouvant aussi être rendu par le terme de *chair*) marque tout simplement l'échec de la pensée heideggérienne de l'époque concernant ce problème[2]. Husserl et, à sa suite, Merleau-Ponty ont mis en relief le caractère déterminant du sentir, de l'état d'indistinction du sujet et de l'objet dans ces événements propres à la chair où se dissout l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur[3]. Mais pour en rester aux auteurs dits strictement existentialistes, il faut évoquer Marcel et Sartre, car, dans *Philosophie,* Jaspers ne consacre qu'un bref passage au « moi corporel à la limite du pensable ».

Pour échapper à l'idéalisme critique de L. Brunschvicg, Marcel eut recours, dès le début, à la fois à la philosophie positive de Schelling et à la pensée de Bradley (notamment à sa théorie du *feeling*). En quête d'un *invérifiable* positif et actif, qui ne se réduise pas à la simple indubitabilité du *cogito,* c'est à la sensation et

1. *Philosophie,* p. 600-604. L'unique allusion à Heidegger (p. 53, note) est éloquente. Husserl n'est pas cité dans l'édition originale.
2. Voir D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace,* Paris, 1986.
3. Voir, à propos des *Empfindnisse,* E. Lévinas, *En découvrant l'existence...,* Paris, 1967, p. 145-162.

à la croyance qu'il s'attache. La critique de la sensation entendue comme message émis, transmis et reçu engage une critique analogue de la conception instrumentaliste du corps. D'où la distinction du corps-objet et du corps-sujet *(Leib)*, lequel devrait se substituer à la notion d'âme. Même en pensée, l'existant ne peut se séparer de son corps, je ne puis exister et penser que comme être incarné. La pensée ne peut se réduire au *cogito* si, par *cogito*, on entend : j'*ai* des représentations. Le corps fonde assurément toutes mes possibilités d'avoir quoi que ce soit, mais il n'est pas lui-même l'objet d'une possession dont je dispose. Je ne puis dire : j'ai un corps, mais : *je suis mon corps* — comme je suis mon histoire, ma situation, dans l'immédiate participation à l'être, par le sentir pur. « L'être incarné, repère central de la réflexion métaphysique » *(Du refus à l'invocation)*, est aussi le repère de toutes les expériences existentielles, de toutes les reconnaissances. La reconnaissance de soi par soi dans l'incarnation (qui fait éclater le cercle de la réflexion), comme celle de soi par autrui. L'incarnation est la donnée centrale de la métaphysique non en tant que fait, mais en tant que situation d'un être antérieure au *cogito*, à l'opposition du sujet et de l'objet. Dès 1928, Marcel, dans l'ignorance des travaux allemands contemporains, soulignait la portée inaugurale de la *situation* et de l'*engagement* qui permettent à la philosophie de transcender d'emblée cette opposition.

Dans ses dernières publications, Marcel ne cessera de faire le procès de la technocratisation déshumanisante du monde, où la dimension dominante est celle du pur avoir qui ne peut se transmuer en être. Le rapport technique purement instrumental au monde est aussi appauvrissant que la réduction du corps à la fonction d'organe. Le monde des objets inventoriables est le monde du désespoir. Dans *Etre et avoir*, le *Journal* de 1931-1932 présente, à partir du corps propre, des réflexions (le plus souvent simplement amorcées, mais développées dans

Du refus à l'invocation et *Homo viator*) portant sur la mortalité qui en ce monde peut être le tremplin du désespoir comme de l'espérance. Ces descriptions donnent une bonne idée d'une pensée qui va constamment de l'incarnation à la transcendance, de l'énigme au mystère. Dans la tension interne de cette pensée se révèle une ontologie qui se veut concrète et qui devait partir du sentir comme participation immédiate au monde pour approcher la participation comme mystère de l'être. Cette pensée concrète ne pouvait qu'être marquée, disait Gilson, du sceau de l'inachèvement. Marcel a avoué en éprouver quelque irritation, quelque dépit envers lui-même[1]. La rupture avec le primat du sujet épistémologique, l'insatisfaction face à une philosophie exclusivement critique l'ont conduit à esquisser — selon les circonstances et les sollicitations diverses, où l'intérêt pour le théâtre et la musique l'emportaient sur la capacité à édifier un traité bien composé — les grandes lignes d'une restauration de l'expérience intégrale allant du charnel au mystère.

Considérant que notre corps a essentiellement pour caractère d'être connu par autrui, Sartre devait commencer par exposer la théorie de la connaissance, laquelle achève, à titre de transcendance, l'étude du pour-soi, qui englobe celle de la conscience et de la réflexion. Le corps intervient comme intermédiaire entre ma conscience et la conscience d'autrui (génitif subjectif). Autrui m'apparaît à l'occasion de la perception d'un corps, c'est-à-dire d'un en-soi extérieur à mon corps. Le corps est donc abordé seulement dans la troisième partie de *L'être et le néant* intitulée : « Le pour-autrui ». Cela dit, il va de soi que le corps est tout entier psychique, car pour moi comme pour autrui, l'être pour-soi est tout entier corps et tout entier conscience. Le corps détermine tout espace psychique en tant que « corrélatif noématique d'une conscience réflexive »

1. *Homo viator*, Paris, 1963, p. 5.

tude, c'est toujours en prenant pour point d'appui l'être-là qui est toujours à chaque fois le mien. Ce parallèle avec Kierkegaard a été fait par M. Buber[1]. Chez Heidegger la conquête de l'être propre ne passe pas par le face-à-face avec un Toi absolu. L'homme est dans l'angoisse face au néant. On voit ici deux versions différentes du *comment* et du *ce que,* et deux compréhensions antagonistes de la communication et de l'appel. Les philosophies du Je-Tu, dites au XX^e^ siècle du dialogue, auront à reconquérir contre Kierkegaard une relation au monde qui ne soit ni purement *paraproblématique* (c'est le mot de Buber) et, contre Heidegger, une relation qui ne se porte pas seulement vers le monde de la technique. Il fallait dès lors faire droit à une triple relation : Au monde des choses, à l'autre homme singulier et socialement incarné, et au mystère de l'être, que le philosophe nomme absolu et le croyant Dieu.

C'est dans ce cadre que s'inscrit la pensée de la fidélité, de l'espérance et de l'amour oblatif (opposé à l'amour possessif) dont parle Marcel dans *Présence et immortalité* (1951), de cet amour — liberté qui en affirme une autre — qui coïncide avec la sphère du métaproblématique[2]. Selon Jaspers, la pensée d'une liberté toujours située, jamais absolue, est liée à celle de la communication qui, sous toutes ses formes, affecte fondamentalement l'existence. Vouloir être libre pour soi seul, c'est tomber dans une des deux formes de désespoir analysées par Kierkegaard : vouloir désespérément être soi-même, ou vouloir désespérément ne pas être soi-même. Etant la réalité la plus inconcevable de la conscience absolue, l'amour seul fait échapper à l'étroitesse du vide formel

1. *Le problème de l'homme,* Paris, 1980, p. 63, 76-78, 82 s. Voir aussi K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* München, 1928, § 18.

2. Voir un texte de 1913 dans *Fragments philosophiques,* Louvain-Paris, 1961, p. 97, et *Position et approches concrètes du mystère ontologique,* Louvain-Paris, 1949, p. 59.

(face à l'être), il permet seul de surmonter le désespoir qui guette au fond des situations-limites vécues comme impasses. A partir du vertige que suscitent l'éclatement de la vérité, la pluralité des existences, le non-savoir n'a d'autre horizon de certitude que l'amour et la *caritas* (*Philosophie,* p. 480, 564). Mais, en définitive, c'est seulement dans son rapport à la Transcendance que chaque existence — n'étant que soi-même, incapable d'accéder à la vérité ultime par et avec autrui — peut être vraiment libérée du vertige et de l'effroi (p. 609).

Les aventures de l'amour aux prises avec la soif d'autopossession et d'autodétermination tissent la toile de fond sur laquelle se dessinent les analyses existentielles du rapport à autrui. Ici encore Kierkegaard a, dans son œuvre multiforme, fait le portrait des amants, du stade esthétique infra-éthique, en passant par l'amour heureux des *Propos sur le mariage* (dans *Etapes*), jusqu'au religieux. Dans un étonnant déploiement de toutes les formes de possession et de dépossession, il va de celui qui sculpte sa propre image de jouisseur (la maîtrise du séducteur immédiat, la ruse du séducteur réfléchi) au martyr ou au Dieu qui s'offre en sacrifice par amour. Kierkegaard a retracé toutes les péripéties à travers lesquelles dans le temps se nouent et se dénouent les intrigues de la conservation de soi : l'intéressant, qui lutte en vain dans l'instant contre le spectre de l'ennui, l'intérêt passionné du choix éthique de soi, l'intérêt infini, dont sont dépourvus l'esthéticien comme le penseur, et qui est celui du croyant fasciné « par la réalité d'un autre (par exemple, par le fait que le Dieu a effectivement *existé* » (*Post-scriptum,* p. 216)[1].

1. La pensée kierkegaardienne de l'amour est extrêmement complexe, et souvent méconnue. Voir H. Friedmond, *Existenz in Liebe nach S. Kierkegaard,* München, 1965 ; H. B. Vergote, *Sens et répétition,* Paris, 1982. Dans son étude de 1940, reprise dans sa thèse de 1933 (*Kierkegaard,* Frankfurt a.M., 1962, p. 265-291), Adorno fait preuve d'une sévérité qui frôle le parti pris. Les éloges non feints qui l'accompagnent n'en ont que plus de poids et de signification.

La définition de la liberté dans *Sein und Zeit* fait essentiellement appel à la possibilité pour l'être-là d'exister en vue de lui-même, d'être en-avant-de-soi, d'exister pour ses possibilités existentielles les plus propres et, en dernière instance, d'exister résolument vers ou pour la mort. Dans les écrits ultérieurs, replacée dans le cadre de l'instantialité, la liberté n'aura de sens qu'à partir de l'essence de la vérité, qui inclut le mystère de l'errance.

Loin de cette conception de la mort et de la pensée de la vérité, Sartre demeure résolument humaniste. N'impliquant aucun choix intemporel d'un caractère intelligible, la liberté se vit en s'arrachant à la situation qu'est le passé de l'existant, dans l'instant, dans la situation toujours renouvelée, en direction de l'avenir imprévu porteur d'angoisse. Cette conviction gouverne aussi le choix du dramaturge qui, au théâtre dit de caractères, préfère le théâtre de situations où « les héros sont des libertés prises au piège, comme nous tous »[1]. Sans appui dans le passé, sans garantie dans le présent, « la liberté est *choix* de son être, mais non pas *fondement* de son être » (*L'être et le néant,* p. 558). La seule limite à laquelle peut se heurter la liberté vient du rapport à autrui. La phénoménologie du regard et du toucher (dans l'analyse de la caresse, qui suscitera quelques émules) joue ici un rôle déterminant, tout en étant entièrement sous la coupe de l'ontologie du pour-soi. Ni ma liberté ni celle d'autrui ne peuvent se laisser aborder sans péricliter. Je ne peux être aimé qu'en me faisant objet et, fascinant l'autre, qu'en réduisant sa liberté. Comme il n'y a de choix que phénoménal (p. 559) et de liberté qu'absolue, il ne peut y avoir d'amour absolu. Que l'analyse sartrienne du rapport à autrui ne puisse, en raison de sa conception de la liberté, se faire qu'en termes de conflit — cela ne signifie pas que pour lui tout rapport concret soit

1. *Situations,* II, « Un théâtre de situations », p. 19-21.

conflictuel[1]. On verra plus loin (chap. III, « Historicité ») comment les recherches des *Cahiers pour une morale* modifiaient et, au fond, rectifiaient la conception de *L'être et le néant* concernant la relation à autrui (mentionnée ci-dessus à propos de l'existence charnelle). Il faut néanmoins noter que *L'être et le néant* n'excluait pas que notre libre existence soit reprise et voulue par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps, et que nous voulons nous-mêmes librement. Ce serait « là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister » (p. 439).

IV. — Facticité et transcendance

Dès sa parution en 1919, la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers avait été attentivement lue et critiquée par Heidegger. Sans méconnaître l'originalité de l'œuvre, Heidegger faisait montre d'une certaine sévérité à son égard comme à l'égard des philosophies de la vie et de Bergson. En revanche, il faisait l'éloge de Kierkegaard et de Husserl, pour mettre en avant la rigueur philosophique d'un Kierkegaard parfaitement averti des rigueurs de la *méthode* en philosophie, et la nécessité, découverte par Husserl, d'articuler phénoménologiquement en leur multiplicité les *caractères de sens*[2]. Dans cet essai laborieux, on discerne le propos de saisir l'existence, dite *phénomène originaire,* dans son accomplissement individuel concret, c'est-à-dire historique. Au lieu de se questionner sur l'*individuum ineffabile,* c'est le *fari,* l'expression même de ce phénomène qu'il faut élaborer de manière nouvelle, pour pouvoir parler philosophiquement de ce qui plus tard (Cours sur Leibniz de 1928) sera thématisé comme *a priori* de l'intentionnalité ou comme subjectivité du sujet. Ce dont il

1. Voir ci-dessous (« Facticité et transcendance ») les remarques à propos de la mort et de *Huis-clos.*
2. Voir la traduction de ce texte dans *Philosophie,* n[os] 11 et 12 (1986).

s'agit essentiellement en philosophie est ici redit en des termes kierkegaardiens : l'affaire de la philosophie c'est le Soi : comment en fait, dans sa facticité, le Soi s'approprie lui-même le sens du Je suis. En évoquant Husserl, tout en s'en tenant déjà à distance (puisque l'intentionnalité doit être dépouillée d'un sens purement théorique), Heidegger cherchait alors à préciser la *pré-struction* de l'existence propre, c'est-à-dire, dans tout rapport à un contenu, la chose même telle qu'elle se manifeste, à savoir les structures *a priori* de l'accomplissement, de l'effectuation des actes. Annonçant ainsi le dessein à venir de *Sein und Zeit,* Heidegger se disait d'accord avec Jaspers pour chercher dans le vécu *(Erleben)* non le sens de l'objectivation comme acte de poser hors de soi, mais l'expérience *(Erfahren)* qui se saisit d'un sens pour le faire venir à soi de manière à être-là en le vivant. Il soulignait aussi l'originalité et l'envergure de la pensée des situations-limites. Mais, en phénoménologue, il regrettait l'absence d'analyse et de justification chez Jaspers de la saisie préalable *(Vorgriff)* du phénomène originaire, du psychique *(seelische)*. Rien mieux que ce texte de jeunesse ne laisse prévoir aussi nettement, entre les deux auteurs, des préoccupations initialement analogues et les divergences à venir.

Dès les années 1919-1920 Heidegger, radicalisant le projet phénoménologique, entreprend, comme bien d'autres chercheurs étrangers à la pensée husserlienne, de penser « le concept naturel de monde » (*Sein und Zeit,* p. 52), de ce monde dans lequel, avant toute théorie métaphysique, nous nous mouvons et nous sommes. C'est dans cette perspective que s'élabore l'analytique existentiale comme herméneutique de la facticité (*Sein und Zeit,* p. 72, note), « L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité » (p. 192). Jeté dans le monde, l'être-là est projet. Etant toujours en avant de soi, il existe en vue de lui-même, tout en étant auprès du monde et avec autrui. Telle est, ontologiquement et existentialement parlant, la struc-

ture du souci. En ce sens l'être de l'être-là transcende et c'est ce qui lui assure la plus radicale individuation (p. 38). Fondée par l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, la transcendance de l'être-là est aussi celle de son monde (p. 366). Dire que le monde est transcendant, plus loin au-dehors, au-delà de tout objet rencontré dans le monde, c'est dire aussi que l'existence va au-delà de l'étant comme tel. Cet aller vers et au-delà, qui, depuis Platon en passant par le Moyen Age, aboutit à la pensée transcendantale, est ainsi redéfini comme l'essence même de la métaphysique, qui s'interroge sur l'au-delà de l'étant, sur la transcendance. Dans une conférence de 1929, celle-ci est dite constituer l'être même du Soi et de sa liberté. L'être-là est l'instance engagée dans le rien, l'homme est le lieu-tenant du rien, lieu de passage dans l'au-delà de l'étant dans son ensemble, le berger de l'être[1]. La liberté du Soi qui existe en vue de lui-même n'est possible que par cette ouverture et cet engagement dans le rien. « Dans la claire nuit du rien de l'angoisse », dit ce texte, l'homme est ouvert à la totalité de l'étant, assuré, dans son être pour la mort, d'être lui-même et non pas rien. Les développements ultérieurs sur le *quadriparti* (le jeu de la terre et du ciel, des mortels et des divins) s'inscriront ensuite, au-delà de la problématique proprement existentiale, dans le prolongement de ce qui s'était d'abord présenté comme une phénoménologie du monde et de la transcendance. C'est comme être de fait dans le monde et confronté à l'obscurité du rien, au voilement, à la dissimulation, au retrait de l'être, tenu aussi de vivre l'énigme de son être mortel que, dans la facticité de son existence, l'homme transcende.

Bien que le terme de situations-limites soit propre à Jaspers, on peut retrouver chez les auteurs ici concernés un propos ou des thématiques analogues, qui pren-

1. *Questions*, I, p. 62 s., 81.

nent en compte cette *facticité* que Heidegger avait d'abord thématisée dans ses cours sur la phénoménologie de la religion et sur saint Augustin. Le prélude de *Philosophie* a pour thème : « Philosopher en situation ». On se gardera bien d'identifier le concept jaspersien de situation et celui, heideggérien, de *Befindlichkeit* (qui donne aux traducteurs du fil à retordre). De même que la situation caractérise la conscience qui s'en tient à l'immanence du monde, les situations-limites appartiennent à l'existence. Elles sont comme un mur auquel nous nous heurtons[1], non pas aveuglément cependant, puisque, au lieu de les éviter ou de s'écraser sur elles dans un irrémédiable désarroi, l'*existence* les approche. Qu'il s'agisse de la mort, de la souffrance, du combat ou de la culpabilité — les vivre comme *limites,* c'est y voir autre chose que le mur. Mais cette autre chose n'est pas accessible à la conscience empirique, c'est la transcendance. Dans *Philosophie* il était dit simplement (dans une formulation explicitement reprise à Kierkegaard) : « L'existence est ce qui se rapporte *à soi-même et, ce faisant, à sa transcendance* » (p. 11). Dans la théorie de l'Englobant *(das Umgreifende),* Jaspers fait preuve d'une moindre capacité d'invention verbale que Heidegger, car son seul souci était de renouveler la *philosophia perennis* (*Philosophie,* p. 219), c'est-à-dire d'en intégrer les principaux éléments dans une philosophie de l'existence. Dans l'englobant, *raison* et *existence* s'exposent et s'articulent, selon les partages déjà faits par les concepts traditionnels, pour évoquer l'expérience de l'être qui se dérobe tout en s'annonçant, qui ne devient jamais objet ni horizon, totalité toujours béante *(ungeschlossen)*[2]. Cette pensée de ce qui, sans cesser de m'envelopper, me dépasse et me déborde n'est pas

1. *Ibid.*, p. 423, formule qui fait penser à Camus.
2. *Von der Wahrheit. Philosophische Logik,* Bd. I, München, 1947, p. 39.

absolument étrangère à celle des structures de l'eksistentialité/instantialité chez Heidegger. On en trouve l'exposé dans l'ouvrage cité mais aussi dans *Vernunft und Existenz* (1935) et dans *La foi philosophique* (1948). L'englobant est ce qu'est l'être qui nous environne, mais aussi l'être que nous sommes. L'être même est monde et transcendance. L'être que nous sommes est sujet vital ou empirique *(Dasein)* en rapport avec son environnement, conscience en général en rapport avec son objet, esprit en rapport avec l'idée objective. Ces trois polarités concernent l'être comme monde. L'être que nous sommes est enfin existence possible (ou virtuelle) en rapport avec la transcendance. Il sera dit enfin que la raison est le lien de toutes les modalités de l'englobant ; en elle se nouent l'être immanent des trois premières polarités et la polarité existence-transcendance qui n'est atteinte que par un *saut.*

Etant essentiellement éclairement de l'existence, la philosophie doit faire voir comment, en sa transcendance, l'existence est jetée brusquement, de manière historique et irremplaçable, dans des situations-limites. A la différence d'une borne en quelque manière opposée au mouvement propre de l'existence, la limite, qui veut dire : *il y a autre chose,* nous atteint de l'intérieur. Même si mort et souffrance nous surviennent à notre corps défendant, et comme de l'extérieur, l'expérience de la mortalité et de la douleur réveillent la force d'affirmation de notre propre vouloir vivre. « Si la vie n'était que bonheur, l'existence virtuelle resterait en sommeil » (p. 444). Même si le combat et la faute dérivent de la liberté qui ne peut s'incarner dans le monde sans violence ni blessure, c'est en quelque manière malgré nous que nous survient la perte de l'innocence et de la paix. La description des situations-limites dans le cadre de l'analyse de l'historicité (p. 436 s.) comme celle des rapports existentiels à la transcendance (p. 665 s.) sont les moments les plus suggestifs et les plus

concrets de cette œuvre. Il est impossible de les résumer[1]. « Vivre les situations-limites et exister, c'est une seule et même chose... La limite remplit alors sa véritable fonction : être encore immanente et indiquer déjà la transcendance » (p. 423). Méditant sur la possibilité d'un *comportement* face à la structure antinomique de la réalité empirique, Jaspers trouve dans Kant la grande pensée du *transcender aux limites,* c'est-à-dire la possibilité pour le singulier existant de s'établir fermement aux limites dans la liberté, la communication et l'historicité, et de trouver son Soi propre, de s'individualiser en transcendant son individualité empirique. Assurément, ce n'est pas à la philosophie de réaliser le transcender existentiel. Il lui revient seulement d'en parler. A ce titre la spéculation philosophique est — non certes pour le lecteur, mais pour ses géniaux inventeurs — un *analogon* du culte divin, un chiffre de la transcendance (*ibid.,* p. 717). Mais nature et histoire, traduites en langage de l'être et en langage humain (p. 714) — mythes, religions, art — peuvent aussi être des chiffres de la transcendance. Le chiffre ultime est l'échec, le silence en lequel résonnent tous les chiffres, le fond en lequel s'enveloppent en leur diversité et leurs tensions tous les sens qui s'offrent aux langages chiffrés. « Le non-être de tout être nous étant accessible, qui se manifeste dans l'échec, est l'être de la transcendance. Aucune des formules (de la langue des chiffres) ne dit quelque chose, chacune dit la même chose, tous disent seulement : être. C'est comme si elles ne disaient rien car elles rompent le silence sans pouvoir le rompre » (p. 794). A l'opposé de Sartre qui, dans la *Critique de la raison dialectique* (p. 22), voyait chez Jaspers se déployer une « pensée molle et sournoise (qui) n'est qu'une

1. On se reportera aux remarquables exposés de P. Ricœur dans M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris, 1947, p. 173 s.

survivance », on peut penser que *Philosophie* est un livre que l'on peut utilement relire dans un contexte aujourd'hui excessivement dominé par la figure de Heidegger (s'agissant notamment de la transcendance). C'est une pensée hautement élaborée du paradoxe, des ruptures, des antinomies existentielles. L'existence est faite de conciliations et de déchirures. De l'ordre de la conciliation relève l'*amor fati* par lequel j'intériorise les hasards qui m'ont fait ce que je suis. Sous le signe de la déchirure se vit l'expérience de l'échec dont, sans l'avoir cherché, bien au contraire, je cours le risque, échappant ainsi au fatalisme d'un aveuglement volontaire.

Que de la transcendance il n'y ait *que* des chiffres, c'est là un point essentiel sur lequel Jaspers prend congé de toute phénoménologie, en tout premier lieu de celle de Hegel, qui écrit : « La force de l'esprit n'est pas plus grande que sa manifestation extérieure, sa profondeur ne va pas au-delà du point où il accepte le risque de se répandre et de se perdre dans son déploiement. »[1]

Dans le Cours de 1928, Heidegger redit que le problème central de la philosophie est celui de la transcendance, si l'on entreprend de mettre en lumière non pas la connaissance, mais l'être-là en son existence, et cela dans la perspective d'une ontologie fondamentale. L'intentionnalité n'est qu'une transcendance ontique et elle suppose une transcendance plus fondamentale, une transcendance originaire (*Urtranszendens, Gesamtausgabe,* t. XXVI, p. 170) celle de l'être-dans-le-monde. Si M. Scheler — modulant dans la ligne d'Augustin et de Pascal l'immémorial : *ipse amor notitia* — a bien fait voir que l'intentionnalité de l'amour ou de la haine peut fonder l'intentionnalité de la *noèsis,* Heidegger quant à lui veut atteindre une transcendance plus originaire

1. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* préface, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, 1991, p. 33.

encore : l'être-dans-le-monde identique, en définitive, avec la compréhension même de l'être. D'où la nécessité d'élaborer un *questionnement métontologique existentiel,* une métaphysique de l'existence humaine, de ce *phénomène originaire,* métaphysique à partir de laquelle peut se poser la question de l'éthique (*ibid.*, p. 199).

Dans le texte de 1949 concernant l'insistance, Heidegger précise, en visant à l'évidence l'*existentialisme,* que la compréhension de la transcendance comme être vers le dehors ne rend pas compte de manière satisfaisante du caractère extatique de l'existence. Cette transcendance est encore pensée à partir d'un arrachement de la subjectivité à elle-même, arrachement aussi au monde pour s'élever vers un au-delà du monde. Religieuse ou non — à preuve l'hypothèse métaphysique de *L'être et le néant* — la pensée existentialiste resterait tributaire de cette métaphysique de la subjectivité qui ignore la structure, que l'on pourra ensuite dire post-métaphysique, d'une immanence qui est transcendance, d'un *ex* (ou *aus*) qui est tout simplement un là *(da),* du simple fait de l'être qui dans le monde — et dans le monde seulement — déploie son essence. L'être du mortel ne sera plus suspendu à la volonté du Moi mais à l'extrême endurance qui lui permet d'habiter, dans le jeu des Quatre (Terre/Ciel, Mortels/Divins), à proximité de la mort, proche de l'arche du Rien, au-delà de tout ce qui est.

C'est en des directions et avec des accents très différents que des pensées de l'existence peuvent maintenir, en l'absence de toute perspective d'un au-delà et sans recours aucun à l'idée kierkegaardienne de conscience éternelle, une notion non moins kierkegaardienne : La réalité effective comprise comme être de fait de l'existant singulier, qui n'est à lui-même révélé en son être propre que par l'appel à outrepasser la *connaissance* du monde et de soi-même. Alors que Kierkegaard et Jaspers conservent le terme de *foi* en des sens très différents (foi paradoxale de la religiosité B ou foi philoso-

phique), Marcel et Heidegger parlent du mystère *(Geheimnis)* et de la pensée *(Andenken),* de l'appel (*Etre et avoir,* p. 181), en des contextes non moins divergents. Sartre, le plus réflexif des penseurs de l'existence[1], habile à détecter dans tout transcender quelque mauvaise foi, fait cependant reposer toutes ses analyses sur la dualité facticité/transcendance, situation/projet. De l'une à l'autre l'ambiguïté tisse sa toile. Sartre excelle à peindre des situations où se reflètent à la fois facticité et liberté (*L'être et le néant,* p. 317), à mettre en scène, et non seulement en théorie dialectique, « le concept métastable "transcendance-facticité" » (p. 97). Plus que dans ses formulations ontologiques bien connues (« Je ne suis pas ce que je suis et je suis ce que je ne suis pas »), le génie de Sartre se donne libre cours dans des descriptions, où seul un romancier dramaturge pouvait donner à voir des situations où la facticité condamnée à être libre vit le mouvement de transcendance, celle-ci devant s'enliser dans celle-là.

Des thèmes abordés par les philosophies de l'existence, dans le cadre de ce que Jaspers appelle *situations-limites,* celui de la mort est le plus caractéristique. Depuis ses origines grecques, la philosophie fut une méditation sur la mort. Depuis le début de l'ère chrétienne : vie, mort et résurrection demeurent, à travers de multiples métamorphoses, des sujets récurrents d'élaboration philosophique. Avec les philosophies dont il s'agit ici, la pensée de la mort s'écarte des métaphysiques de l'âme et du corps, de l'immortalité et même de la vie de l'esprit se réconciliant avec lui-même moyennant la négativité. Sans évacuer l'horizon du jugement dernier, Kierkegaard *(Sur une tombe)* décrivait l'être de l'existant mortel en termes d'attitude existentielle. L'être pour la mort individualise l'existant ainsi ramené à lui-même, au sérieux, arraché au diver-

1. Sartre ne fait place aux thèmes du don et de l'appel que dans les *Cahiers pour une morale.*

tissement, aux jeux où les hommes rivalisent, oubliant qu'ils sont tous égaux devant Dieu.

Ecartant toute idée de l'immortalité (ce qui lui attirera les foudres de Marcel), Jaspers (*Philosophie,* p. 434-443) réfléchit, à partir de la mort solitaire du prochain, à la rupture de la communication dont aucune preuve générale, aucune consolation objective ne peuvent amoindrir la douleur. Toutefois la mort d'autrui comme ma propre mort ne seraient pas davantage vécues comme situations-limites, si, vues comme destruction objective seulement et malheur suprême, elles ne suscitaient qu'un désespoir nihiliste. Le courage de mourir sans illusions, sans se représenter la mort comme un simple *passage,* implique la possibilité de s'assurer de l'existence tout en en éprouvant la fin, de connaître une sérénité véritable sur fond d'une douleur sans remède. En termes plus métaphysiques, c'est reconnaître à la *communication* un être indestructible au-delà de la destruction empirique. En termes phénoménologico-existentiels : c'est discerner l'effectivité de l'existence dans la manifestation d'une vie qui « dans le monde des phénomènes est plus qu'un phénomène » (p. 436).

Comme Jaspers, Marcel médite sur la mort à partir de la mort de l'être aimé. Mais il développe sur l'immortalité des réflexions qui s'enracinent dans l'expérience de l'amour. Dire : Tu ne mourras point, c'est avouer son amour, mais c'est aussi confesser que les morts vivent en ce monde comme témoins de l'amour inconditionné.

Selon Sartre, une fois disparu l'horizon du *devant Dieu,* l'angoisse devenant une appréhension réfléchie de soi en toute liberté, l'être-pour-la-mort échappe au pouvoir du libre mortel. Comme la naissance, la mort vient du dehors, contingente et absurde. C'est le mur. A la différence de Heidegger, Sartre refuse d'interpréter la mort comme ma possibilité personnelle, l'expérience en laquelle je pourrais me saisir de moi-même dans mon pouvoir être en totalité et le plus propre. Loin de révéler,

comme écrin du néant, le mystère de l'être, loin de rendre l'existant, devenu par souci de lui-même le berger de l'être, capable d'assumer son existence, la conscience de la mortalité ne peut donner sens à la vie. Dans *Huis-clos,* Sartre a mis en scène l'impossibilité de mourir (*Apocalypse,* 9, 6). Le tourment du désespoir, avait dit Kierkegaard (rompant avec la dialectique hégélienne qui voit dans la mort le ferment de la vie et de la pensée), est justement de ne pouvoir mourir. *Huis-clos* (dont une des premières mises en scène devait être assurée par Camus, qui y jouerait le rôle de Garcin) dépeint cette sorte de nausée qui consiste à se sentir exister en situation d'échec, c'est-à-dire comme le mort qui n'est plus que la proie des vivants, un être qui n'est plus que l'objet du jugement dernier prononcé par les survivants. En 1965, préfaçant cette pièce, Sartre commenta la formule : *L'enfer, c'est les autres.* Il précisait que, dans *Huis-clos,* la mort symbolisait l'encroûtement des gens qui restent victimes des jugements que l'on a portés sur eux. Cette démonstration par l'absurde de l'importance de la liberté voulait signifier que si tous nos rapports avec les autres ne sont pas tordus ou empoisonnés, lorsqu'ils le sont, nous sommes toujours libres de briser le cercle infernal ainsi malheureusement forgé.

Mais c'était là une situation imaginée sous le signe de ce que le lecteur de Marx appellera plus tard « une philosophie tranquille », à l'abri de l'histoire et de la lutte des classes. Lorsque la guerre et ce qui s'ensuivit eut fait éclater, comme le dit *Questions de méthode,* « les cadres vieillis de notre pensée », il s'agira de réaliser que le concret est affaire d'histoire et d'action dialectique. Substituant à la métaphysique de l'ambiguïté une morale à la fois impossible et nécessaire, Sartre s'attachera à montrer qu'en toute circonstance, au regard de l'histoire, l'homme peut et doit choisir la vie. Dès lors, la récupération de mon *être-pour-autrui* s'engagera sur d'autres voies, pour lesquelles la *Critique de la raison dialectique* représente une sorte de discours de la méthode.

V. — Foi, paradoxe, absurde

Dans *La maladie à la mort,* au chapitre « La définition socratique du péché », Anticlimacus oppose aux Grecs en général et au secret de la philosophie moderne (le *cogito*), le point de vue de Socrate : c'est seulement dans l'ordre de l'idéalité que l'on passe sans difficulté du comprendre au faire. Dans l'existence il n'en va pas de même. Le point de vue chrétien est en un certain sens ultra-socratique, qui à la formule : *Penser, c'est être* — substitue cette autre : *Croire, c'est être*[1], c'est-à-dire ici exister. En ce texte décisif, l'analyse existentielle prend le pas sur la métaphysique de la pensée pure. L'existence du Soi est définie dans la première et la dernière pages de ce livre, par une structure qui est aussi celle de la foi, c'est-à-dire l'état du Soi, quand le désespoir en est totalement extirpé : « C'est en se rapportant à lui-même et en voulant être lui-même que le Soi se fonde en toute transparence dans la puissance qui l'a posé. » La transparence, dont il est ici question, signifie que le rapport à soi de l'autoposition est opaque au point de n'être plus un rapport, tant que n'est pas reconnu le fait que ce rapport à soi est posé par un autre. On voit la distance qui sépare cette conception de celle de Kant affirmant, dans l'*Opus posthumum* : « Penser Dieu et croire en lui est une proposition identique. » En revanche, on ne peut qu'être frappé par l'inspiration évidemment kierkegaardienne de la formule de Jaspers : « L'*existence* est l'être-soi qui, en se rapportant à soi, se rapporte à la Transcendance, Transcendance par laquelle il sait qu'il est donné à lui-même, Transcendance sur laquelle il se fonde. »[2]

Sans doute la pensée théologique de la Grâce a-t-elle inspiré à Kierkegaard, penseur moderne, cette formule

1. *Traité du désespoir,* p. 189.
2. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen,* Berlin-Leipzig, 1938, p. 17.

en quelque sorte *antimoderne.* Mais il importe de tenir ensemble cette définition de l'ipséité existentielle, où la transparence ne connote aucune corrélation du type de l'évidence, et l'incertitude objective de la foi. La foi, en effet, est foi en un Dieu qui se dissimule, qui s'offre paradoxalement, non dans le « devenir divin éternel » du paganisme (*Post-scriptum,* p. 393), mais dans l'histoire. Cette foi implique « l'idée formelle d'une vérité persécutée au nom d'une vérité universellement évidente »[1].

Dans *Sein und Zeit,* bien que, comme les visions du monde, la foi soit dite relever de l'ontique, Heidegger admet, avec Luther, que la foi puisse pré-dessiner une interprétation plus originelle de l'existence que celle des dogmatiques systématiques (p. 10). Heidegger reviendra plus tard sur le problème de la théologie, qui avait été son point de départ, mais dans cet ouvrage il se contente de cette simple hypothèse émise en passant. En revanche, le thème (kierkegaardien) de la transparence est maintenu. En l'absence de l'autre qui a posé le rapport, et de toute problématique développée de la croyance, il revient avec insistance dans *Sein und Zeit* (p. 122, 146, 299, 308). La connaissance de soi correctement comprise n'est pas d'ordre théorique, elle est celle de l'existant qui se saisit lui-même dans la transparence de son être auprès du monde et avec autrui. Selon Marcel, la foi n'est pas une opinion ou un état d'âme, elle est le fond de l'être que je suis (*Du refus à l'invocation,* p. 223), mystère de lumière de la Révélation vers laquelle se porte la réflexion récupératrice.

Jaspers s'est prononcé à de multiples reprises sur la foi, notamment dans deux ouvrages, un sur la foi philosophique (1948) et l'autre sur cette foi confrontée à la révélation chrétienne (1962). Il se montre soucieux de distinguer nettement les deux types de croyance et, sans

1. E. Lévinas, *op. cit.* (p. 55, n. 3), p. 209. Sur Kierkegaard, voir *ibid.,* p. 114.

pouvoir se rallier à la foi d'origine biblique, toute autorité étant meurtrière pour la liberté, il veille à élaborer une pensée qui n'exclue pas la Révélation. Il est certain que l'attitude de Jaspers vis-à-vis de la religion est capitale pour l'orientation de sa propre pensée philosophique. Etant donné son sens du paradoxe et des ruptures, de l'historicité et des situations-limites[1], on peut s'étonner qu'il n'ait pas été sensible au thème kierkegaardien par excellence qu'est la foi paradoxale en l'Incarnation[2]. Il écrivait en effet : « Une parfaite incertitude objective constitue le substrat véritable de la foi » (*Philosophie,* p. 482). Le théoricien du chiffre de l'échec aurait pu lire dans *L'Evangile des souffrances* (1847) où Kierkegaard commente le Nouveau Testament : Changer la défaite en victoire et l'opprobre en gloire, soit, mais « en disant cela nous ne prétendons pas que l'homme de Bien triomphera un jour dans un autre monde, nous disons qu'il triomphe en souffrant alors même qu'il vit, dans cette vie vivante, il triomphe au jour même de sa passion » (*Œuvres complètes,* t. XIII, p. 324).

Dans l'existentialisme de Sartre, qui revendique son athéisme comme absolument déterminant de sa propre pensée, sont thématisées les possibilités existentielles d'une vie définitivement marquée par la finitude, sans recours aucun aux religions ou aux mythologies. La réélaboration des thèmes plus ou moins consciemment hérités de Kierkegaard dans le cadre d'une pensée réflexive, pensée de la perpétuelle fuite en avant du pour-soi, conduit au rejet de la pensée de l'*Aufhebung,* cette intégration plus haute qui dissimule la scission qui creuse « irrémédiablement le néant qui sépare la

1. Dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* Paris, 1947, P. Ricœur a indiqué que pour Marcel, penseur du mystère et de la participation, de la fidélité et de l'espérance, le problème de la liberté n'est pas central alors que chez Jaspers, sensible aux déchirures et aux tensions, il commande nombre de positions.

2. Sur Jaspers et la religion, voir X. Tilliette, *Karl Jaspers. La théorie de la Vérité,* Paris, 1960.

conscience de soi. La conscience est hégélienne, mais c'est là sa plus grande illusion » (*L'être et le néant,* p. 201, note). L'odyssée de la réflexion se solde par le constat que jamais la conscience ne peut rejoindre son Dehors, jamais l'homme ne peut se voir comme objet et se récupérer comme sujet. C'est ce dont témoigne, mieux que tout, l'être-pour-autrui. L'intentionnalité poussée à son extrême, à savoir la transcendance de l'*ego* et l'extension maximale de la réflexion impure entraînent le refus de toute monadologie. On peut lire cela dans les passages de *L'être et le néant* (p. 32, 287) sur Leibniz, dont l'idée de Dieu implique qu'il est cet Autre devant qui je suis, mais qu'il ne l'est pas puisqu'il me crée. Outre que l'idée sartrienne de la création et l'appel à la notion d'être (créé et incréé) qui la sous-tend restent assez loin des ontologies classiques en leurs grandes complexité et diversité, on peut s'étonner, s'agissant du *devant Dieu,* qu'un appel assez imprécis soit fait à Kierkegaard dans une problématique où Hegel et Leibniz se côtoyent (p. 138)[1]. Le refus de toute monadologie est motivé par le souci de conserver à la conscience sa légèreté, ce qui lui fait refuser l'*ego* husserlien, et à la liberté son imprévisibilité, dont la saisie réflexive ne va pas sans angoisse. C'est ici qu'apparaît le thème de l'absurde. Est absurde une liberté qui est choix sans être fondement de son être (p. 558). La liberté du pour-soi est son être même (comme la foi pour Marcel). C'est dire qu'elle est absolue, elle n'est pas un donné, elle est perpétuelle déprise de soi, dégagement, négation du donné présent et, sans aucun point d'appui, sans aucun secours venant du passé, engagement vers l'avenir, c'est-à-dire vers une fin non existante. L'absurde ne signifie donc pas ici absence de raisons, car tout choix phénoménal est relié à d'autres phénomènes. Il y a absurdité, selon Sartre, parce que « le choix est fondement de l'être-choisi,

1. Voir J. Wahl, dans *Deucalion,* 3, Neuchâtel, 1950.

mais non pas fondement du choisir » (p. 561). L'absurdité, dont il est ici question, est reconnue comme étant l'atmosphère en laquelle jaillit un projet, qui n'est pas intratemporel, car à chaque instant il fait surgir des choix particuliers, toujours imprévisibles, mais qui sont aussi injustifiables, en l'absence d'un projet intemporel (le caractère intelligible selon Kant). Ce projet, n'étant pas coextensif à la vie entière du pour-soi, porte cependant sur mon être-dans-le-monde en totalité (idée heideggérienne). La tonalité d'absurdité pénètre l'existence entre angoisse et nausée : entre la liberté, qui anticipe, devance, prend des distances — et l'affectivité non positionnelle, qui est pure appréhension de soi comme existence de fait.

Sartre avait admiré l'innovation de l'écriture romanesque dont témoignait *L'étranger* de Camus. N'y voyant cependant, à la déception de son auteur, qu' « un court roman de moraliste » comparable aux contes voltairiens, il reconnaissait que le roman témoignait de l'absurdité de la condition humaine, d'une lucidité sans espoir prise en tenailles entre l'élan et la finitude, entre le souci de soi et la vanité des efforts humains, bref l'œuvre d'un « humaniste qui ne connaît que les biens du monde » (*Situations,* I, p. 113).

En considérant les avatars de certains concepts dans les philosophies de l'existence, on ne peut qu'être frappé de constater leur origine kierkegaardienne, mais aussi les inflexions et les travestissements qui constituent leur histoire au XX^e^ siècle. Que le Moi se croyant maître chez lui soit voué à devenir un roi sans royaume, cela se trouve littéralement dans l'analyse du désespoir signée Anticlimacus. Il ne devait pas être réservé aux existentialistes de broder à partir de ce thème, Freud et Musil en firent autant. Mais c'est dans les philosophies de l'existence que, du point ontologique, phénoménologique et éthique, les développements originaux furent les plus nombreux. Il suffit de mentionner : La soudaineté du choix de soi, le vertige

de la liberté, la forme infiniment négative du rapport à soi, qui enchaîne l'existant en même temps qu'il le délie. Le soi infiniment négatif en sa figure passive (Prométhée) et active (Tantale). Les formes diverses d'opacité et d'esseulement qui affectent l'existant estimant absurde d'admettre « qu'à Dieu tout est possible ». Mais encore l'idée de l'absurde qui, sans relever de la juridiction de la raison, n'est cependant pas pour elle une absurdité[1]. Qu'il s'agisse de la liberté, du désespoir ou de la foi[2], Kierkegaard fait voir que le centre autour duquel tournent toutes les questions philosophiques, c'est « la temporalité et la finitude ». Si, comme fuite hors du monde, la résignation infinie est à la portée de l'homme du monde, seul « le chevalier de la foi est l'héritier de la finitude »[3].

Note sur le suicide et sur A. Camus

La réflexion sur la mort et sur la mort volontaire est aussi ancienne que la philosophie. L'originalité incontestable de la pensée heideggérienne de la mort a joué un rôle décisif dans le renouveau de la pensée existentielle. La pensée du rien, et de l'être-pour-la-mort révélée par l'angoisse, ne prétend pas être une pensée de la mort qui viserait à supputer les éventualités qui permettraient d'en disposer (*Sein und Zeit*, p. 261). L'être-pour-la-mort est cette pure détermination existentiale qui ne s'articule à aucune philosophie de la vie, en laquelle pourrait s'inscrire le rapport à la mort. « L'interprétation existentiale de la mort précède toute ontologie de la vie » (p. 247), et, évidemment, toute éthique. Dans les derniers textes de Heidegger le sens existentiel de la mort est davantage encore estompé. Si

1. *Crainte et tremblement*, p. 68 ; *Traité du désespoir*, p. 153.
2. Voir le commentaire de l'analyse du désespoir en forme de *phénoménologie de l'esprit subjectif existant* par W. Janke, *Historische Dialektik*, Berlin, 1977, p. 412-422.
3. *Crainte et tremblement*, p. 73, 75.

l'être mortel rend possible le rapport à l'être et au rien, rapport qui promet une sorte de *salut,* c'est parce que l'inquiétude et l'étrangeté, qui étaient celles du Soi isolé, sans *chez soi,* purement et simplement « jeté dans le rien » (p. 277), sont en quelque sorte transférées mythologiquement dans l'être même, en lequel alternent étrangement éclaircie et obscurcissement. Ainsi est éliminée toute coloration existentielle, celle notamment que pouvait encore suggérer le devancement résolu de l'être-pour-la-mort défini comme « possibilité d'exister authentique » (p. 262 s.).

A l'opposé, Jaspers traite de manière explicitement existentielle de la mort et singulièrement du suicide. Après des considérations d'ordre psychologique et sociologique, il situe le problème du suicide dans le cadre de la pensée de la *communication.* La décision négative d'un homme « qui le fait *vivre existentiellement,* sans qu'il vive » jaillit d'un inconcevable absolu. Analogue à la négation religieuse du monde, le suicide dérive d'une décision, qui se prive de tout accomplissement positif dans le monde, d'une décision qui demeure en suspens, et que seuls les héros du négatif, capables d'affronter l'épreuve de la solitude, peuvent prendre au moment de s'offrir en sacrifice. Kierkegaard, selon Jaspers, en a su quelque chose quand il entrevit que l'on pouvait désigner dans le monde « une réalité qui étouffe en germe toute satisfaction sereine de soi » (*Philosophie,* p. 514).

Sans que Jaspers y fasse allusion, on peut penser à un passage d'*Ou bien... ou bien* (p. 506) où Kierkegaard — à la différence de Kant, mais comme Hume, quoique dans un autre sens — avançait une justification du suicide. Le choix du Soi dans sa validité éternelle est, chez Kierkegaard, une pensée très complexe qu'il faut situer pour la bien comprendre non seulement par rapport à Kant et Hegel, mais encore eu égard à l'idée aristotélicienne de l'*ethos.* Héritier d'une longue histoire et de la sienne propre, le singulier exis-

tant, qui s'est absolument choisi lui-même, ne peut envisager le suicide avec l'idée de se défaire de son Moi. Réduit à cette extrémité, dans l'imminence de la mort voulue, il ne cesse de désirer pour lui-même, « pour son soi une autre forme ». Ainsi peut-on voir recourir au suicide « un homme parfaitement convaincu de l'immortalité de l'âme, mais qui s'est tellement entravé dans tout son être que, par cette décision, il croit pouvoir trouver pour son esprit la forme absolue ». Le choix de soi, qui fait penser à la *seconde naissance,* dont parle Kant dans l'*Anthropologie* à propos du caractère, n'exclurait donc pas la *conservation de soi* qui résiste aux attaques et aux menaces de la nature (*Critique de la faculté de juger,* § 28).

Marcel arguait de la pensée du corps propre que je suis pour établir que je ne peux disposer de mon corps. Le suicide, qui met le corps « hors d'usage », est tout le contraire d'une telle « disposition absolue » (*Etre et avoir,* p. 120, 206). Marcel se voyait constamment ramené, en vertu de la nécessité métaphysique de l'expérience du vertige (*Du refus à l'invocation,* p. 100), aux thèmes de la mort, du suicide, de la trahison. Sa position à l'égard du suicide (*op. cit.,* p. 60, 106) s'exprime dans une démarche double. La *phénoménologie* de l'appartenance et de la disponibilité fait voir l'illusion du sentiment de s'appartenir ; l'assurance de pouvoir disposer de soi comme d'une chose dont on se débarrasse se traduit comme un refus : la volonté de se rendre indisponible. Mais ces descriptions reposent en définitive sur une *hyperphénoménologie,* en fait sur l'accès métaphysique à l'ordre du mystère : s'il faut dénoncer comme illusoire la possibilité d'une défection absolue comme acte d'une radicale liberté, c'est que cette décision est en fait une démission et un refus, car celui qui se suicide atteste qu'il ne croit pas à la vie éternelle.

Bien que directement opposée à la pensée de Sartre, puisqu'elle repose sur la foi en l'immortalité et en la résurrection, cette conviction va dans le même sens,

dans la mesure où elle rejette l'idée heideggérienne de la mort comme étant « une de *mes* possibilités » (*L'être et le néant,* p. 624). Selon Sartre, qui ne peut faire sienne l'idée kantienne de choix du caractère intelligible (p. 559), la mort, étant néantisation de tous *mes* projets, ne peut donner sens à la vie. Ne relevant pas du choix libre, n'ouvrant aucun avenir, elle laisse tout en suspens, elle est suppression de toute signification, par elle l'ensemble du vécu « tombe d'un coup dans l'absurde » (p. 624). Elle ne peut avoir de sens que pour autrui. Telle qu'en elle-même enfin, transformée en destin, la vie du défunt et son sens, n'étant plus au pouvoir du sujet, deviennent cet en-soi où feu le Moi est tout entier aliéné. « Le suicide ne saurait être considéré comme une fin de la vie dont je serais le propre fondement » *(ibid.)*.

A la suite de Sartre, Lévinas ne peut davantage se rallier à la conception heideggérienne de la mort, sans pour autant y voir la disparition pure et simple, contingente et absurde de mon propre pouvoir-être[1]. Reconnaissant l'inconnu de la mort et l'impossibilité de l'assumer, il souligne que même la mort volontaire reste une mort toujours imminente, objet d'une impossible expérience, retournement de l'activité du sujet en passivité pure. D'où l'affirmation tranchée : « Le suicide est un concept contradictoire. » Le sens du suicide ne peut se prendre à partir de son terme, qui demeure l'inconnu (néant ou vie éternelle), mais à partir de son point de départ : ce monde que l'on quitte parce qu'on le juge invivable. Cette marche vers la mort est pure négativité et aucunement transcendance. Dans l'analytique existentiale de la mort, qui entendait précéder toute « spéculation ontique transcendante » (*Sein und Zeit,* p. 248), Lévinas discerne non seulement l'approche existentiellement neutre, en termes de possibilité et d'impossibilité, mais il

1. Voir *Le temps et l'autre* (1946), rééd., Paris, 1983, p. 61 ; *Totalité et infini,* La Haye, 1961, p. 11, et le Cours de 1975-1976 : *Dieu, la mort et le temps,* Paris, 1993. Dans le même sens : M. Blanchot, *La part du feu,* Paris, 1961, p. 338 s. ; *L'espace littéraire,* Paris, 1955, p. 88-107.

voit dans la prédominance de la possibilité une lucidité et une virilité suprêmes, et dans l'authenticité une volonté de maîtrise, de liberté éminemment active. C'est au contraire à partir de la passivité et (contre Sartre) à partir d'un avenir qui n'est pas en mon pouvoir, d'un avenir véritable et non de ce présent de l'avenir dont parlent Sartre et Bergson, que peut se dire un sens de la mort, sens éminemment éthique. Ce que Sartre appelle « le triomphe du point de vue d'autrui » pourrait faire sens pour moi dès maintenant, comme avenir authentique, la valeur finale de ma vie peut ne pas tomber d'un coup dans l'absurde.

Considérant que la question des raisons de vivre ou de mourir est la plus pressante de toutes les questions, Camus s'inscrit dans la lignée des penseurs existentiels postcritiques. Dès l'essai, où s'expose la notion de l'absurde, et dans *L'Etranger,* où en est décrit le sentiment, on voit à l'œuvre une pensée qui en appelle à la clairvoyance et à la probité autant intellectuelles que morales, sans lesquelles aucune réflexion ne peut commencer. La première, accompagnant l'expérience de lassitude et d'étonnement face au destin, rend possible la pensée, à condition que penser signifie « commencer à être miné », ne pas esquiver la question essentielle : la vie vaut-elle la peine d'être vécue ? La seconde implique le courage d'entendre en toute droiture l'appel des hommes, qui se fait entendre hors des murs qui les enserrent. Tourmenté mais clairvoyant, l'homme peut triompher, s'il trouve dans cette vive conscience la force d'éprouver avec lucidité et de surmonter par le mépris l'expérience de l'absurde. Toute négation contenant « une floraison de *oui* », la pensée, que Camus dit « humiliée », reste toujours vivante, si elle naît de « la confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »[1].

1. Ces citations sont extraites de L'absurde et le suicide, dans *Le mythe de Sisyphe,* Paris, 1942, rééd. 1962, p. 15-23.

Dire que « le problème philosophique vraiment sérieux, c'est le suicide », c'est poser la question de savoir s'il y a « une logique jusqu'à la mort ». Dans le chapitre de ce livre intitulé « Le suicide philosophique », Camus fait comparaître Kierkegaard et Husserl. L'un et l'autre auraient parfaitement vu en quoi la tâche de la pensée consiste : réapprendre à voir, à penser à partir de l'image ou de la perception, et non à partir du ciel des Idées. Mais l'un et l'autre devaient, par des voies différentes, buter sur le socle de l'absurde. Que l'un humilie la pensée, ou que l'autre continue de croire à son triomphe, que l'un croie au Dieu fulgurant et l'autre en un dieu abstrait, l'échec serait identique. Car tous deux refusent de consentir au donné et font le saut. L'absurde se dissipe en cette élévation qui escamote l'exigence de clarté. L'absurde deviendrait, à chaque fois, le critère d'un autre monde, alors qu'il est et doit rester un résidu de l'expérience de ce monde. L'esquive de l'absurde par les philosophes serait à la fois plus et moins que le divertissement au sens pascalien, en fait une demi-mesure, faute d'avoir vu que « l'absurde, c'est le péché sans Dieu »[1]. Ils désertent le terrain du péril où il convient de persister, à savoir en cet instant subtil qui précède le saut, sans messianisme ni nostalgie. Joie de sauter ou joie de décrire, ce balancement de la modestie à l'assurance se solderait toujours en définitive par une mise de fond sur une métaphysique de la consolation. Dans cette esquisse, Camus avoue qu'il outrepasse les effets d'un thème manié par ses créateurs avec grande prudence philosophique. Il n'hésite pas cependant à voir dans les deux cas une négation de la pensée qui, prolongeant la *mélancolie plotinienne,* vogue vers un climat éternel, mais non sans avoir pris la mesure de l'humain tem-

1. *Op. cit.*, p. 21, 60.

porel. La conclusion est nette : L'esprit absurde a moins de chance.

Tout en portant à l'actif de l'*existentialisme* le fait d'avoir vécu la déception nullement divertissante d'un monde qui n'engendre que vide et désespoir, Camus lui reproche d'aseptiser le tragique de la vie et de trahir, par le fait même, les exigences de la pensée. Le réquisitoire vaut d'être entendu, à condition d'admettre que Kierkegaard et Husserl peuvent être interprétés à la faveur d'une lecture (très marquée et très datée) de Chestov et d'une interprétation édulcorante de Jaspers, qui aurait trouvé dans l'humiliation de la raison « de quoi régénérer l'être dans toute sa profondeur ». Il ne serait pas difficile d'argumenter contre une telle interprétation de ces penseurs de l'existence et de l'intentionnalité. L'impact de l'intervention de Camus doit donc être situé en son temps, qui s'accordait bien des facilités dans la lecture des textes, et compte tenu des simplifications historiques que pouvait se permettre un simple *essai littéraire.*

Mais cela ne doit pas faire oublier les dernières pages de *La peste,* où l'on peut lire une transposition des situations-limites dans l'atmosphère d'un pessimisme actif. Tarrou n'avait connu ni la paix ni l'espoir. « La peste, c'est la vie, et voilà tout. » Cela ne l'avait pas empêché de « chercher la paix dans le service des hommes ». Il y a dans cette résignation quelque chose comme la porte d'entrée dans l'éthique, dont avait aussi parlé Albert Schweitzer.

En identifiant philosophie, raison et système Camus déclara un jour qu'il n'était pas philosophe. Sartre — qui, en 1943, avait bien voulu voir en ce méditerranéen un penseur cependant proche d'un phénoménologue allemand ou d'un existentialiste danois — n'a pas manqué par la suite de souligner son *incompétence philosophique.* Malgré l'interprétation évidemment fausse de la notion kierkegaardienne de l'absurde, malgré des approximations douteuses

concernant Husserl, *Le mythe de Sisyphe* est cependant un livre de philosophie existentielle et la présence de Nietzsche dans *L'homme révolté* rappelle, si besoin était, que Camus ne se comprend que dans le cadre éminemment philosophique de la tension entre hellénisme et christianisme. C'est en ce lieu que s'inscrit la morale existentielle de ce penseur, dont Sartre enviait la « consternante vitalité ». Si l'on ne peut voir en lui un écrivain, qui aurait bien tiré parti des acquis phénoménologiques concernant l'intuitionnisme des significations ou la conscience du temps, comment ne pas le lire comme un penseur de l'élan et de la vie, témoin d'une sorte de « bergsonisme sans téléologie »[1]. *Il faut imaginer Sisyphe heureux,* cette parole trahit la passion du bonheur d'un homme qui, entre l'envers et l'endroit, entre l'exil et le royaume, ne peut feindre de pouvoir survoler le présent et qui se veut simplement « maître de ses jours » (*Le mythe de Sisyphe,* p. 166). Faisant de la terre son royaume, l'*humaniste* Camus ne renonce pas à l'*espoir,* à l'horizon d'une vie où serait consacré « l'accord de l'amour et de la révolte », car « toute négation contient une floraison de *oui* ». L'absurde n'est qu'un « point de départ, un passage vécu », la négation absolue ne peut être vécue[2]. On a pu voir en Nietzsche « le plus pieux des hommes qui ne croient pas en Dieu »[3]. Dans le Sisyphe heureux imaginé par Camus, Kierkegaard aurait vu la figure du désespoir-défi.

Le monde est et il est ce qu'il est sans raisons supérieures. « Privé de la volonté divine, le monde est privé

1. S. Doubrovsky, La morale d'Albert Camus, *Preuves,* octobre 1960.
2. *L'homme révolté,* Paris, 1951, p. 18-19. Les autres formules de Camus sont citées par Sartre (*Situations,* IV, p. 112) qui, au lendemain de la mort de Camus, soulignait que son ami avait non seulement découvert l'*absurde,* mais qu'il avait *pensé* cette « imbécile négation de l'homme » (p. 128), « son insupportable condition ».
3. K. H. Volkmann-Schluck, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches,* Frankfurt a.M., 1968, p. 47.

également d'unité et de finalité. »[1] Cela provoque ce sentiment que Camus disait de *frustration,* mais qui ne conduit pas au nihilisme passif. On comprend à partir de cette conviction qu'une part des critiques ou des dialogues innombrables, que suscita cette œuvre, portèrent sur la religion et sur la question de l'athéisme. L'antithéisme ou « l'incroyance passionnée »[2] de Camus, l'impossibilité où il fut d'entrer dans la vérité chrétienne se distinguait nettement de l'athéisme positif, car il entrevoyait que « la foi est moins une paix qu'une espérance tragique ». Mais cette position, cet inconfort ne donnèrent pas lieu à des thématisations proprement philosophiques, comme on en trouve chez des chrétiens comme Pascal ou Kierkegaard, ou chez des incroyants comme Jaspers. On entend dans ses écrits l'écho d'une *pensée humiliée.* On n'y cherchera pas la mise en œuvre réflexive et argumentée, voire la description phénoménologique de l'exercice d'une telle pensée.

Sans qu'il ait élaboré une philosophie, si inarticulée soit-elle, Camus mérite cependant d'être reconnu comme un penseur de l'existence dans la mesure où son œuvre d'essayiste, de romancier et de dramaturge met en scène la confrontation de l'irrationalité, partout repérable dans le monde et dans l'histoire, et du « désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme » (*Le mythe de Sisyphe,* p. 37). Dans *L'étranger,* dans *La peste,* dans *L'homme révolté,* l'homme n'apparaît qu'affronté à des situations-limites. Le divorce décelé dans le sentiment de l'absurde — divorce entre une action et le monde qui la dépasse, mais aussi entre l'élan et la situation, entre le désir d'unité et la dispersion — est perçu comme la révélation de l'individu à lui-même, comme l'ouverture

1. *L'homme révolté,* Paris, 1950, p. 90.
2. Voir sous ce titre, qui est de Camus, l'étude de P. Viallaneix dans la *Revue des Lettres modernes,* 1968.

par où s'échappent ses possibilités les plus secrètes. C'est par ce thème du possible, de l'abîme de la liberté, que Camus retrouvait, par son génie propre et sans souci académique, un des leitmotiv de l'existentialisme. Comme l'a dit J. Grenier, le romancier, mieux que l'essayiste, a fait voir que l'on n'entrait pas de plain-pied dans le monde des grands métaphysiciens, mais seulement « en courant un risque, en engageant un pari »[1].

1. Une œuvre, un homme, *Cahiers du Sud,* février 1943.

Chapitre III

TEMPS, MONDE, COMMUNICATION

Temps et monde sont deux concepts inséparables dans la pensée ontologique de Heidegger. « La constitution fondamentale du sujet, de l'être-là comme être-dans-le monde « est temporelle », il n'y a monde qu'autant que l'être-là se temporalise » (*Sein und Zeit,* p. 204, 365). Point d'ipséité sans monde, disait l'opuscule de 1929 sur *L'essence du fondement,* énonçant ainsi la perspective du dépassement de la métaphysique, qui devait conduire à la pensée du mystère et du temps de l'être. L'analytique existentiale n'était qu'un tremplin permettant d'atteindre la pensée de l'être, ainsi que chez Hegel, disait Hyppolite, la *Phénoménologie de l'esprit* préparait l'accès à la *Science de la logique.* C'est cependant cette analytique, et singulièrement l'analyse de la temporalité, qui devait conditionner l'approche du temps et du monde aussi bien dans *L'être et le néant* que dans la *Phénoménologie de la perception.*

Le privilège anthropologique du temps est un trait marquant de la philosophie depuis Kant jusqu'à Bergson et Heidegger. Celui-ci fit d'abord de la temporalité de l'être-là, de sa transcendance vers le monde, la condition de possibilité de l'ontologie. La structure de la temporalité est horizontale, ouverture sur l'avenir, ekstase, projet de soi *(Selbstentwurf).* Quand l'analytique fait intervenir des concepts existentiels (angoisse, souci, compréhension de l'existence propre à partir de soi comme être-vers la mort), c'est, en dégageant les structures de la vie proprement humaine, pour trouver dans ce qui les fonde, à savoir la temporalité, la possi-

bilité d'accéder à la question de l'être. En quête, comme Jaspers, d'une voie moyenne entre l'idéalisme et le positivisme, Heidegger avait d'emblée indiqué cette intention, qui n'était aucunement celle de Jaspers. Mais c'est ensuite seulement, dans *L'essence de la vérité* (§ 9 complété par une Remarque plus explicite encore en 1954), que le problème primordial, et en quelque sorte exclusif, devint celui de la vérité de l'être. Avant cela, l'idée de destin s'appliquait encore aux communautés humaines historiques. Désormais elle désignera l'histoire même de l'être, dont les moments charnières déterminent le destin de l'humanité, le rythme de ce qu'au cours des siècles les hommes ont senti, pensé et voulu. L'idée d'une *histoire philosophique* n'est pas nouvelle, mais elle est profondément remaniée, puisqu'à la différence de Hegel, Heidegger ne la pense plus sous le signe de l'esprit, à savoir de l'Idée qui mène les peuples. Quand, sous le vocable intraduisible d'*Ereignis,* la vérité de l'être en vient à désigner la coappartenance de l'être et de l'homme, les thèmes de l'éclaircie, de la clairière, de la contrée, de la dimension, du lieu *(Ortschaft)* prennent le pas sur tout ce qu'évoque la temporalité. Sorte d'écho à l'*Igitur* de Mallarmé : « Rien n'aura eu lieu que le lieu ». Et cela entraîne, comme par contrecoup, un désaveu de ce que tentait *Sein und Zeit,* qui ramenait la spatialité de l'existence humaine à la temporalité[1]. Cependant, de même qu'il avait été question de l'équi-originarité *(Gleichursprünglichkeit)* des ekstases temporelles, d'un temps qui ne sépare pas, mais qui rassemble — ainsi espace et temps doivent être pensés comme cooriginaires. On a pu voir réapparaître là une idée, certes non métaphysique, de l' « éternité », d'un espace-temps qui, comme proche et lointain, est à penser à partir de l'abîme d'une donation. Ces connotations

1. *Questions,* IV, p. 46, qui sert de point de départ à l'étude déjà citée de D. Franck.

spatiales et, en général, la coloration des derniers écrits de Heidegger, le dépassement de l'élément grec, les rapprochements avec la pensée chinoise, tout cela fait voir la distance prise avec le souci existentiel des débuts.

Et cependant on ne peut nier le rôle joué par Kierkegaard. Outre *Le concept d'angoisse,* deux titres de ses livres ont offert à l'auteur de *Sein und Zeit* les catégories majeures de l'*instant* et de la *répétition.* Et l'on sait la place du souci de soi dans les *Discours* (notamment celui de 1843 sur *La confirmation en l'homme intérieur*).

I. — Existence temporelle

Comme il a été dit plus haut, c'est par la pensée du temps de l'existence que Kierkegaard en vint à opposer idéalité (ou simple possibilité) et réalité, comme le jeu des idées et le sérieux de l'existence. On sait que Schelling opposait déjà l'existant — mais il s'agissait de l'existant pur et simple, c'est-à-dire nécessaire — à la pensée qui n'a affaire qu'à la possibilité, d'où la pensée du *quod* qui vient au-devant, qui s'offre, qui s'impose en une sorte de rencontre, antérieurement à toute pensée des conditions de possibilité. C'est dans ce contexte que s'imposa l'idée d'*extase de la raison*[1], laquelle n'exclut cependant pas l'horizon d'une théologie philosophique, horizon qui n'est plus celui de Kierkegaard.

La pensée kierkegaardienne du temps existentiel se trouve principalement exposée dans les *Miettes philosophiques* et dans *Le concept d'angoisse.* Mais dès les premières pages de *La répétition* — ouvrage récemment retraduit par N. Viallaneix sous le titre *La reprise* — qui sont comme une méditation sur le passé et l'avenir, apparaît l'idée que l'existence est ce dont

1. Voir, parus sous ce titre, les *Essais sur Schelling,* de J.-F. Courtine, Paris, 1990.

l'homme doit pouvoir faire le tour *(omsejle)*, la voir en son entier, l'Infini étant ce dont l'homme ne peut *faire le tour*. La permanente reprise de soi dans le présent, rendue possible par ce périple, est le sérieux de la vie. Ce sérieux apparaît aussi dans le texte déjà cité *(Sur une tombe)*, qui est un « discours sur la décision de la mort ». Au sérieux de la répétition s'oppose le jeu, c'est l'affaire de l'enfant qui court après les papillons. Sartre a tort, dans sa réflexion sur *Un théâtre de situations*, d'identifier la répétition selon Kierkegaard au caractère entendu comme sclérose, durcissement du choix. Qu'il s'agisse de l'orientation vers l'avenir ou vers l'éternel, décision et répétition représentent le maximum de la passion dans l'existence (*Post-scriptum*, p. 209).

On peut voir, en tout cas dans le projet de faire le tour de soi-même, quelque annonce de l'être-là comme pouvoir-être en totalité dont parle *Sein und Zeit*. Mais la thèse de ce livre est que si, par ses propres forces, l'existant peut faire le tour de soi-même, être soi-même dans son pouvoir-être le plus propre, il ne peut par lui-même trouver le point d'Archimède qui lui permettrait de s'élever au-dessus de son ipséité ainsi comprise. Dans ce « drôle de livre (qui reste dans le registre) esthétique et psychologique » — dira un autre pseudonyme kierkegaardien — l'appel à la Transcendance divine intervient sans que soit véritablement détaillée l'analyse de la temporalité de l'existence. On trouve cette analyse quand Kierkegaard élabore sa théorie du Soi à l'aide des couples de notions : fini/infini, temporel/éternel, liberté/nécessité (voir l'analyse du désespoir dans *La maladie à la mort*) et la tripartition âme/corps/esprit dans *Le concept d'angoisse*.

Mais la clé de voûte de la pensée kierkegaardienne de la temporalité, c'est la catégorie de l'*instant*, laquelle est inséparable de la ponctualité et de la soudaineté du *saut*, dont se souviendra Heidegger parlant de l'éclair quand, sur la voie de la question de

l'être, il trouvait d'autres issues que l'analytique existentiale. On songe irrésistiblement à l'instant esthétique, à la génialité de l'érotisme spontané du Don Juan de Mozart dont Kierkegaard, sans aucun précédent, donna, dans *Ou bien... ou bien,* une lecture philosophique sous-tendue par l'irruption de césures venant rompre la continuité du travail de la médiation. Semblable rupture se retrouve quand le rapport à Dieu n'est plus le fait de la pensée métaphysique de l'éternelle permanence, mais l'aventure existentielle et solitaire du singulier existant en ce monde qui se voit démuni non seulement de concepts, mais simplement du langage. Ainsi la crainte d'Abraham soustrait à la généralité éthique, à sa continuité sociale et historique, est-il incapable de communiquer avec ses semblables, et c'est dans le tremblement qu'il se voit, dans l'instant, face au Dieu redoutable. Mais c'est dans le christianisme, la religion du paradoxe absolu de l'Incarnation, du Dieu qui n'est plus la simple et lointaine transcendance de l'Eternel, que l'instant devient proprement paradoxal. Arraché à la réminiscence platonicienne, l'existant se voit placé devant un choix plus redoutable que celui du passage de l'instant de la jouissance esthétique à l'instant du choix éthique. Cette hétéronomie interrompt la continuité de l'identité penser/être, elle dissout la coïncidence métaphysique de l'*ego* et des pensées qui sont siennes parce qu'il les a produites. Ainsi arraché à lui-même et à l'éternité comme passé, le penseur subjectif existant se trouve confronté à l'instant comme *discrimen.* Les multiples sens de l'instant culminent dans ce concept chrétien par excellence : la *plénitude des temps* (*Le concept d'angoisse,* p. 131). Si, comme l'a vu Ernst Bloch, l'instant faustien est l'objet d'un pari, c'est comme symbole, dans l'*universitas litterarum,* d'un événement *(Ereignis)* qui est aboutissement *(Erreichnis).* L'action n'est pas seulement au commencement, mais aussi à la fin, l'arrivée est encore un

processus. Selon Bloch, l'ultime témoignage non seulement du ciel faustien mais encore du paradis de Dante est l'union de l'instant et de l'éternité attestée par saint Paul : en un clin d'œil aura lieu la transformation des vivants en corps glorieux (*I Cor.*, XV, 52)[1]. Même si, dans *Le concept d'angoisse,* Kierkegaard cite ce texte pour évoquer un instant commensurable à l'éternité, dans les *Miettes philosophiques,* comme dans le *Journal* (21 mai 1839), c'est au texte de l'*Epître aux Galates* (IV, 4) qu'il emprunte l'idée de l'*instant rempli d'éternité,* plénitude du temps qui est celui de l'Incarnation, du commencement d'une longue histoire. L'existant contemporain du *fait absolu* (Dieu souffrant et mourant dans le temps) est déterminé par l'en-avant, par l'avenir du pur possible et non plus par le surgissement de l'éternel en-arrière. Alors commence une longue aventure, car le passage du comprendre à l'agir, de la pensée à l'existence ne se fait pas lestement, *cito citissime* (*Traité du désespoir,* p. 189).

De la compréhension en quelque sorte anhistorique de l'instant (le beau moment esthétique, l'engagement moral) se distingue celle qui met en jeu une intensification progressive du sens du temps et de l'histoire. Elle procède selon un triple mouvement : 1) Relation à la vérité éternelle de l'individu temporel (moment socratique) ; 2) Relation au paradoxe christique : le Dieu lui-même quitte sa transcendance verticale et fait irruption dans le temps ; 3) Dans le temps est *donnée* la condition (la grâce) sommant l'existant de tendre dans le temps vers la béatitude éternelle. Cette condition n'est jamais donnée une fois pour toutes, comme peut être donnée une doctrine assimilée avec certitude, elle s'acquiert constamment. C'est ce qui rend l'existence

1. E. Bloch, *Le principe espérance,* III, Paris, 1991, p. 127, 480 — entre autres nombreux passages sur la plénitude ou l'accomplissement de l'instant.

temporelle hautement passionnée, toujours vigilante, attentive aux surprises de l'instant[1].

C'est dans le cadre du transcender formel que Jaspers traite du temps. Il oppose temps psychologique et temps existentiel. Instant et décision apparaissent comme ce qui permet de transcender le temps objectif, d'accéder au temps absolu. Sans décision, la durée n'est qu'un temps mort. Si l'instant la surmonte réellement, c'est parce qu'il remporte sur elle une victoire autre que celle de l'éternité métaphysique, qui n'est qu'intemporalité. L'instant représente cette victoire effective, car il traverse l'historicité même de l'existence. L'élan existentiel réalise une présence qui, dans l'instant, supplante l' « atome du temps », qui ne fait que glisser (*Philosophie,* p. 654-655). Dans l'historicité phénoménale, dans la condition temporelle se manifeste une tension « du fait que la divinité est cachée » (p. 673). Ici se manifeste la dialectique du défi et de l'abandon, ou encore de la rébellion et du don de soi. L'échec de la théodicée signifie que « "l'être" n'est pas "Dieu", la philosophie n'est pas théologie » (p. 741). Mais il renvoie à la décision de la liberté capable de rébellion qui, si elle ne sombre pas dans le nihilisme vide, atteste que contester Dieu dans le temps c'est le chercher. La décision positive, l'abandon, se construit un monde, alors que la décision négative demeure en suspens (p. 514). Ne s'amollissant pas en indifférence, la négation devient rébellion surmontée lorsque, dans le temps, dans l'instant, l'existence virtuelle reste ouverte à la transcendance dont elle ne voit jamais que des chiffres, « la divinité sous une forme humaine » (p. 730). Mais ce serait idolâtrie de prendre le chiffre pour la transcendance même. L'instant existentiel peut rompre la durée ou la pure succession, la monotonie

1. Voir notre ouvrage *Histoire et absolu,* Paris, 1972, et Instant paradoxal et historicité, dans le collectif *Mythes et représentations du temps,* Paris, 1985.

de l'ennui, l'égalité à soi de l'intemporalité pensée. Interpréter la nécessité de l'échec de la permanence, c'est être renvoyé à l'instant de la décision, à la liberté (p. 788).

C'est, une fois encore, dans le cadre de la pensée des chiffres et, en définitive, du chiffre ultime : le silence, qu'il faut replacer cette lecture de la temporalité existentielle. Toutes les luminescences qui s'éteignent à la fin du jour, quand s'éveille la passion de la nuit, toutes les volontés de l'Impossible butent sur ce qui masque la lumière mais qui, soudainement, dans l'instant, devient lumineux. L'échec dernier est « le fond enveloppant de tout ce qui peut avoir un sens chiffré » (p. 794). Silence signifie ici ouverture.

Empruntant à Heidegger la structure ek-statique de la temporalité, Sartre l'analyse pour illustrer à la fois la cohésion et la dispersion du Pour-soi. La phénoménologie des trois ekstases temporelles est assez formelle, mais le talent de Sartre est de donner vie à des analyses par des descriptions ou parfois de simples allusions concrètes. C'est ainsi que la mauvaise foi s'éclaire particulièrement du fait de l'approche par le biais de la temporalité. Vient ensuite l'ontologie de la temporalité statique, où la question de la succession est discutée dans un constant dialogue avec Descartes, Kant et Bergson. Le jugement porté sur la pensée husserlienne du temps est assez expéditif. La dynamique de la temporalité expose la durée, la spontanéité du pour-soi, à savoir de l'être qui a à être son propre néant. Le rapport de la temporalité originelle et de la temporalité psychique que je rencontre quand je me saisis en train de durer. L'étude de la conscience thétique de durée reconduit au problème de la réflexion abordé ci-dessus (chap. I). La structure diasporique du pour-soi apparaît ici comme l'unité d'une totalité détotalisée, en laquelle jouent et s'organisent les trois dimensions ekstatiques. Les caractères de la conscience temporelle se déposent comme en dégradé dans l'*objet*

psychique, qui est l'ombre portée du pour-soi réfléchi. L'implication ek-statique des trois dimensions temporelles se donne ainsi à voir non comme une *donnée,* mais comme une unité d'être diasporique toujours en acte de réalisation.

II. — Historicité

Contre Heidegger, très tôt se sont élevées en Allemagne des critiques de « l'historicisation de l'être de l'homme ». Elles venaient d'auteurs aussi différents que N. Hartmann, O. F. Bollnow ou G. Krüger. Elles ne provenaient pas toujours, mais le plus souvent, du malentendu provoqué par une lecture partiale de *Sein und Zeit.* Dans cet ouvrage inachevé, on croyait pouvoir lire un traité d'anthropologie, une philosophie nihiliste et athée, faute d'avoir perçu, d'une part, la neutralité existentielle, méthodiquement pratiquée, de l'analytique de l'être-là et, d'autre part, son caractère résolument et exclusivement préparatoire. Heidegger s'est expliqué à ce sujet dans la *Lettre sur l'humanisme* (p. 65), tout en avouant qu'en l'absence de la partie intitulée *Temps et être,* dûment annoncée cependant, il n'était pas facile de voir que le livre publié rendait possible une pensée qui abandonnerait la subjectivité. En fait, l'historialité (comme préfèrent dire les traducteurs) désigne cette dynamique temporelle, dont parlera Sartre, la « cohésion d'une vie » disait Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception,* p. 483, reprenant *Sein und Zeit,* p. 373, 388 : *Zusammenhang des Lebens*). « Je ne suis pas une série d'actes psychiques, ni d'ailleurs un Je central qui les rassemble dans une unité synthétique, mais une seule expérience inséparable d'elle-même, une seule "cohésion de vie", une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent » (p. 466). L'analyse de l'historicité de l'être-là avait pour but, dans *Sein und Zeit* (p. 382), de rendre plus concrète

l'élaboration philosophique de la temporalité. C'est comme destin — il en a été question plus haut — que le § 74 définit l'historicité authentique, la facticité de la liberté finie de l'être-l'un-avec-l'autre, et donc du *peuple* (ce qui n'est pas sans laisser prévoir l'éventualité de certaines dérives). D'où la proposition clé : « L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement caché de l'historialité de l'être-là » (p. 386). Entre naissance et mort (§ 72), dans cet entre-deux, se manifeste la cohésion d'une vie, le style propre qui anime la séquence de ses vécus.

Lorsque, dans *Philosophie* (p. 362 s.), Jaspers définit l'historicité comme unité de la nécessité et de la liberté, en tant qu'unité du temps et de l'éternité, il reprend l'idée kierkegaardienne de la coexistence des opposés : temps et éternité, nécessité et liberté (*Post-scriptum,* p. 202). Comme il a été dit plus haut (chap. II, 4), les situations-limites reposent toutes sur l'historicité, à savoir sur la structure antinomique de la réalité vécue qui est toujours *en situation*. Les situations-limites analysées en détail ne font qu'exprimer plus intensément la conscience de cette structure. Toute visée d'achèvement et de plénitude est vouée à se traduire en réalisations particulières relatives, toute volonté de pureté ou de justice est condamnée à se manifester dans un monde d'impureté et d'injustice. Point de liberté sans dépendance, point de communication sans solitude. Jeter la lumière sur toutes les formes possibles de situation historique particulière, c'est ce que font l'art et la mythologie, et dont la philosophie peut dégager quelques stylisations. Mais la philosophie peut en outre réfléchir au fondement de la structure antinomique en général. Or Jaspers le fait (*Philosophie,* p. 360 s.), en reprenant l'idée kierkegaardienne de l'unité ou de la synthèse, en multipliant ses applications : unité du donné et du voulu, du hasard et de la nécessité, de l'objectif et du subjectif, de l'universel et de l'indivi-

duel, etc. Pour dire cette unité, Kierkegaard utilise le plus souvent un terme *(samensat)* qui désigne le fait d'être posé ensemble, juxtaposé, mais avec l'idée du heurt ou de la collision que provoque cette rencontre. Comme les langues scandinaves, l'allemand excelle à forger des composés où intervient l'*ensemble (zusammen)*. Chez Kierkegaard le mot désigne cette structure antinomique où entrent en jeu des couples de notions métaphysiques (fini-infini, etc.) mais aussi le passé et l'avenir. Comme on l'a vu à propos de l'unité de facticité et de transcendance, ce qui importe ici c'est le choc à l'instant où il se produit. L'historicité concrète est celle de ce présent qui se produit à chaque instant toujours nouveau. A l'opposé du *rien de nouveau sous le soleil,* l'instant est, dans l'indécision quant à l'issue, le risque sans cesse répété de la nouveauté. Existentiellement parlant, les concepts de *soi* et d'*esprit* n'ont de sens que replacés dans l'instant vécu qu'est le présent, en lequel s'effectue le double mouvement du fini vers l'infini — et du retour.

Quand Jaspers analyse la structure antinomique de l'historicité, le « tenir ensemble », Heidegger met en lumière l'*historialité* comme cohésion ou enchaînement des vécus. Il le fait sur la base de la temporalité décrite en tant que phénomène unitaire, où l'être-vers-la-mort implique la clôture de la venue à soi (*geschlossen, Sein und Zeit,* p. 330). Quand cette venue à soi, passant par la nécessité de la mort, laisse subsister la possibilité d'une ouverture vers la vie, vers une éternité comprise non comme permanence abstraite, mais comme l'inconnu de l'avenir, l'ipséité vit à chaque instant son présent comme décisif, du fait de la collision du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel *concret.*

Après Heidegger (considérant que Kierkegaard et Jaspers en restent au concept ordinaire du temps comme intratemporalité), Sartre, à son tour, prend ses distances tant à l'égard de l'historialité (qui deviendra destin) que par rapport à tout ce qu'implique à ses

yeux celui d'éternité. Il ne s'agissait plus d'élaborer une ontologie fondamentale au sens heideggérien du terme, mais, en refusant à l'éternité tout statut phénoménal, de traiter de l'historicité dans un contexte et une visée purement existentiels.

A la différence de Heidegger, mais non de Jaspers, qui, après la guerre, devait s'interroger honnêtement sur la *culpabilité allemande,* les existentialistes français, Sartre le tout premier, allaient tenter, durant la période qui suivit l'effondrement du nazisme, de rendre au *concept* d'historicité tout son poids d'expérience vécue, de restituer à l'enquête historique critique (dont avait parlé Nietzsche, cité par *Sein und Zeit,* p. 396) toute sa virulence. Jamais, plus qu'alors, la philosophie n'aura été aussi présente dans les débats de l'époque. La situation historique de l'Europe de l'après-guerre l'explique, autant que le talent et la pétulance des protagonistes. En ce temps de lente incubation, mais aussi de vives et impatientes réactions, on prenait conscience de l'incroyable et imprévisible cataclysme qui venait de se produire, et des dimensions prévisibles de ce qu'il allait falloir mesurer : l'envergure du *système totalitaire.* Les héritiers comme les créateurs de l'*existentialisme* eurent fort à faire.

L'optique retenue pour le présent ouvrage, et le cadre de la collection où il s'inscrit ne sont pas faits pour évoquer dans toute son ampleur le paysage protéiforme où se sont inscrites les destinées privées et publiques des philosophes dits, à tort ou à raison, « existentialistes ». Dès la publication de *Sein und Zeit,* apparurent en Allemagne des essais visant à donner vie et substance historiques aux essences pures que figuraient les *existentiaux.* Sans cette « réincarnation », ces catégories centrées sur l'ipséité resteraient neutres, tant sur le plan politique que personnel. Comme telles, elles ne pouvaient qu'ignorer la lutte des classes et la dimension sexuelle de l'existence-pour-autrui. Marxisme et psychanalyse devaient dès lors interférer,

d'une manière ou d'une autre, avec l'existentialisme. H. Marcuse fut de ceux qui, très tôt, mirent en rapport l'*historialité* et les concepts fondamentaux du matérialisme historique, considérant que, sans cela, l'existentialisme ne pourrait qu'être réactionnaire. Plus virulent encore, E. Bloch devait, dans son *Principe espérance* rédigé à partir de 1938, stigmatiser, en Jaspers et Heidegger, des philosophes du déclin qui, dans une société fasciste, ne pouvaient qu'établir, dans une sorte d'inconscience philosophique, un lien entre la mort individuelle et celle de leur société. Le chiffre de l'échec, l'angoisse du pur néant ne seraient que les plumes de paon dont se paraient des héritiers malheureux d'un luthéranisme tragique. Le penseur marxiste pouvait n'y voir qu'une sorte de « comportement épigonal du nihilisme profasciste »[1]. Ce jugement est d'autant plus révélateur de l'époque, du creuset en lequel étaient alors broyées toutes les données, toutes les expériences et toutes les valeurs, que Bloch rend le plus souvent à Kierkegaard un hommage sincère et parfois très finement articulé. Dénonçant la « phénoménologie animale et petite-bourgeoise de l'expérience » qu'exprime la *Grundbefindlichkeit* selon Heidegger, il notait : ce qui nous retiendra en tout cela, « ce n'est pas l'obscurantisme conscient, mais l'original déformé par lui, c'est-à-dire la pensée quant à elle foncièrement honnête de Kierkegaard et sa revendication du primat de la pensée subjective et affective sur la pensée purement objective »[2]. On ne peut manquer d'épingler le remarquable commentaire que Bloch compose d'un passage du *Post-scriptum* (p. 155) où il est question de l'ondoyance *(Schwebung)* de l'Ultime dans le Dedans et le Dehors[3].

Ce n'est pas ici le lieu d'esquisser une analyse de l'in-

1. E. Bloch, *op. cit.*, p. 299.
2. *Ibid.*, I, Paris, 1976, p. 93.
3. *Ibid.*, III, p. 510 s.

térêt manifeste des auteurs de l'Ecole de Francfort pour Kierkegaard. On peut repérer dans les écrits de Th. W. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin, à la fois l'estime et les réserves pour « ce dernier chrétien protestant digne de ce nom »[1], qui s'attire moins de foudres que ses soi-disant héritiers. Comme G. Lukács, ces auteurs n'eurent de cesse de s'en prendre à l'existentialisme, de critiquer sévèrement Kierkegaard lui-même et, selon la formule reçue, de le démasquer. Mais leurs « pensées ailées » furent assez agiles pour discerner dans la critique kierkegaardienne de l' « époque » et de la société quelque ferment de dialectique négative, quelque pressentiment de la non-identité. Les études ne manquent pas, qui, en Allemagne et dans le *no man's land* entre philosophie et théologie, ont analysé cette conjoncture[2].

De même fallut-il s'interroger sur « le virage de Sartre vers la politique »[3], sur l'impossibilité d'ontologiser l'ontique, sur les métamorphoses du concept d'historicité. *Questions de méthode* (1957), repris dans *Critique de la raison dialectique,* est de l'aveu de Sartre lui-même « une œuvre de circonstance : c'est ce qui explique son caractère un peu hybride ». Le projet ambitieux était dès lors de « constituer une anthropologie structurelle et historique »[4]. L'auteur n'était pas plus tendre pour un certain existentialisme que pour un certain marxisme. Le premier était tenu pour une idéologie, pour « un système parasitaire qui vit en marge du Savoir » (*Critique de la raison dialectique,* p. 18). Mais si cela est vrai de l'existentialisme qui sourd de la « subjectivité vide d'une petite bourgeoisie puritaine et mystifiée » (p. 21), cela ne l'était pas de l'existentialisme dont l'auteur continuait de se récla-

1. *Ibid.*, p. 53-54.
2. Voir H. Deuser, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München, 1980.
3. Th. W. Adorno, *Dialectique négative,* Paris, 1978, p. 102.
4. M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre,* Paris, 1970, p. 311.

mer. Le matérialisme historique étant déclaré être l'indépassable « philosophie de notre temps » (p. 29), il « fournissait la seule interprétation valable de l'histoire (alors) que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité » (p. 24). Tout cela s'inscrivait dans un plaidoyer *pro domo* dirigé contre Lukács et contre le marxisme qui s'était arrêté, et qui s'entend seulement « à faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués » (p. 34). A strictement parler, cette problématique et ce contexte très datés ne relèvent plus d'une étude philosophique de l'existentialisme. En revanche, on ne peut les ignorer si l'on veut retracer l'histoire de l'engagement politique d'un écrivain qui, par des moyens purement philosophiques, voulait rendre vie au marxisme. On peut alors constater — et sans doute est-ce plus facile aujourd'hui que lorsque les passions se donnaient libre cours dans le vif de l'événement — que les engagements de l'homme Sartre, à l'époque de la guerre d'Algérie ou s'agissant de la question palestinienne, étaient passionnés, violemment plongés dans l'instant au nom de sa morale, de son affectivité même, lesquelles étaient peu soucieuses de cohérence et, en ce sens, peu *politiques.*

Mais on ne peut passer sous silence l'important ouvrage posthume publié en 1983 et rédigé en 1947-1948 : *Cahiers pour une morale.* Dans *L'être et le néant* (p. 121, 268, 715) le surgissement du pour-soi dans l'être était l' « événement absolu », l'historicité fondamentale au regard de laquelle la relation individuelle avec la matière, comparée au glissement sur la neige (opposé à l'engluement), était qualifiée de « relation historique » (p. 673). Quoi qu'il en soit de son inscription dans l'histoire, « l'historialisation perpétuelle du Pour-soi est l'affirmation perpétuelle de sa liberté » (p. 582). L'historicité était définie comme le fait de l'ipséité temporelle ressaisie par la réflexion (p. 205). Certes, le pour-soi-pour-autrui était aussi reconnu

comme événement absolu, comme temporalisation originelle antéhistorique, comme historialisation (p. 342-343), mais on insistait sur la décentration du monde qu'il opérait, en minant par en-dessous la centralisation égocentrique (p. 313).

Parlant de l'*ontologie existentialiste,* les *Cahiers* reprennent l'idée de l'événement absolu, mais en ajoutant que « la morale doit être historique » (p. 15). Le thème de l'histoire devient dès lors prépondérant. La « morale *concrète* (synthèse de l'universel et de l'historique) » (p. 15) ne peut être une morale formelle, qui ne tient pas compte matériellement des situations données, pour laquelle ne compte pas la préparation concrète de l'universalité du règne des fins : « D'où le problème : Histoire - morale. L'Histoire implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation) » (p. 487). On ne saurait sous-estimer la nouveauté de cet ouvrage dans l'analyse des passions (amour, générosité, réciprocité, relation à autrui au milieu du monde par le moyen de l'*œuvre,* etc.), nouveauté affirmée dans le souci d'infléchir en la complétant l'analyse de « l'Enfer des passions (décrit dans *L'être et le néant*) » (p. 515)[1]. On comprend aussi qu'il soit demeuré inédit, car il ne s'agit pas là d'un ouvrage composé mais d'un ensemble bariolé d'aperçus, de descriptions, de projets, de remarques à l'emporte-pièce sur les philosophes (d'Aristote à Marx, de Kant à Heidegger, l'auteur le plus cité étant Hegel, relu à la lumière des travaux d'Hyppolite).

Le tome II (inachevé) de la *Critique de la raison dialectique,* rédigé en 1958 et paru en 1985, est consacré à

1. Voir O. F. Pucciani, Sartre, Ontology and the Other, dans *Hypatia. Essays in Classics, Comparative Literature and Philosophy,* Colorado Associated University Press, 1985, p. 151-167.

l'intelligibilité de l'histoire. Il faut noter aussi la nouveauté des réflexions sur la mort, « expérience du Néant-en-soi comme lucarne sur l'Etre-en-soi : l'histoire trouée ». « L'impossibilité pour l'histoire d'être à la fois et *pour soi* immanence et transcendance » (p. 320). L'époque de la composition de ce manuscrit explique l'importance donnée au thème de la déviation. La réflexion sur la déviation stalinienne conduit le philosophe à cette étonnante conclusion : « L'homme, en tant que produit du monde, n'est pas fait pour l'homme » (p. 232). La réciprocité d'enveloppement de l'intériorité et de l'extériorité, de la morale et de l'Histoire, du pour-soi de l'intersubjectivité (amour) et de l'en-soi de l'extériorité absolue (la mort) est ici le leitmotiv d'une pensée philosophique qui se cherche. Il s'agissait en effet de parler de l'Histoire qui se déborde elle-même, ou encore de la relation entre situation et totalisation, mais sans rallier ni un nominalisme positiviste, ni un réalisme radicalisant, ni un idéalisme phénoménologique (p. 312).

Ces importants écrits posthumes de Sartre orchestrent avec brio, mais toujours sur le mode de l'essai ou de l'esquisse, le thème de « la morale inévitable et impossible »[1]. Ce motif était à prévoir dès l'opposition du militant et de l'aventurier, et dans la réflexion sur *Détermination et liberté* (1966)[2], qui s'en prenait, à propos du marxisme, au positivisme moral. Morale et Histoire, c'est aussi ce dont il est question quand, invité par l'Unesco à parler de Kierkegaard, Sartre mettait en avant le concept de l'*Universel singulier* (*Situations,* IX). Ce concept fut ensuite, dans la Préface de *L'idiot de la famille,* défini comme l'enjeu même de la recherche : « Un homme n'est jamais un individu ; il vaudrait mieux l'appeler un *universel sin-*

1. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr,* Paris, 1952, p. 212, note. Voir aussi p. 233, 251, et *Cahiers pour une morale,* p. 15.
2. Voir respectivement *Situations,* IX, p. 200-201, et M. Contat-M. Rybalka, *op. cit.,* p. 735-745.

gulier : totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité. »

Le thème du Yogi et du Commissaire, avancé par Koestler, sa discussion par Merleau-Ponty (*Humanisme et terreur,* 1947) et par Camus (*L'homme révolté,* 1951), les querelles de Sartre avec l'un et l'autre relèvent davantage de l'histoire des idées politiques que de la réflexion philosophique sur l'*existence*[1]. On retiendra toutefois la question posée par Camus concernant la possibilité, pour l' « existentialisme athée », de créer une morale « sans réintroduire dans l'existence historique une valeur étrangère à l'histoire » (*op. cit.,* p. 305-306). Le mouvement de ce livre sans lendemains, qui de la révolution passe à la révolte, puis à l'art « source créatrice de la révolte », aboutit à la pensée de Midi au-delà du nihilisme, à la vérité solaire qui finit toujours par vaincre l'histoire. Contre les certitudes idéologiques, Camus défendait l'idée d'une « vérité approximative » (p. 364) et, avec Jaspers, d'une « philosophie des limites » (p. 357). Si la révolte va au-delà de l'absurde, ce point de départ auquel il faut se heurter, c'est comme principe de mesure. « Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire » (p. 372). Sartre lui-même a noté qu'en ce siècle, et contre l'Histoire », Camus réaffirmait l'existence du fait moral... Il *était* pour ainsi dire cette inébranlable affirmation... Il fallait le tourner ou le combattre » (*Situations,* IV, p. 127).

III. — **Monde**

Kierkegaard avait, de manière préventive, écarté le reproche d'acosmisme (*Post-scriptum,* p. 229). Le passage est d'une interprétation délicate. On peut sans

1. Voir M. A. Burnier, *Les existentialistes et la politique,* Paris, 1966.

doute y voir une allusion à Hegel, dédouannant Spinoza du soupçon d'athéisme, pour le mieux cibler comme fauteur d'acosmisme. Replacé dans l'ensemble de l'œuvre, eu égard notamment à tout ce qu'elle implique en matière d'*éthique seconde,* il est clair que le monde ici congédié est « l'historico-mondial, l'astrologie et la science vétérinaire ». La pointe polémique est claire : si la propre réalité éthique du singulier implique plus que « le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent », c'est parce qu'en elle se joue le sort du *monde* au sens biblique du terme, de ce monde où, selon le mot de *La répétition,* l'existant a été jeté sans avoir été consulté. Cela dit (voir notre Conclusion), on comprend les objections faites à Kierkegaard du point de vue de la phénoménologie, éventuellement dite existentielle.

Avant Heidegger, Husserl avait placé au centre de sa réflexion phénoménologique des concepts de *temps* et de *monde.* Mais la théorie de la constitution ne devait cesser de s'étendre et de s'approfondir au point d'inclure le monde, et même le monde de la vie, le monde dit précédemment préscientifique. L'intervention de Heidegger (voir plus haut, début du chapitre III) fut cependant décisive, comme en témoigne la mise en question de l'idée husserlienne d'un Moi pur. C'est encore en phénoménologue que Merleau-Ponty fut amené à tenir compte de la liaison du sujet et du monde, au point de voir dans l'inachèvement de la réduction l'obligation d'approfondir le sens de cette liaison. C'est ainsi que la pensée de la chair et de la nature prolongera la phénoménologie du corps et du monde.

Qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences humaines, et notamment de l'histoire entendue comme considération théorique du passé, Jaspers oppose à l'orientation philosophique dans le monde l'orientation scientifique qui procède par objectivation. La première ne peut certes ignorer la seconde. Non

seulement elle doit tenir compte, au départ, de la dureté contraignante de la réalité empirique que les historiens et les savants analysent, mais il lui revient aussi de combattre, pour la science, contre les forces sociales ou politiques qui compromettraient la liberté de la recherche. Elle doit aussi « lutter contre une philosophie non critique, qui se fait passer pour une science » (p. 255). La différence entre les sciences et la philosophie vient, du point de vue de leur destination, de ce que les premières ne sont pas faites pour donner une vision universelle du monde, alors que la philosophie doit rechercher « les éléments problématiques qu'implique en fait toute orientation dans le monde » (*Philosophie,* p. 23). Autant que la vie de l'esprit, le fond de la nature dépasse toujours ce que peuvent en connaître les sciences. D'où la thèse : « L'unité d'une image du monde reste inaccessible » (p. 81). Dans *Philosophie,* Jaspers ne s'en tient pas à la théorie qu'il avait exposée dans sa *Psychologie der Weltanschauungen* (1919, toujours inédite en français), ce qui se comprend aisément puisque cet ouvrage ne donnait ni à l'existence ni à la raison la place que leur accordent les ouvrages de la maturité. Comme interrogation radicale, la philosophie vise assurément le monde, et c'est à travers ses objectivités qu'elle trace son chemin, en se faisant notamment philosophie des sciences. Mais si elle n'accède pas au niveau de l'*existence,* non seulement elle reste partielle, plus encore elle n'est pas vraiment elle-même, puisqu'elle a confondu l'univocité de la méthode scientifique et la volonté philosophique de savoir, qui procède de manière interrogative à travers le champ indéterminé des oppositions, des croyances, des partis pris, des visions du monde. L'historicité absolue de l'enracinement individuel dans le monde exclut toute adhésion à une vision d'un monde clos. Les évidences philosophiques sont négatives, « elles ne sont plus contraignantes lorsqu'elles conduisent à un acte transcendant, et pourtant c'est alors seu-

lement qu'elles sont philosophiques à proprement parler » (p. 248). Nulle part mieux que dans la manière de *communiquer* (p. 247) ne s'atteste la différence entre orientation philosophique et scientifique dans le monde.

En élargissant quelque peu le concept de philosophie de l'existence, il convient de mentionner le nom de M. Scheler, auteur de *La situation de l'homme dans le monde* (1928) et d'une *Anthropologie philosophique.* Les débats autour de l'anthropologie dite *existentiale,* qui eurent lieu en Allemagne après la parution de *Sein und Zeit,* recoupent bien souvent ceux que soulevaient les philosophies de l'existence. La lecture par Heidegger du livre de Jaspers en 1919, comme l'intérêt qu'il porta aux travaux de Scheler sont révélateurs à cet égard. Par la suite, les contacts avec la théologie (R. Bultmann), la psychiatrie (L. Binswanger)[1], les essais visant à corriger l' « unilatéralité » des analyses heideggériennes des *Stimmungen* (O. F. Bollnow, O. Becker) — tout cela représente un important domaine de recherche, où la distinction entre l'existentiel et l'existential joue un rôle décisif concernant le sens de l'existence et du monde. Il faut encore signaler une particularité de la philosophie allemande contemporaine : les recherches qui mettent en œuvre, dans le domaine de l'anthropologie non spéculative, un concept de *monde* philosophiquement élaboré indépendamment de la phénoménologie et des philosophies de l'existence. En 1963 J. Habermas écrivait : « Il y a aujourd'hui trois courants philosophiques vivants en Allemagne : ils sont représentés par Heidegger, Gehlen et Adorno. »[2] Dès 1932, Gehlen — dont les erreurs politiques sont aussi regrettables que celles de Heidegger et de C. Schmitt — avait

1. L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle,* trad. J. Verdeaux et R. Kuhn, Paris, 1971.
2. J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques,* Paris, 1974, p. 240.

analysé et critiqué la *Philosophie* de Jaspers. Son œuvre majeure, *L'homme. Sa nature et sa situation dans le monde* (1940), vise à articuler philosophie et sciences de la vie dans une anthropologie philosophique sans métaphysique, qui ne semble pas avoir d'équivalent en France. Prenant en compte les acquis de la biologie et de l'éthologie, cette anthropologie, comme celle d'H. Plessner, met en relief les différences entre l'homme et l'animal dans ce commerce avec les choses, qui constitue un *monde*. L'humanité est autoproductrice, dans la mesure où elle crée activement son monde en brisant le cercle de l'immédiateté des instincts et des pulsions. C'est à partir de là, et non plus d'une théorie philosophique de la réflexion, que cette anthropologie établit une discrimination entre la position de l'homme et celle de l'animal dans le *monde*. On ne peut s'empêcher d'y voir toujours à l'œuvre le binôme classique : immédiateté/réflexion (voir plus haut chap. I). Notons, concernant ce rapport au *monde* de l'homme et de l'animal, la pensée de Rilke sur l'Ouvert et la contestable exégèse qu'en a donné Heidegger dans les *Holzwege*[1].

En reconsidérant, du point de vue de l'enjeu philosophique au sens classique du terme, le problème du monde de Kant à Heidegger, E. Fink proposa un retour à la pensée grecque, et singulièrement à Héraclite, dans son ouvrage de 1960 : *Le jeu comme symbole du monde*. La « métaphysique de centaure », situant l'homme entre l'animal et Dieu, avait laissé dans l'ombre le rapport de l'*existence* humaine comme telle au monde. A Kant revient le mérite d'avoir mis en question la notion de monde comme grand Objet, comme réceptacle, comme somme de tous les étants. La relation du sujet au monde n'est

1. Lire W. Schulz, *Ich und Welt*, Pfullingen, 1979, chap. III, et M. Haar, *Le chant de la Terre*, Paris, 1987, p. 63-79.

pas une relation d'étant à étant. Mais Kant ne disposait pas des moyens permettant de concevoir le rapport de l'homme — cet existant qui, dans le monde, est compréhension de l'être — au tout universel. Il en fit donc une idée. Semblable subjectivation du monde fut méthodiquement contestée tout au long du XIX[e] siècle. Dans *Sein und Zeit* l'être-dans-le-monde devient un existential, mais encore pensé d'une manière transcendantale abstraite. Restait non élucidée l'ambiguïté des modes d'être de l'humanité dans le tout du monde *(Weltall),* dans le cosmos où elle se montre et se cache. Fink s'avançait ainsi au-delà de l'ontologie, vers une cosmologie qui, à l'être de l'étant, substitue l'être à la mesure du monde, à l'échelle du tout *(Weltweit und allheitlich),* à la mesure du monde en lequel se joue l'alternance de l'être et du néant des choses. En éludant le problème de l'existence du divin ou de Dieu, mais sans hostilité à l'égard de la théologie, en écartant toute conception eschatologique, Fink décrivait les rapports concrets de l'homme au monde : travail, domination, amour, jeu, notamment le jeu cultuel. Le passage du concept existentiel de monde (diversité des mondes culturels, des modalités de l'expérience vécue) à l'existential heideggérien suspendait la transcendance à l'historial : il y a *monde* quand l'étant humain surgit et *temporalise.* Fink montre concrètement comment dans le jeu humain se reflète le jeu du monde, au point que par instants scintillent dans l'être fini et intramondain des traits de l'infini.

Bien qu'il n'ait jamais été considéré comme un *existentialiste,* Fink, ce penseur original qui fut le plus proche de Husserl et de Heidegger, peut, au-delà des appellations et des clivages reçus, être lu comme un philosophe qui eut à cœur de décrire le statut et les modalités concrètes de l'existence humaine dans le monde.

IV. — Communication existentielle

Dans son *Journal* (1947), Kierkegaard écrit : « Quand un auteur a de l'essence de la communication un concept qui lui est propre, quand toute sa singularité, toute sa signification historique en viennent à se concentrer sur ce point, alors s'ouvrent devant lui de vastes perspectives — ô école de patience ! »[1] La même année il consacre au problème de la communication un long texte didactique qui restera inédit (*Œuvres complètes,* t. XIV). « Etant donné que du point de vue éthique il n'y a aucun rapport direct, il s'ensuit que toute communication doit passer par une réflexion seconde : la première est celle en laquelle quelque chose est communiqué, la seconde celle en laquelle il est repris. »[2] La même année encore, en prologue à un *Discours de circonstance,* il précise que la signification réside dans la compréhension de celui qui la considère, lorsque dans l'éloignement infini de la séparation, c'est-à-dire ayant oublié l'auteur, il se trouve lui-même. Pour se faire oublier, l'auteur ira jusqu'à allier les contraires, à nouer ensemble par exemple la plaisanterie et le sérieux, le tragique et le comique, de façon à laisser au lecteur le soin de trancher le noeud. S'agissant de philosophie de l'existence, l'écrivain sait qu'il faut toujours commencer par dissiper une illusion, ce dont est incapable la communication directe qui croit avoir affaire à une réceptivité pure. C'est, à l'évidence, un remaniement de la maïeutique que vise Kierkegaard, comme en témoigne le texte de 1851 intitulé : Sur mon œuvre d'écrivain (*Œuvres complètes,* t. XVII)[3].

Si, dans *Crainte et tremblement,* Kierkegaard oppose Abraham à Agamemnon, si pour lui le Christ n'est pas

1. S. Kierkegaards, *Papirer,* t. VIII, 1, Kjöbenhavn, 1917, p. 207-208.
2. S. Kierkegaards, *Papirer,* t. VIII, 2 B, Kjöbenhavn, 1918, p. 150.
3. Voir W. Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik,* Frankfurt a.M., 1990.

un héros tragique, cela signifie que la communication entre Dieu et l'homme ne peut être directe, ni sans souffrance. Au silence du chevalier de la foi fera écho « l'impossibilité de la communication directe (qui) est le secret des souffrances du Christ »[1]. Le Dieu du peuple juif, comme le Christ nous transportent au-delà de l'esthétique (Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne dans *Ou bien... ou bien*). A la différence de Hegel, Kierkegaard ne voit pas non plus en Socrate une figure tragique, mais l'unité du tragique et du comique, unité négative seulement, puisqu'elle se traduit par l'ironie. Aller au-delà du tragique, au-delà des dieux grecs qui se prêtent à la représentation plastique et musicale, c'est aborder la sphère de l'éthique et du religieux, c'est abandonner la sphère de la représentation esthétique et son ambiguïté. Ainsi Wagner occupera-t-il toute la sphère de l'image en faisant du drame lyrique, de l'œuvre d'art total *(Gesamtkunstwerk)* le lieu même de la survivance des mythes théandriques, où la représentation vaut réalité. Dans le champ de l'existentiel, selon Kierkegaard, il faut renoncer aux effets d'envoûtement comme à toute parole d'autorité, à l'esthétique comme à la spéculation. La communication est toujours risquée, elle est affaire de liberté, la non-liberté, le démoniaque est hermétisme. Mais même à l'égard de l'homme renfermé dans son silence, à l'égard du désespéré qui n'a pas conscience de son désespoir, comme face à celui qui, tel Abraham, voit fondre sur lui l'inhumanité d'un destin exceptionnel, un discours peut être tenu en forme de communication indirecte, aux confins des philosophies doctrinales. Kierkegaard était convaincu qu'en philosophie il y a peu de choses nouvelles à dire — *nihil novi sub sole* — mais que l'essentiel portait sur la manière, étant entendu que ce *comment* n'est pas d'ordre esthétique. On ne peut méconnaître qu'en un sens non hégélien se

1. Kierkegaard, *L'école du christianisme,* Paris, 1963, p. 230.

retrouve ici un schéma ternaire, car, si la perte de l'immédiateté est consommée par l'acte double de la réflexion, l'horizon d'une immédiateté seconde ne s'efface jamais, même s'il ne fait que s'annoncer constamment à travers les risques de la communication.

Le mélange de fiction et de réflexivité redoublée fait de la prose des pseudonymes kierkegaardiens un langage opaque, constamment enroulé sur lui-même dans un jeu de renvois infinis. Ce n'est pas seulement entre les lignes, c'est entre les livres qu'il faut saisir, dans ce langage que Merleau-Ponty disait indirect, non pas la *chose même,* mais l'excès de ce que le lecteur peut vivre, l'excès de l'*existence* sur tout ce qui a déjà été dit, fût-ce par les plus grands philosophes. Procédant ainsi, l'écrivain ne se leurre pas. Il fait l'offre d'un dire dépouillé de toute autorité, sachant qu'il n'est point de présentation directe d'un rapport à soi définitivement posé dans la transparence.

En ce qui est dit de la communication dans le paragraphe de *Sein und Zeit* consacré au bavardage, on peut voir une reprise de l'idée husserlienne du complexe phonique comme représentation inauthentique, idée avancée par la théorie de la visée signitive et du remplissement dans les *Recherches logiques.* Transposée sur le plan de l'existence, cela peut en effet se traduire dans cette interprétation du bavardage. Dans la parole du type de la palabre, de la redite, on ne véhicule que le déjà dit, non le corrélat même du dire. Comme le disait B. Malinowski, définissant la fonction ou la communion phatique, la langue ne fonctionne pas alors comme un moyen de transmission de la pensée. Cette analyse n'est pas sans rapport avec l'intérêt de Heidegger pour le langage, dont témoigne la relative rareté de ses publications rédigées avec un soin méticuleux. Et cependant on a pu dire à juste titre que la parole heideggérienne était solitaire, qu'elle n'était pas de l'ordre de l'interlocution. « Elle est, elle demeure *Monologue.* Elle nous fait parler. Elle ne nous

parle pas. »[1] Ceci explique sans doute le nombre des commentaires qui tentent de gloser sur les sentences incantatoires et sur les artefacts conceptuels de certains écrits de Heidegger. Mais cela prouve à tout le moins que, loin du contact purement phatique, ses paradigmes donnent à penser.

En revanche, il est évident que le souci de la communication était primordial chez Jaspers. Il le reprend assurément à Kierkegaard, mais en lui donnant une extension plus grande encore[2]. La *Psychologie der Weltanschauungen* (édition de 1954, p. 419 s.) avait consacré tout un chapitre à Kierkegaard sous le titre : « Devenir manifeste *(Offenbarwerden)* ». Ce thème se retrouve dans le chapitre de *Philosophie* qui traite de la dialectique du devenir soi et de la communication. « Dans la communication, je deviens manifeste à moi-même avec autrui. Mais ce devenir manifeste est en même temps et en premier lieu le devenir réel du Moi comme Soi » (p. 31, trad. modifiée). Le risque de la communication implique l'abandon par le Moi de son être tel ou tel *(Sosein)*, à savoir la solitude dont il serait par sa faute captif. Une longue analyse distingue les modalités de la communication objective — qui met en jeu la fusion dans les communautés premières, l'entendement et même la communion dans l'Idée — et la communication existentielle, la proximité absolue

1. H. Birault, Se laisser dire..., dans *Heidegger. Exercices de la patience*, n° 3/4, 1982, p. 33. « La notion de communication n'appartient pas aux concepts fondamentaux de cette philosophie » (J. Habermas, *op. cit.*, p. 100).

2. Dans *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 203, n. 29, P. Ricœur n'a que partiellement raison quand, parlant de « la vérité de l'autre », et pour caractériser le *glissement* de la pensée de Kierkegaard à celle de Jaspers, il dit que Kierkegaard « ne pose ni le problème de la compréhension d'autrui ni celui de l'échange et de la mutualité des consciences ». Sur le même sujet, E. Bloch parle de Kierkegaard avec sévérité et d'une manière dramatique. Mais il admire que le problème de la communication soit par lui posé de manière réelle, non romantique, à partir du « fondement de la solitude protestante » (*op. cit.*, t. 1, p. 221 ; t. 3, p. 54, 89).

entre le Moi et l'autre « où aucune substitution n'est plus possible » (p. 308), cette communication ne se réduisant pas aux simples aventures privées. C'est à propos du combat comme situation-limite qu'il précise : « Je ne *suis* que dans la communication existentielle qui ne peut m'être enlevée » (p. 454). La communication existentielle se réalise dans la liberté, bien qu'intervienne ce qui ne dépend pas de moi. « Je ne peux pas devenir moi-même sans entrer en communication, et je ne peux pas entrer en communication sans être solitaire » (p. 313-314). Cette conception de l'individuation peut sembler posée de manière purement formelle. Le dernier chapitre de *L'éclairement de l'existence* s'intitule « L'existence parmi des existences ». La question, philosophique s'il en est, de la vérité y est traitée à l'occasion de l'analyse de la relation réciproque. La communication est posée comme constitutive de la conscience d'être une existence sous le régime de la possibilité, de l'ipséité de la liberté. L'appel à être soi n'est autre que cet « être de l'existence pour d'autres existences », au point que la vérité ne s'actualise pas dans la propre marche rectiligne du sujet vers le vrai, mais dans le combat où sa propre foi philosophique en affronte d'autres. L'appel à la liberté, pièce maîtresse de l'éclairement de l'existence, ne va jamais sans la volonté d'ouverture ou de manifestation et la dénonciation de l'étisie des communications superficielles de la vie quotidienne. Jaspers, on le sait, n'est pas phénoménologue. En illustrant ses positions de principe par un grand nombre d'observations psychologiques, il leur confère indiscutablement une teneur existentielle concrète.

Après ce qui a été dit plus haut (chap. II, 3), on comprendra que, s'agissant de la communication, la communion interpersonnelle, la disponibilité, l'amour oblatif, la fidélité créatrice jouent chez Marcel un rôle déterminant. La thèse de « l'être comme lieu de la fidélité » (*Du refus à l'invocation,* p. 222), de Dieu comme

Toi absolu, exprime philosophiquement ce que le dramaturge met en scène, par exemple dans *Un homme de Dieu.* Rien n'est plus opposé, sur le plan existentiel, à l'idée sartrienne de la réalité humaine comme désir d'être Dieu. Quant à « la solidarité entre la philosophie de l'être et la philosophie de la liberté » *(ibid.),* elle peut avoir un sens chez tous les penseurs de l'existence. Mais on voit aussitôt tout ce qui oppose les uns aux autres : le pouvoir-être (Heidegger), le désir d'être (Sartre), la permanence de la vie dans la fidélité à l'être (Marcel, *Etre et avoir,* p. 173). La question qui se pose concerne la conception, propre à Marcel, du « mystère ontologique »[1].

V. — Langage. Philosophie et littérature

S'il fallait traiter du langage chez Heidegger, il faudrait aller de ce qu'en dit *Sein und Zeit* du point de vue existential, jusqu'aux cours sur Hölderlin, puis aux textes d'après 1950 repris dans *Acheminement vers la parole.* Pour Jaspers, on verra sa théorie des trois langages dans la « lecture de l'écriture chiffrée » (*Philosophie,* p. 712 s.). Sur le versant français, le rapport de Merleau-Ponty à Sartre est celui de l'auteur de *La prose du monde* (manuscrit de 1952) au Sartre critique littéraire et auteur de *Qu'est-ce que la littérature* (1947). Dans un inédit de 1950, Sartre déclarait que pour écrire deux conditions sont requises : « La première c'est que la situation qui nous est faite ne comporte pas de meilleure issue... La deuxième, c'est que l'issue littéraire soit par l'écrivain réinventée et voulue comme si personne avant lui n'avait jamais songé à écrire. »[2] C'était sans aucun doute son cas. On pourrait peut-être en ajouter une troisième : que, dans la

1. Voir E. Lévinas, *Hors sujet,* Montpellier, 1987, p. 38.
2. « De la vocation d'écrivain » (1950), dans M. Contat et M. Rybalka, *op. cit.,* p. 698.

prose du monde, où l'humanité ne cesse de s'enfoncer, subsiste la possibilité artistique de capter, par une grande prose, un sens jusque-là jamais objectivé. C'est à cette « grande prose » que pensait Merleau-Ponty, disant qu'elle devait pouvoir « porter une poésie des rapports humains, c'est-à-dire l'appel de chaque liberté à toutes les autres »[1].

Quand, une fois l'œuvre philosophique achevée, on demandait à Sartre comment pouvaient se distinguer et s'articuler entre elles philosophie et littérature, il témoignait d'une confiance inébranlable dans le langage[2] : Tout doit pouvoir se dire. Cette formule évoque Husserl, voire Hegel qui, dans la *Logique de l'essence,* ouvre le chapitre consacré au phénomène en proclamant : « L'essence doit apparaître ». Il doit et il peut y avoir création philosophique, lorsque, confronté à l'imminence de plusieurs interprétations différentes, on se voit contraint d'inventer ce que Sartre, reprenant le terme kantien, appelle une *notion.* Par cette novation, la pensée peut provisoirement, disait-il, boucher un trou, mais de façon à laisser intacte la possibilité d'aller plus loin. « La philosophie c'est la réflexion en tant que la réflexion est toujours déjà le moment mort de la *praxis* puisque, lorsqu'elle se produit, la *praxis* se trouve déjà constituée. Autrement dit, la philosophie vient après, tout en étant constamment prospective, mais elle doit s'interdire d'avoir autre chose à sa disposition que des notions. »[3] L'écriture philosophique vise à atteindre l'universel concret en alourdissant progressivement les notions, au point de produire quelque chose comme un modèle de ce que la prose littéraire

1. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde,* Paris, 1969, p. IV. Notons que si Hegel parlait de la prose du monde à propos de l'Etat romain, Kierkegaard parle de la « prose de la vie » à propos du monde bourgeois (*Ou bien... ou bien,* p. 367).

2. Dont il avait donné, en l'insérant dans l'étude du regard, une analyse surprenante (*L'être et le néant,* p. 440 s.).

3. *L'écrivain et sa langue* (1965), dans *Situations,* IX, p. 69-70.

livre immédiatement. En forgeant des *notions,* la langue philosophique produit des vocables enrichis, alourdis au point d'atteindre le vécu mais sans se dissoudre en lui, des mots neufs, en somme, presque étrangers à la langue, eût dit Mallarmé. Ces notions peuvent s'articuler entre elles pour constituer une dialectique progressive, en rendant plus vive la conscience de soi. A condition que cette dialectique ne se fige pas en abstractions, une expression est possible, qui reste tangente à la densité concrète du vécu. Mais en cette expression le vécu se transforme, la vie repart, la philosophie a assuré sa fonction prospective.

Ainsi définie, la langue philosophique évolue entre le langage des sciences de l'homme, qui vise à une rigueur objective, et la prose littéraire qui contient, mais en germe seulement, le sens que la philosophie peut faire apparaître, c'est-à-dire le sens dont vit le monde des hommes, qui est l' « unique champ philosophique »[1]. A cet égard, l'optimisme philosophique de Sartre demeurait sauf. Il confessait même comme une erreur d'avoir, dans un contexte purement philosophique, cédé à son penchant littéraire, en écrivant par exemple : « L'homme est une passion inutile »[2] ? C'est donc en pure perte que ce slogan a fait couler beaucoup d'encre.

Plus que d'autres, Merleau-Ponty excepté, Sartre s'était heurté aux aspérités de la langue philosophique allemande du XX^e^ siècle. Estimant que du point de vue de l'universel concret il n'y a ni français ni allemand, ni grec ni juif, il s'en tenait à l'idée que la pensée philosophique est universelle, et qu'elle transcende la multiplicité des langues vernaculaires. La pensée universelle s'empare des langues diverses, dont les praticiens qualifiés sont les écrivains. Des éléments de cette langue, elle fait des notions. Mais ces notions conservent une

1. *Ibid.*, p. 83.
2. Autoportrait à soixante-dix ans (1975), dans *Situations,* X, p. 139.

certaine dose d'ambiguïté, car elles recèlent toujours quelque teneur littéraire cachée qui leur permet de rester proche de la vie, et partant, de toujours avancer. « La philosophie doit se détruire tout le temps et renaître tout le temps. »[1] Ces considérations rejoignent en fait la position étudiée plus haut à propos de la réflexion impure.

Sartre fut incontestablement, parmi les philosophes de l'existence, le plus *écrivain,* ce qui ne signifie pas que les autres n'étaient que de modestes tâcherons de l'écriture, des *écrivants,* aurait dit R. Barthes. Son projet de *psychanalyse existentielle,* où on le voit remodeler les diverses expressions littéraires ou psychanalytiques du désir sexuel ou de la volonté de puissance, est philosophique, car elle vise à intégrer le point de vue de l'autre, au lieu de spéculer sur la nature humaine, sur les lois de la caractérologie ou sur les structures qui gouvernent les histoires singulières de ce qu'on appelle des « cas ». Réflexion, intersubjectivité et communication langagière sont convoquées et, en quelque manière, fondues dans le creuset où les fictions romanesques s'engendrent des notions, et réciproquement. Cette psychanalyse existentielle s'est prolongée dans des livres sur Baudelaire, Genêt ou Flaubert, où les significations ne se produisent que comme manières d'être-dans-le-monde inaptes à toute récupération spéculative. Sartre n'en resta pas à l' « humilité fière » de Camus romancier. Non content d'écrire *Les chemins de la liberté,* il lui fallait fonder philosophiquement l'évidence phénoménologique de la liberté, comme aventure d'être, sur une ontologie du désir. Mais on ne s'étonnera pas de voir l'écrivain-moraliste toujours repris par une ardeur nouvelle quand l'ontologie l'abandonnait (*L'être et le néant,* p. 707).

Si, comme l'a vu Kant, l'imagination est capable de schématiser, de préfigurer, c'est notamment parce que

1. *Situations,* IX, p. 69.

le langage, qu'il soit littéraire ou philosophique, permet au penseur subjectif de s'exprimer lui-même, en donnant forme à son monde, en traçant l'épure des énigmes qu'il lui faut affronter, tout simplement du fait qu'il *existe*. C'est ce dont témoignent, chacune à leur manière, les philosophies de l'existence.

LES LENDEMAINS DE L'EXISTENTIALISME

Alienus in patria sua. Les altérations internes de la subjectivité, entrevues par Hegel, la contestation de la subjectivité constituante (en réaction contre Husserl) fomentent l'idée *existentialiste* de l'existence, de ce *Dasein* que Sartre traduisait par réalité humaine. Que l'on parle d'aliénation *(Entfremdung)* ou d'inauthenticité *(Uneigentlichkeit),* il ne s'agissait plus de la résistance opposée aux déboires venus du dehors : *contra incurrentia* (Sénèque). On a pu voir, dans les philosophies de l'existence, soit la rechute dans un spiritualisme angoissé, soit l'abandon au nihilisme se complaisant dans les remous stériles de l'inachevé. En fait, l'analyse de l'existence jusqu'en ses situations-limites a certes ébranlé les certitudes conquises par la métaphysique idéaliste de la subjectivité autoposition-nelle. Mais, ce faisant, elle a mis en avant une nouvelle notion du sens appliquée à la structure du sujet existant, notion qui excède celle de la représentation. De concert avec la phénoménologie, elle a contribué à renouveler la pratique de la compréhension, de l'interprétation, de l'explicitation, de la description. L'ère de l'*existentialisme* étant close, le travail phénoménologique pouvait se poursuivre, fût-ce en découvrant dans ces philosophies des relents d'intellectualisme réflexif. Il pouvait se poursuivre sans oublier que l'inachèvement, l'inévidence, le paradoxe, l'ambiguïté, d'abord décrits dans la plus grande proximité de l'exister et du philosopher, pouvaient s'offrir à des

analyses plus précises. Tout le champ des virtualités de l'intentionnel s'ouvre au déchiffrage des implications de l'antéprédicatif.

Les philosophies de l'existence ont vu le jour, alors que la terre des nations européennes était abreuvée du sang de millions d'hommes. Quand s'étendait le règne de la barbarie, quand la sauvagerie, que de notables penseurs ne surent démasquer au moment opportun, se déployait derrière le voile d'idéologies antagonistes, ces pensées se sont propagées et se sont combattues face à face, comme pour conjurer un danger commun, dans la liberté de l'*Agon* spirituel. Elles avaient appris de Kierkegaard que la forme la plus intense du désespoir réside dans le fait de n'avoir pas conscience d'être désespéré. Sommées d'en tirer la leçon, elles furent les filles de leur temps, quand elles entreprirent de penser le statut et l'histoire de l'existence subjective, dont la non-coïncidence avec soi pourrait être le présage d'une possible existence libre.

Les *existentialismes* mirent en scène les figures, à chaque fois diversement incarnées, de cette non-identité. Sur le visage de ces penseurs, certains ont cru lire les traits grimaçants de l'antiphilosophie : ils n'auraient fait que mimer la grandeur d'un Pascal qui, lui, pouvait, non sans moquerie et raison, dénigrer la sagesse de la raison. Les vocables allemands : l'événement *(Ereignis)*, joint à la désappropriation *(Enteignis)*, semblèrent n'avoir d'autre finalité que d'exclure tout horizon d'accomplissement, du parvenir en-soi et pour-soi au but *(Erreichnis)*. Acosmisme et solitude existentielle apparurent longtemps comme les inévitables aboutissements des *excès de l'existentialisme.* Les analyses qui précèdent ont tenté de montrer ce que ces diagnostics avaient de hâtif. Les pensées de l'existence furent autre chose que l'exploitation postphilosophique d'un pathos tragique ou religieux, autre chose aussi qu'une relecture de l'histoire de l'ontologie. Il n'est pas surprenant que l'on ait pu déceler chez les

uns ou les autres des formes de sécularisation de concepts théologiques. La lecture de Kierkegaard, qui cependant n'avait rien d'un théologien spéculatif, avait indiscutablement laissé des traces. Toutefois, c'est hors de l'histoire sainte, mais aussi hors de l'histoire de l'être, que les plus *existentialistes* des penseurs de l'existence se sont attachés à analyser le statut du singulier existant dans une facticité qui n'exclut pas l'anhistorique ou le transhistorique.

Les lendemains de l'existentialisme furent aussi ceux des deux guerres mondiales, autant dire du destin de l'Europe. Les philosophies, qui, dans le même contexte hérité de Hegel, de Kierkegaard et de Husserl, devaient prendre le relais, ne pouvaient manquer de remettre en chantier la question de l'historicité, voire de la mondanéité du singulier existant. La dimension éthique non historiquement déterminée, mais aussi l'homme comme être naturel font retour, comme par un mouvement de diastole, dans la réflexion philosophique — mais sans oublier ce passé proche, dont on continue de faire mémoire.

BIBLIOGRAPHIE

Mis à part les *Bibliographies,* ne sont mentionnés que les ouvrages portant sur les philosophies de l'existence en général ; n'y figurent donc pas les études consacrées à un seul auteur, dont plusieurs sont citées en note.

Alquié F., *Solitude de la raison*, Paris, E. Losfeld, 1966.
Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger,* Paris, Vrin, 1986.
Beauvoir S. de., *L'existentialisme et la sagesse des nations,* Paris, Nagel, 1948.
Benda J., *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie,* Paris, Grasset, 1947.
Bollnow O. F., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Ueberwindung des Existentialismus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
Burnier M. A., *Les existentialistes et la politique*, Paris, Gallimard, 1966.
Colette J., L'existentialisme, dans *Doctrines et concepts, 1937-1987,* dir. A. Robinet, Paris, Vrin, 1988, p. 183-196.
Contat M. et Rybalka M., *Sartre : Bibliographie, 1980-1992,* Paris, Ed. du CNRS, 1993.
Gadamer H. G., *L'art de comprendre,* II, trad. J. Grondin, Paris, Aubier, 1991, p. 107-121.
Giovannangeli D., *La fiction de l'être,* Bruxelles, Editions Universitaires, 1990.
Hoeller K., Selected bibliography of existential psychology and psychiatry, *Review of Existential Psychology and Psychiatry,* 1990, p. 297-312.
Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique,* II, Paris, PUF, 1971.
Janke W., *Existenzphilosophie,* Berlin-New York, W. de Gruyter, 1982.
Jolivet R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre,* Saint-Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1948.
Lévinas E., *De l'existence à l'existant,* Paris, Fontaine, 1947.
Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* 2e éd., Paris, Vrin, 1967.
Lukács G., *Existentialisme et marxisme,* Paris, Nagel, 1948.
Maritain J., *Court traité de l'existence et de l'existant,* Paris, Hartmann, 1947.
Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens,* Paris, Nagel, 1948.
Mounier E., *Introduction aux existentialismes,* Paris, Denoël, 1946.
Sass H. M., *Martin Heidegger : Bibliography and Glossary,* Bowling Green, Ohio, 1982.
Solomon R. C., *From Rationalism to Existentialism,* Lanham, Rowman & Littlefield, 1992.
Tilliette X., *Philosophes contemporains,* Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
Trotignon P., *Les philosophes français d'aujourd'hui,* Paris, PUF, 1970.

Wahl J., Subjectivité et Transcendance, dans *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1937.
Wahl J., *La pensée de l'existence,* Paris, Flammarion, 1951.
Wahl J., *Traité de métaphysique,* Paris, Payot, 1953.
Wahl J., *Les philosophies de l'existence,* Paris, A. Colin, 1954.

OUVRAGES COLLECTIFS

Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique, Paris, Plon, 1962.
Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. V, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction — **L'existentialisme n'est pas une doctrine** 3

Chapitre I — **Théorie et pratique de la réflexion** 16

I. Kierkegaard : la double réflexion, 19 — II. Marcel : la réflexion seconde, 23 — III. Jaspers : la réflexion sur soi, 27 — IV. Husserl et Heidegger : de la réflexion à l'explicitation, 32 — V. Sartre : réflexion pure et réflexion complice, 35 — VI. Merleau-Ponty : la surréflexion, 42.

Chapitre II — **Existence, liberté, transcendance** 47

I. De la conscience à l'existence, 47 — II. Existence charnelle, 55 — III. Autrui et liberté, 58 — IV. Facticité et transcendance, 63 — V. Foi, paradoxe, absurde, 74. Note sur le suicide et sur A. Camus, 79.

Chapitre III — **Temps, monde, communication** 89

I. Existence temporelle, 91 — II. Historicité, 97 — III. Monde, 106 — IV. Communication existentielle, 112 — V. Langage. Philosophie et littérature, 117.

Conclusion — **Les lendemains de l'existentialisme** 122

Bibliographie 125