



L'existentialisme avec son attention radicale et exclusive sur l'existence réelle et individuelle face à la responsabilité personnelle, à la fatigue de vivre, et aux tragédies de l'histoire, c'est le mouvement philosophique qui a eu la plus grande diffusion après la **deuxième guerre mondiale** surtout parmi les intellectuels français et surtout parisiens. Son adversaire, nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, c'est le système, le projet, l'historicisme, ... Parfois dans ses manifestations athées, l'adversaire c'est la providence, Dieu même ... L'esprit de l'existentialisme apparaissait déjà sur la bouche de Hamlet qui s'exclame dramatiquement :

"The time is out of joint... "Le temps **est** hors de **ses** gonds ... ou quand il constata dans la nuit spectrale *qu' **Il y a plus** de choses dans le ciel et sur la **terre** que n'en rêve la philosophie* et enfin quand il se trouve devant à la décision fatale :
To be or not to be... Être ou ne pas être ...

Mais c'est le thème aussi bien amusant que tragique de don Chisciotte de Cervantes. Jean Paul Sartre, après une historique conférence qui eut un succès extraordinaire, succès que l'on comprend seulement en considérant la date, 1945, publiée en 1946 **l'Existentialisme est un humanisme**, où il revendique la pointe extrême de son laïcisme, en répondant ainsi au contraste frontal surtout des intellectuels communistes et catholiques, ces derniers jamais passifs quand l'on fait question de la vérité et surtout de l'existence de Dieu. Dans ce pamphlet fort daté, il se pose aussi à un niveau technique, et son adversaire, à mon avis fort résistent, c'est Aristote, avec son idée de nature, **sinolos** de matière et forme, union d'une existence liée à une essence, tandis que l'homme est chargé du devoir moral de se retrouver lui-même, sa nature, sa loi, sa vérité, de conduire au but son identité profonde. Doctrine qui sera reprise et transformée par Thomas d'Aquin et enfin par les Thomistes contemporains de J.P Sartre. Or dans l'existentialisme, surtout dans la pensée de J. Paul Sartre l'on assiste au refus de ce rapport entre existence et essence, à mon avis simplement un malentendu. Il n'y a **aucun projet** inscrit dans la nature sinon l'affirmation catégorique d'une liberté faible et réelle qui s'explique jour par jour... C'est donc toute autre chose la liberté idéalisée d'Emmanuel Kant qui, à travers ses labyrinthes conceptuels, considère la **raison pratique** humaine capable de la guider en s'orientant sur l'*impératif catégorique* et le *cogito transcendental*. L'existentialisme donc revendique le fait d'être un humanisme, un engagement pour l'histoire réelle. Le désir de montrer la plus vive participation aux vicissitudes historiques, dans la *résistance contre le nazisme et ensuite dans la période de la reconstruction de l'Europe, avec la contestation du pouvoir constitué, dont la figure de l'intellectuel engagé, rigoureusement de gauche, sympathisant à la fois de Mao, Castro, ou Ho chi min.....* Il est néanmoins très facile de ravisser dans l'existentialisme la reprise des grandes thématiques propres à la tradition spirituelle européenne, et il faut rappeler

explicitement Pascal et surtout Kierkegaard, repris par Jaspers, Heidegger, Fabro. Mais aussi la littérature, Dostoïevski, Kafka, Pirandello. Une clé d'interprétation de la mentalité existentialiste, c'est certainement une radicale forme de pessimisme qui justifie, peut-être l'incapacité de cette philosophie de tenir les pas au mouvement très rapide de l'histoire, caractéristique de la deuxième moitié du XX^e siècle, au point qu'aujourd'hui personne ne considère comme vraiment originelles les réflexions sur la vie dans le style d'un Jean Paul Sartre ou de sa fameuse compagne, écrivaine et féministe, Simone de Beauvoir. La tendance actuelle est celle d'inscrire cette période philosophique dans une trajectoire plus ample, celle de la philosophie française ou dans l'inquiétude intellectuelle caractéristique diffusée en Europe ... Mais l'on pourrait tenir le même discours avec le marxisme européen qui a établi des liens très étroits avec l'existentialisme, hors naturellement de l'expérience du communisme réel. Comme nous l'avons déjà souligné, ce ne sont pas tous les penseurs, traditionnellement inscrits dans ce parcours philosophique, qui aiment en être assimilés. C'est le cas curieux avant tout de grands allemands comme M. Heidegger et K. Jaspers. Tous deux veulent se définir, certes de façon très différente, comme **métaphysiciens**. Cependant, c'est à partir de leurs analyses existentielles, surtout à partir de **Sein und Zeit**, ouvrage publié comme première partie d'une œuvre inachevée, en 1927 par M. Heidegger, qui servira d'impulsion à l'existentialisme français.¹ Or déjà dans **Sein und Zeit**, Heidegger confère dignité métaphysique ou concept d'**existence**, avec sa réflexion caractéristique sur le **Dasein**, l'**être-là**, où le **Da - Là** - est la position originaire face à l'**Etre**. Nous pouvons lire dans *Sein und Zeit* « Le **Dasein** (littéralement "Être-là" c'est-à-dire l'existence humaine pensée comme présence au monde ou "Être au monde") est un **étant** (c'est-à-dire, l'existant, l'être réel, concret) qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être de cet être. [...] La compréhension de l'être est elle-même une possibilité d'être du Dasein. Le privilège ontique du Dasein consiste en ce qu'il est ontologique. » (*Être et Temps*). En effet ce que l'existentialisme capitalise c'est la première situation de l'homme, c'est l'homme **jeté** ou **inauthentique** qui a tout simplement oublié, perdu, le sens de l'être. Si bien que le même Sartre visite de façon toute personnelle **Sein und Zeit** en écrivant sa **Somme** philosophico-métaphysique – phénoménologique-existentialiste avec pour titre significatif **l'Etre et le néant ...** Le mouvement prend donc sa pleine signification en France dans la pensée de Jean Paul Sartre et Albert Camus, mais la conséquence est très forte aussi en Italie avec Abbagnano, Sini, en Espagne avec M. de Unamuno (1864-1936), Ortega et Gasset (1883-1955), et dans toute la littérature européenne : la biographie, l'autobiographie, le roman, l'action théâtrale. Le cinéma surtout devient dominant dans la culture européenne d'entre et après les deux guerres mondiales. C'est pourquoi donc dans l'existentialisme confluèrent, nous l'avons déjà vu, figures philosophiques et littéraires des siècles précédents... Comme Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer,

Dostoïevski, Berdiaev, Baudelaire, Nietzsche, Kafka, tout le filon des naturalistes français, sans oublier le grand génie poétique et anticipateur de Giacomo Leopardi. Il faut dire que le comportement des catholiques face à l'existentialisme est ambivalent. L'individualisme absolu qui refuse de reconnaître la valeur créative de la nature humaine, contraste radicalement avec la foi religieuse et surtout avec la révélation biblique ... Mais il y a aussi un lien très vif avec l'analyse de la situation humaine face aux limites, au sens de culpabilité, à la douleur humaine et à la mort. N'est pas accidentelle, à mon avis, la genèse théologique de Heidegger et la forte sensibilité religieuse de Jaspers ... Sartre y ajoute certainement une radicale profession d'athéisme typiquement français et illuministe mais, dans sa critique et défense par rapport au christianisme, il montre une connaissance qui trahit largement ses origines. L'on doit se rappeler que le grand théologien exégète organiste médecin et enfin missionnaire Albert Schweitzer était son cousin direct... La correspondance de cette situation pleinement humaine avec les textes bibliques comme Job, Qoèlet, les Psaumes, certains passages d'Isaïe ou de Geremia, est vraiment singulière, surtout quand l'on arrive au sommet de la Révélation en lisant la Passion de Jésus Christ. La pensée catholique française oppose à l'existentialisme athée l'existentialisme croyant, adopté par G. Marcel dans une perspective de foi, avec la vision personnaliste de Mounier, mais surtout avec la vigoureuse position personnaliste du néothomisme de J. Maritain. L'affirmation que chaque homme est **personne** domine l'anthropologie chrétienne et pour imitation la **déclaration des droits humaines et les constitutions modernes**. Pour comprendre donc la philosophie existentialiste, mais aussi les particulières transformations de la pensée européenne et surtout française de la deuxième moitié du vingtième siècle, il est obligatoire de faire le passage à travers Husserl, Heidegger et Jaspers, surtout avec la compréhension de Sartre et enfin de Camus ...

K.Jaspers 1883-1969 En lisant Wikipedia l'on découvre que Jaspers est un penseur **existentialiste chrétien**, et plus précisément l'on y lit '*... Karl Jaspers, est né à Oldenburg le 23 février 1883 et mort à Bâle le 26 février 1969, est un psychiatre et philosophe allemand représentatif de l'existentialisme chrétien. Ses travaux ont eu une grande influence sur la théologie, la psychologie, la psychiatrie et la philosophie.*' Or c'est vrai que K. Jaspers est l'un des grands esprits du XX siècle, telle qu'il montre à plusieurs reprises sa sensibilité pour la transcendance et pour les valeurs chrétiennes, mais il est aussi vrai que dans la **Foi philosophique**, il répète avec Spinoza, avec Hegel aussi, et avec plusieurs penseurs allemands, que l'Incarnation du Verbe, sommet de la révélation chrétienne est seulement une façon de rechercher Dieu, un chiffre du Transcendant. Implicitement, il nie la toute-puissance de Dieu et la divinité du Christ.

« L'amer regret de ma vie, passée à rechercher la vérité, c'est que sur des points décisifs, ma discussion avec les théologiens s'arrête : ils se taisent, ils énoncent quelque formule incompréhensible, ils parlent d'autre chose, ils avancent une assertion comme absolue, ils m'encouragent amicalement... En somme, ils ne s'intéressent pas vraiment au débat. Un véritable dialogue exige pourtant que tout article de foi puisse être examiné et contesté » KARL JASPERS, *La foi philosophique*, Paris, Plon, 1953, pp. 24-25¹ De cet extrait, on comprend que les théologiens en question se taisent en constatant que Jaspers n'a pas la Foi et qu'un préjugé de départ, la possibilité même de l'Incarnation, l'empêche peut-être de croire. En faisant ainsi justice d'une ambiguïté caractéristique de la philosophie face au christianisme, nous sommes en mesure d'apprécier le travail philosophique de Karl Jaspers. Lui-même révèle la racine complexe de sa vision philosophique... Avant de présenter les sources pour la connaissance de notre auteur, il faut souligner son attention pour les cas limites, attention due en partie à son expérience personnelle qui l'a conduit très jeune sur le seuil de la mort et en partie de la provenance de ses recherches psychiatriques ... Or la même considération peut avoir une signification aussi pour Heidegger, Durkheim, Sartre, Camus, Foucault... C'est la tendance à philosopher à travers les cas extrêmes, comme la mort, la folie, la solitude, l'abandon, le suicide, la guerre... Sans nier la force de ces expériences tragiques et pleinement humaines, il faut aussi affirmer que les hommes expérimentent aussi bien la joie, le bonheur, l'amour, le travail, l'art, la communication ... Mais surtout l'on doit souligner que l'être jeté dans la vie, c'est une image qui caractérise rarement la vie humaine, plus précisément les hommes sont **enfantés**, tissés dans le ventre d'une mère, source de la vie et du langage, de nos premières perceptions de la vie. L'on peut dire que la philosophie existentialiste, comme toute la philosophie, révèle son origine masculine, signée donc de la nostalgie souvent malentendu des **arckès**, divin et féminin, situation qui rend le rapport avec l'arché paternel et avec le monde entier en substance conflictuel.

¹La **période axiale**, ou **ère axiale**, est un concept défini par le philosophe allemand Karl Jaspers et concerne l'histoire des religions. Le terme d'origine est *Achsenzeit*, c'est-à-dire l'« âge pivot ». La période historique concernée va de l'an 800 AEC à 200 AEC. Selon Jaspers, cette période se caractérise par l'apparition de modes de pensée totalement nouveaux, aussi bien en Chine qu'en Inde et en Occident. C'est à cette époque que sont posées les fondations de la spiritualité, simultanément mais de façon indépendante. Et ces fondations servent toujours de socle aux religions actuelles. Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Plon, 1954.

La parole donc à Karl Jaspers ... le moi inséparable de l'objet et l'englobant... (Umgreifende)

"Toutes les fois que nous pensons, nous sommes un moi dirigé vers un connaissable, un sujet dirigé vers un objet. Ce rapport est unique : on ne peut le comparer à aucun autre rapport au monde. Le moi implique un objet. Cette attitude de la pensée dirigée est d'autant plus marqué que nous pensons distinctement. Etre éveillé, c'est cela. A chaque instant, cette situation est évidente pour nous, mais nous y pensons rarement. Si nous y pensons, elle n'en devient que plus surprenante. Comment accédons-nous à un objet? En le pensant et, par là, en le fréquentant; en manipulant les objets manipulables, en pensant les objets pensables. Comment l'objet vient-il à nous? Par le fait que nous sommes frappés par lui, que nous le saisissons tel qu'il se donne à nous, que nous le produisons sous la forme d'une idée qui s'impose à nous comme exacte. L'objet existe-t-il par lui-même? Nous le pensons comme un objet existant et auquel nous nous allons; nous l'appelons quelque chose, une chose, une situation, bref, un objet. ... quel est donc ce lien d'unité à l'intérieur duquel ils sont malgré tout assez séparés pour que le sujet soit, par la pensée dirigé sur l'objet? Nous l'appelons l'englobant, l'ensemble du sujet et de l'objet, qui n'est lui-même ni sujet ni objet. La scission entre sujet et objet est la structure fondamentale de notre conscience. Ce n'est que par elle que le contenu infini de l'englobant parvient à la clarté... Si... Ce qui est n'est ni l'objet, ni le sujet, ni objet ni moi, mais l'englobant, qui se révèle dans cette scission, alors tout ce qui se présente dans cette scission est manifestation. Ce qui est pour nous, est manifestation et tant qu'éclairement de l'englobant, dans la scission sujet/objet". Initiation à la méthode philosophique, petite bibliothèque Payot, p.31-32

JASPERS KARL (1883-1969) EU

Karl Jaspers caractérise lui-même, en quelques phrases clefs de son *Autobiographie philosophique*, les thèmes essentiels de sa pensée et de sa vie, et d'abord l'expérience des situations limites : « L'homme ne prend conscience de son être que dans les situations limites. C'est pourquoi, dès ma jeunesse, j'ai cherché à ne pas me dissimuler le pire. Ce fut l'une des raisons qui me firent choisir la médecine et la psychiatrie : la volonté de connaître la limite des possibilités humaines, de saisir la signification de ce que d'ordinaire on s'efforce de voiler ou d'ignorer. » Jaspers définit ainsi une autre orientation de sa pensée, l'éclaircissement de la communication : « L'être humain ne se trouve lui-même qu'avec l'autre être humain, et jamais par le seul savoir. Nous ne devenons nous-mêmes que dans la

mesure où l'autre devient lui-même, nous ne devenons libres que dans la mesure où l'autre le devient aussi. » Mais, « dans ces deux directions, ajoute-t-il, je ne suis jamais arrivé à un terme ». Enfin, sa philosophie s'éclaire et se déploie en fonction d'une double référence : « C'est à Kierkegaard que je dois le concept d'« existence », dont je me suis servi depuis 1916 pour désigner ce que j'avais jusqu'alors cherché dans la peine et l'inquiétude. Mais tout aussi chargé d'énergie et d'exigence était pour moi le concept de « raison », tel que Kant n'a cessé de l'éclairer. »

1. Les événements décisifs. Karl Jaspers naquit à Oldenbourg, non loin des côtes de la mer du Nord. Après quelques semestres de droit, il fit ses études de médecine, travailla pendant plusieurs années comme assistant à la clinique psychiatrique de Heidelberg et obtint son doctorat en médecine. Dès 1913, il enseigna la psychologie à la faculté des lettres de Heidelberg, avant de devenir dans cette même faculté professeur de philosophie en 1921. Privé de sa chaire par le gouvernement national-socialiste en 1937, il reprit ses cours en 1945. En 1948, il quitta Heidelberg pour l'université de Bâle où il enseigna bien au-delà de l'âge de la retraite. Il mourut à Bâle à l'âge de quatre-vingt-six ans. Trois faits ont marqué de façon décisive sa pensée et sa vie. D'abord la maladie, dont il souffrit dès l'enfance, et qui, selon un diagnostic établi lors de sa dix-huitième année, devait entraîner la mort avant la trentaine. Jaspers apprit à vivre avec sa maladie, à la combattre jour après jour par une thérapeutique appliquée avec une discipline rigoureuse, et il sut mettre au service de son travail les renoncements mêmes qu'elle lui imposait. Ensuite, son mariage. Il avait vingt-quatre ans lorsqu'il rencontra Gertrud Mayer qui allait devenir la compagne de chaque pensée, « la présence d'une âme qui ne dissimulait rien », d'un « sérieux inexorable », capable de « le garder de tout confort moral ». Enfin, l'expérience déchirante de la patrie allemande devenue national-socialiste. Marié à une juive, Jaspers vécut ces années dans l'horreur et sous la menace de la déportation et de la mort. Dès 1933, il espérait la défaite du Reich, en même temps que s'approfondissait son sentiment d'appartenir, ainsi que sa femme, irrévocablement, à l'Allemagne de sa naissance et de sa culture. L'impossibilité même d'agir lui fit approfondir sa réflexion sur les problèmes fondamentaux de l'histoire et de son sens. La pensée politique devint à ses yeux l'épreuve cruciale de toute philosophie.

2. Les étapes de l'œuvre. Le premier grand ouvrage de Jaspers est un *Manuel de psychopathologie générale* (*Allgemeine Psychopathologie*) publié en 1913 et constamment réédité depuis. La *Psychologie des conceptions du monde* (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) marque la transition entre la phase

psychologique de l'auteur et la création de sa philosophie propre. En 1931, un tout petit livre, *La Situation spirituelle de notre temps* (*Die geistige Situation der Zeit*) lançait le cri d'alarme du philosophe, à la veille de l'ère nazie, au spectacle d'un monde qu'aucune instance spirituelle ne défendait plus contre le pire. En 1932, l'ouvrage monumental qui est au cœur de toute l'œuvre paraît, simplement intitulé *Philosophie*, et composé de trois volumes : *L'Orientation philosophique dans le monde* conduit aux limites de la connaissance objective et se sert de ces limites mêmes pour susciter l'acte qui la transcende ; *L'Éclairement de l'existence* décrit les voies permettant au sujet d'actualiser sa liberté par les actes qui le rendent présent au monde, par sa communication authentique avec autrui, par son rapport à la transcendance ; la *Métaphysique* montre comment l'existence en quête de l'être s'achemine vers la transcendance dont elle apprend à lire « l'écriture chiffrée ». Le premier cours donné par Jaspers en 1945, au milieu des ruines du régime et de la guerre, traite du *Problème de la culpabilité* (*Die Schuldfrage*). Publié en 1946, il offre un modèle d'examen de conscience collectif étroitement lié à l'événement, mais d'une validité permanente. À la dialectique du maître et de l'esclave, Karl Jaspers oppose la « lutte aimante », condition d'une communication véridique. Pendant les sombres années de sa retraite, Jaspers avait préparé un second ouvrage monumental intitulé *De la vérité* (*Von der Wahrheit*) et sous-titré *Logique philosophique* (1947). Il y approfondit le problème des « méthodes » de pensée en général, s'efforçant d'élucider la rationalité scientifique et de saisir le paradoxe propre à la pensée philosophique : la quête de ce qui n'est pas objet ne peut se faire qu'à travers des termes objectifs. Mais si la rationalité philosophique cherche à se définir par rapport à la rationalité scientifique, la foi propre à la philosophie ne cesse d'être confrontée avec la foi religieuse en une Révélation. En 1948 paraît un petit livre intitulé *La Foi philosophique* (*Der philosophische Glaube*) et, en 1962, un gros volume sous le titre *La Foi philosophique face à la Révélation* (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*). La conception que Jaspers s'est faite de l'histoire, et selon laquelle celle-ci se développe à partir d'une « période axiale », commune à toute l'humanité, est exposée dans un ouvrage paru en 1949, *Origine et sens de l'histoire* (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*). Enfin, dans *Les Grands Philosophes* (*Die grossen Philosophen*), paru en 1957, comme aussi dans des ouvrages publiés séparément, Jaspers poursuit, avec les « Grands » du passé, un dialogue philosophique conduisant, à travers les divergences, jusqu'au seuil de la vérité qui les transcende. Mentionnons encore deux petits ouvrages faciles pouvant servir d'initiation : *L'Introduction à la philosophie* (*Einführung in die Philosophie*, 1950) et la *Petite École de la pensée philosophique* (*Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 1965).

3. Existence et transcendance• Savoir et limites La philosophie est pour Jaspers extrêmement sérieuse. Elle engage l'être entier, elle est cet engagement même, avec la conscience de plus en plus claire que nous prenons de son caractère absolu. Mais c'est un engagement sans credo, puisque l'une des démarches décisives de la quête philosophique consiste à en démontrer l'impossibilité. Et c'est un engagement sans subordination à aucune autorité incarnée, institutionnalisée ou consacrée, fût-ce celle d'un livre ou d'un texte. C'est un engagement sans objet parce qu'il engage envers la vérité, et que la vérité ne saurait se réduire à un objet. La vérité, quand c'est bien elle que l'on veut, et non l'un de ses succédanés, échappe à toute possession : ni objet, ni sujet, elle est l'horizon d'être que vise toute connaissance déterminée, saisie à l'intérieur des conditions engendrées par la scission sujet-objet. Les connaissances particulières sont certes valables, relativement à un certain point de vue et à certaines méthodes, et, dans ces limites relatives, elles sont contraignantes pour tout esprit humain. Mais elles ne sont pas, elles ne peuvent pas être *la* vérité. L'amour même des sciences suscite l'examen critique des conditions et des limites de leur validité, qui leur donne la transparence permettant, au-delà d'elles, l'interrogation philosophique. On pourrait dire que la philosophie de Jaspers tend à expliciter ce que nous apprend sur l'être, et sur notre rapport à l'être, l'échec d'une ontologie. Mais, de même, toute science de l'homme, toute anthropologie est impuissante à saisir réellement son objet : l'homme est toujours autre chose que l'objet d'un certain savoir. Lui aussi existe en tant qu'homme au-delà de la scission sujet-objet, et donc des conditions de la connaissance scientifique. La science n'en est pas moins non seulement une activité nécessaire, mais aussi l'une des conditions indispensables de toute quête philosophique authentique. Explorant l'ordonnance d'un univers dont la totalité lui échappe mais l'inspire et la guide, elle fournit à la conscience philosophique des « chiffres », à chaque époque renouvelés, que celle-ci apprend à lire comme autant de signes de l'être transcendant, et auxquels elle recourt pour le faire pressentir. Mais, surtout, en exigeant l'évidence rationnelle et la vérification expérimentale contraignante, la science maintient une norme d'évidence universelle qui ne cesse d'agir sur l'engagement philosophique – pourtant irréductible à la clarté rationnelle – comme un idéal inaccessible, mais indispensable, et donc comme un aiguillon que rien ne saurait émousser. Aucune pensée moins que celle de Jaspers, cependant, ne tend à une synthèse scientifique universelle ou à une eschatologie totalisatrice de l'univers ou de l'histoire. Au contraire, le progrès des sciences ne peut, selon lui, que faire apparaître de plus en plus l'hétérogénéité de leurs méthodes et de leurs points de vue, et par conséquent leur discontinuité et leur pluralité essentielles. Ce sont d'ailleurs ces limites irréductibles qui

sauvegardent les *possibles* de l'existence, dont la transcendance est à la fois l'origine, le sens et la fin, mais non l'objet, qui serait une totalité imaginaire.

• **Décision, communication, transcendance.** Les décisions humaines ne s'imposent pas en vertu d'une nécessité impersonnelle, déductive ou technique, mais elles engagent absolument, *hic et nunc*, celui qui, en les prenant, actualise dans sa situation concrète, par son libre choix, sa possible existence. L'existence veut, opte, croit. Volonté, option, foi, autant de serments prêtés par l'existence à la transcendance, et qui sont comme les signes métaphysiques de l'être qui les a rendus possibles, en tant qu'il est la racine de n'importe quel absolu. Les actes libres sont, chez Jaspers, comme tendus à l'extrême entre la transcendance, à laquelle ils doivent ce qu'ils ont d'absolu, et le contexte des circonstances concrètes parmi lesquelles va s'inscrire leur historicité. Ce contexte doit être exploré et connu à l'aide de toutes les méthodes disponibles, afin qu'apparaissent au regard le plus sobre et le plus impitoyable les antécédents, les causes, les effets possibles ou probables de l'action. Mais jamais l'option ne découlera de ce savoir. Bien plus, c'est ce par quoi elle échappe à ce savoir qui la rattache à la transcendance et qui lui donne son poids absolu de responsabilité existentielle. Sans recours ultime à l'objectivité, la tentative de confrontation qui s'engage d'existence à existence diffère de celle où s'opposent parfois les hypothèses des savants. Certes, l'existence parle à l'existence le langage de la raison, car c'est le seul langage commun mis à la disposition des hommes. Mais il ne s'agit pas ici d'imposer par des arguments une vérité impersonnelle et univoque, puisque la vérité en cause n'est pas objective, mais existentielle. Elle n'est donc indépendante ni du langage qui l'exprime, ni de la bouche qui la profère, ni même de ce qui se passe entre les interlocuteurs et en chacun d'eux. Si bien que la confrontation, loin de faire apparaître un vrai constant devant lequel il ne lui reste qu'à s'effacer, devient un exercice spirituel par lequel l'existence s'assure d'elle-même en prenant conscience de l'ordre de vérité qui peut être le sien. Là, toute victoire qui bloquerait la quête existentielle de l'autre ruinerait les conditions de la vérité pour tous. La lutte existentielle qui lie les adversaires solidaires n'admet pas les atténuations courtoises d'un entretien mondain, elle est radicale et sans égards. Mais elle est *aimante*, car il s'agit par elle d'actualiser, aussi bien pour l'autre que pour soi, par la lutte même, cette vérité transcendante que nul ne saurait capturer dans l'apodicticité d'un langage rationnel. Cette « lutte aimante » est pour Jaspers la condition d'une véritable « communication » avec autrui. C'est qu'il ne s'agit pas d'« avoir raison », mais de ne jamais renoncer à se servir de la raison en vue de ce qui dépasse toute raison. La transcendance échappe à la pensée

rationnelle en vouant celle-ci aux cercles, aux tautologies, aux contradictions, mais cet échec rationnel lui-même devient un « chiffre » de la transcendance, un de ces signes qui, sans nous livrer aucun savoir dogmatique, nous rappellent qu'elle *est*, nous rassurent, nous aiguillonnent et nous menacent tout à la fois. Non comme des voix surnaturelles qui feraient violence à notre liberté : c'est l'appel même de notre liberté qui leur confère vertu de langage.

4. Interventions politiques Chaque fois que Jaspers a élevé la voix dans l'actualité politique, ce fut par souci de la liberté et de ses conditions essentielles. On a déjà mentionné ci-dessus l'avertissement qu'il lança avant la prise du pouvoir par le nazisme, et l'examen de conscience auquel il procéda immédiatement après sa chute. C'est encore par souci pour la liberté qu'il écrivit *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme* (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958), montrant la nécessité d'une véritable conversion face à l'alternative désormais radicale d'un règne international du droit ou de la destruction totale. C'est encore par souci de la liberté qu'il publia en 1960 *Liberté et Réunification* (*Freiheit und Wiedervereinigung*), réexaminant la situation de l'Allemagne divisée entre l'Est et l'Ouest, et les devoirs politiques qui en découlent, rappelant la vraie hiérarchie des valeurs, et donc des problèmes : ce qui compte en dernier ressort, ce n'est pas l'unité de l'État national comme tel, mais les chances de liberté sauvegardées pour les êtres humains qui y vivent. Les chances de la liberté ayant une valeur absolument prépondérante, la réunification se trouve subordonnée à la libération. Jeanne HERSCH

HEIDEGGER MARTIN (1889-1976) - (repères chronologiques)

- 26 septembre 1889 Naissance de Martin Heidegger, à Messkirch.
- 1914 Thèse de doctorat sur *La Théorie du jugement dans le psychologisme*. Thèse d'habilitation dédiée à Heinrich Rickert : *Le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*.
- 1923 Il est nommé professeur à l'université de Marbourg, fief des philosophes néo-kantiens.
- 1927 Publication de *Être et Temps*. Sur proposition de Husserl, il succède à celui-ci à la chaire de philosophie de l'université de Fribourg.
- 1929 *Kant et le problème de la métaphysique*.
- 21 avril 1933 Il est élu recteur de l'université de Fribourg et adhère, le 1^{er} mai, au parti national-

socialiste. Il prononce, le 27 mai, son *Discours de Rectorat*.

- Février 1934 Il démissionne de son poste de recteur.
 - 1934-1945 Intense activité de professeur (cours sur Platon, l'idéalisme allemand, Hölderlin, Nietzsche, Jünger...).
 - 1945-1950 Il est interdit d'enseignement à la suite de ses engagements politiques.
 - 1947 *Lettre sur l'humanisme*, en réponse à des questions de Jean Beaufret.
 - 1950 Réintégration à l'université de Fribourg. Il publie *Chemins qui ne mènent nulle part*.
 - 1950-1959 Intense activité. Cours sur Aristote, conférences sur l'habiter, cours sur la pensée (*Qu'appelle-t-on penser ?*, *Le Principe de Raison...*). Il publie *Approche de Hölderlin* (1951) et *Essais et conférences* (1954).
 - 1955 Invitation à Cerisy-la-Salle. Il fait la connaissance de René Char et de Georges Braque.
 - 1959 *Acheminement vers la parole*.
 - 26 mai 1976 Mort de Heidegger, l'année où paraît le premier volume de ses *Œuvres complètes*, qui comprendront une centaine de volumes.
- Francis WYBRANDS

HEIDEGGER MARTIN (1889-1976)

Heidegger est celui qui, au sortir de la phénoménologie de Husserl, s'est porté phénoménologiquement au cœur de la question de l'être comme question du sens de l'être. Cette question est la question de *Être et Temps*. « Le temps, tel qu'il est défini dans *Être et Temps* comme le sens de l'être, n'est là ni une réponse, ni une dernière étape pour le questionnement, mais lui-même le nom d'une question. Le nom « temps » est le prénom de ce qui plus tard s'appellera la « prise en garde de l'être » (*die Wahrheit des Seins*) » (*Questions IV*). Une telle prise en garde de l'être suppose, selon les termes mêmes de Heidegger, une « prise en garde de la phénoménologie ». La rigueur phénoménologique du questionnement de *Être et Temps* représente, certes, un écart par rapport à la position de Husserl, mais ce dont Heidegger s'écarte, c'est de ce que son maître avait philosophiquement recouvert et non pas de ce qu'il avait, avec les *Recherches logiques*, et surtout avec la sixième, phénoménologiquement découvert. On pourrait dire de Husserl, *mutatis mutandis*, ce que ce dernier disait de Descartes : « découvrir et laisser tomber ne font qu'un » (*L'Idée de la phénoménologie*). L'écart, dans ce cas, prépare la plus sûre disponibilité pour l'éclosion d'une question. La prise en charge de la phénoménologie par Heidegger constitue, en un sens, la

radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Que la philosophie universitaire qui, disait Husserl, « élabore des jeux d'ombre toujours nouveaux » (*L'Idée de la phénoménologie*), s'empare aujourd'hui de l'œuvre de Heidegger avec le même empressement qu'elle mettait hier à la réprouver, voilà qui ne surprendra personne. Il est beaucoup plus étonnant en revanche que, d'une manière générale, on ne s'étonne pas davantage devant les écrits de Heidegger. Car enfin, s'il y a quelque chose qui à notre époque ne va pas de soi, c'est quand même cette pensée aussi insolitement inactuelle qu'intempestivement présente. À force de vouloir se « familiariser », au fil des thèses et des commentaires scolastiques, avec les textes de Heidegger, on court le risque de ne plus percevoir ce qui, en eux, est profondément dépayçant. Or ce ne peut être que dans l'épreuve du dépaysement que se révèle à nous le pays. Comment peut-on espérer gagner la demeure si l'on prend comme allant de soi une parole qui est proprement inouïe ? L'effort d'une pensée s'acheminant vers la langue est inévitablement escamoté par la « battologie », pour parler comme Descartes, des multiples interprétations de ceux qui ne visent qu'à l'effet. C'est ici qu'il convient de dire que Heidegger n'est pas plus un intellectuel qu'un anti-intellectuel. Son affaire à lui consiste à oser « risquer le pas qui rétrocede de la philosophie dans la pensée de l'être » (« L'expérience de la pensée », in *Questions III*).

1. Heidegger, ou la question du sens de l'être Martin Heidegger est né à Messkirch en pays souabe, le 26 septembre 1889. Sa première école est l'école communale de sa ville. Il entre en 1903 au lycée de Constance, puis en 1906 au lycée de Fribourg-en-Brisgau, où il termine ses études secondaires trois ans plus tard. Après quatre semestres (1909-1911) à la faculté de théologie, il s'inscrit à la faculté des lettres et à celle des sciences. Promu docteur en 1913 par Heinrich Rickert, il est habilité en 1915. Jusqu'en 1922, il demeure à l'université de Fribourg en tant que privatdozent, aux côtés de Husserl, qui avait succédé à Rickert. Il est appelé en 1922 à enseigner à Marbourg. *Sein und Zeit* (*L'Être et le Temps*) paraît en 1927. En 1928, Heidegger est nommé professeur « ordinaire » à Fribourg, succédant ainsi à Husserl selon le vœu de celui-ci. Sa leçon inaugurale fut *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Cinq ans plus tard, Hitler arrive à la chancellerie. Heidegger a été souvent dénoncé comme un sectateur du nazisme. Il faut ici être précis. Ses rapports avec le nazisme, entre 1933 et 1945, comportent dix mois de coopération administrative et d'accord publiquement proclamé, sur la base de son élection non sollicitée au rectorat de l'université de Fribourg en 1933. C'est à cette occasion qu'il prononce, le 27 mai, le *Discours du rectorat*, sur la mission spirituelle de l'Université et le destin du peuple allemand. Suivent onze ans de retrait total à partir de sa démission du rectorat en février 1934. Non seulement il

s'abstient de publier, sinon dans de rares recueils collectifs, mais son enseignement le rend assez indésirable aux autorités pour qu'il soit, en 1944 éloigné de l'Université par son affectation à un chantier de terrassement, puis par son incorporation au *Volkssturm*. Cette mesure d'éloignement sera en 1945 prorogée par les autorités françaises d'occupation et c'est seulement en 1951 qu'il reprendra son enseignement, pour le poursuivre jusqu'en 1957. La *Lettre sur l'humanisme*, adressée en 1947 à Jean Beaufret, rompt le silence d'écrivain que Heidegger avait gardé depuis 1929. En 1955, invité à Cerisy-La-Salle en Normandie, il fait son premier séjour en France, où il rencontre notamment René Char et Georges Braque. Dans les trois années qui suivent, il se rend à trois reprises en Provence, où, après deux voyages en Grèce, il revient en 1966, en 1968, en 1969, sur l'invitation de René Char. C'est à cette époque qu'eurent lieu les séminaires du Thor. Un autre séminaire se tint chez lui, à Zähringen, dans la banlieue de Fribourg, en 1973. Martin Heidegger, mort le 26 mai 1976, repose dans le cimetière de Messkirch, son pays natal.

Martin Heidegger En affirmant que la conscience était le «là de l'être» (ou *Dasein*), Martin Heidegger (1889-1976) jette, avec *Être et Temps* (1927), les bases d'une «ontologie fondamentale» qui distingue radicalement l'être du phénomène et conduit à relire, c'est-à-dire repenser, l'ensemble de la philosophie. Heidegger à Berlin, 1959. Crédits: Gert Schuetz/ AKG Consulter Jean BEAUFRET

Claude ROËLS• Le projet initial de Heidegger. À la vérité – et Husserl ne s'y trompa point, bien qu'il n'ait jamais compris le véritable sens de l'œuvre de celui qui fut d'abord son disciple –, *L'Être et le Temps* inaugura dès le départ une réflexion qui était très différente de celle de Husserl et qui devait s'en éloigner toujours davantage. Les premières lignes du livre nous en avertissent déjà : c'est l'ontologie (terme plus tard proscrit) et le problème de l'être qui formeront le thème central, et en quelque sorte unique, de l'ouvrage, comme aussi de toute la pensée ultérieure de Heidegger. Un tel projet ne peut s'articuler indifféremment. Il est de fait que, parmi tous les étants, un seul, **l'homme**, a la possibilité de s'interroger sur l'être. Cette interrogation (ou sa possibilité) constitue même l'être de cet étant. Certes, si l'être du *Dasein* (de l'être-là) exerce nécessairement, et de par cela même qu'il est, quelque compréhension ou appréhension de l'être en général ou en totalité, cela ne signifie point que cette compréhension soit explicite et pleinement élevée au concept. Procéder à cette explicitation est la tâche même de l'ontologie et du philosophe. Mais, avant d'opérer ce passage, certains préliminaires s'avèrent indispensables. Puisque le *Dasein* est la voie d'accès unique et obligée à l'être, à toute compréhension de tout être, il faudra, pour commencer, que ce *Dasein* porte l'interrogation sur lui-

même, qu'il scrute son propre être et sa relation à tout être. Telle est l'« analytique fondamentale du Dasein », préalable à toute ontologie générale. En fait, la partie publiée de *L'Être et le Temps* n'ira pas au-delà de ce préalable. On ne saura peut-être jamais ce qu'était à cette époque, pour Heidegger, l'ontologie. À cet égard, deux modifications interviendront ultérieurement. D'abord, Heidegger, sans jamais renier formellement la substance de cette « analytique fondamentale », cessera d'y voir la condition nécessaire d'une entrée vers l'ontologie ; ensuite, ce terme d'ontologie, en tant qu'il vise une science de l'être, sera banni. L'œuvre du philosophe consistera à méditer, à penser l'être, tel qu'il s'offre ou se dérobe. On aura à revenir sur ces variations, qui ne sont peut-être que des changements d'accent. Auparavant, il faut considérer cette analytique du Dasein ; car elle recèle indubitablement quelques clefs majeures de la pensée heideggérienne. En outre, il n'est pas moins incontestable que l'analytique a été tenue bien longtemps pour l'essentiel de cette philosophie. C'est par elle que Heidegger, pour son bonheur ou son malheur, a commencé d'acquérir l'immense notoriété qui est aujourd'hui la sienne, non sans risque de quelques contresens, dont le moindre ne fut certes pas celui d'être rangé parmi ceux qu'on nommait naguère les existentialistes.

2. La structure du « Dasein ». L'analytique fondamentale se propose donc d'élucider la manière selon laquelle la compréhension de l'être – qui est aussi l'être du Dasein – s'articule. Elle découvre ainsi une structure tridimensionnelle, unitairement désignée, on l'a dit, par la notion de souci. Ces trois composantes sont la facticité ou la dérélition (*Geworfenheit*, terme désormais traduit par : *être-jeté*), l'existence (*Existenz*) et l'*être-auprès-de* (*Sein bei*). La facticité ou dérélition se marque en ceci que le Dasein se découvre comme étant *toujours-déjà-là*. « Nous sommes embarqués. » Il n'y a pas de pensée possible de la naissance, et toute question relative au Dasein se pose en deçà de son origine. Le Dasein est *toujours-déjà* jeté dans l'existence, sans l'avoir choisi. Il se trouve là. Tel est le sentiment fondamental de la situation (*Grundbefindlichkeit*). Ce sentiment situe le Dasein relativement à la totalité de l'étant. Il est à la racine de tous les autres « sentiments » – ce mot n'étant jamais pris dans le sens psychologique – qui sont autant de « positions » relatives à cette totalité. La *Befindlichkeit* est donc un trait constitutif du Dasein et le situe à tout moment par rapport à tout ce qui est. Enfin, la dérélition, parce qu'elle constitue du Dasein comme *ayant-été*, est la racine ontologique de la dimension temporelle du passé. L'existence, qui n'est donc pas simplement synonyme du Dasein, désigne le caractère qui porte ce Dasein à être constamment en avant de lui-même. Ses modalités principales sont la compréhension (*Verstehen*), au sens le plus étendu de ce terme, et le pro-jet (*Entwurf*), qui sont intrinsèquement reliés à l'existence. Toute existence est donc « compréhensive », et elle l'est par l'articulation d'un pro-jet. Celui-ci est toujours mis en perspective de certains étants et ne concerne donc point la totalité de ceux-ci. L'existence est la source de la dimension temporelle de l'avenir (à-venir), dimension qui a un certain

privilège sur les deux autres ekstases (extase ?) temporelles du passé et du présent. Le temps originel s'engendre à partir de l'à-venir. Enfin, l'être-auprès-de articule le Dasein en tant que celui-ci est constitutivement en présence de quelque étant autre que lui-même, vers lequel il se tourne et se transcende. Cet « existential » (Heidegger use de ce terme pour désigner les catégories constitutives de l'être-là) se signifie temporellement comme présent originaire. L'unité structurelle des trois moments qu'on vient de parcourir brièvement et qu'on dénomme souci apparaît comme étant l'articulation de la compréhension de l'être, de ce *lumen naturale* qui définit notre être. Qu'est-ce donc que cette lumière naturelle, sinon le pouvoir de saisir n'importe quel étant *en tant qu'il est*, c'est-à-dire en tant qu'il est amené à la présence et placé dans le domaine d'ouverture (*Offenheit, Erschlossenheit*) que, de par sa structure même, le Dasein ne cesse tout à la fois d'épandre et d'enclorre ? L'homme « illumine » par un double et inséparable mouvement de prospection et de rétrospection au sein de la présence. Comprendre a-t-il un autre sens possible ? On voit de même que cette compréhension s'identifie à l' *être-au-monde* (*In-der-Welt-sein*). Car le monde n'est autre que cette enceinte ouverte en vue de laquelle (*Umwille*) l'homme est, en tant qu'elle constitue le lien de lumière où sont pris tous nos projets et tous les étants. Autrement dit : le monde est le lieu de toutes les significations, le tout finalisé (*Bewandtnisganzheit*) de ce qui est signifiable. À l'inverse, le Dasein ne deviendra *soi* et ne se manifestera comme *soi* que s'il ne se confond point avec l'étant qu'il vise. Jouir de l'ipséité, ce n'est ni se reposer sur soi ni simplement s'identifier à l'autre, mais se récupérer sans trêve sur la visée de cet autre. L'unité de l'homme est une extériorisation de soi qui sans cesse se reprend et se domine. Le Dasein est extatique. On retrouve ainsi le temps ou plutôt la temporalisation. Le Dasein se temporalise essentiellement. Souci, compréhension de l'être et temporalisation sont, d'une certaine manière, identiques et s'avèrent originels au même titre (*gleichursprünglich*). Du même coup se trouve élucidé l'intitulé de l'ouvrage : *L'Être et le Temps*. Il n'est guère possible dans le cadre de cet article de s'attarder davantage sur le contenu de l'analytique existentielle. On se contentera donc de faire mention de ce qui, en dehors de la structure qu'on vient de résumer, paraît essentiel.

- Les modalités du souci. La première modalité réelle du souci est l'existence comme préoccupation (*Besorgen*). Celle-ci comporte sa propre temporalité, ses propres manières d'être offerte, d'exister, d'être-auprès-de et de comprendre. Elle découpe à l'intérieur du monde un monde ambiant (*Umwelt*) plus particulièrement voué à cette préoccupation. Elle découvre l'étant intra-mondain qui est soit un autre Dasein, soit un étant qui n'est pas du même type que celui-ci. Dans le premier cas, le rapport à l'autre est un rapport de coexistence (*Mitsein*) qui a ses existentiels propres, mais peut néanmoins dégénérer en simple rapport de préoccupation. Dans le second cas, l'étant intra-mondain est dévoilé comme *étant-offert-à-la-main* (*Zuhandenes*), c'est-à-dire comme ustensile (*Zeug*). L'ensemble des outils forme

un système. Ce mode est premier, mais susceptible d'un renversement. Celui-ci est le propre de la pensée théorique, qui considère l'étant intra-mondain non plus comme un ustensile, mais comme un étant simplement subsistant, comme une chose (*Vorhandenes*). Pour Heidegger, la pensée théorique est seconde et dérivée. Elle ne dévoile pas l'étant intra-mondain selon son être originaire. Le primat qui lui a été accordé tout au long de la philosophie occidentale (expression tautologique pour Heidegger : la philosophie *est* compréhension explicite de l'être et cette explication est née en Grèce) est abusif. Ce primat a sa source dans l'identification qui fut posée par Platon et qui, depuis, n'a jamais vraiment été remise en cause, entre l'être et l'essence, celle-ci étant conçue comme *eidos* (idée), c'est-à-dire comme *ce qui est à voir*. Cet abus a exercé un tel empire que même le Dasein lui a été soumis. Le « chosisme » figure parmi ses plus redoutables effets. L'homme, pour des motifs d'apaisement et d'illusion, est toujours tenté de s'interpréter lui-même sur le modèle de l'étant non humain, lequel, d'ailleurs, est déjà lui-même réduit à la condition d'une chose-objet théorique. D'où la nécessité d'une déconstruction (Heidegger dit *Destruktion*) de l'histoire de la métaphysique, dont on aura à reparler. Enfin, le Dasein existe sur deux modes concrets fondamentaux. Ou bien il est sur le mode du « on » (*das Man*), soucieux seulement, pour se distraire de ses vraies possibilités, de ce qu'« on » dit, de ce qu'« on » pense, de ce qu'« on » fait (et de ce qu'« on » ne fait pas !), de ce qu'« on » sent. Cette interprétation fort célèbre du « on » est, par-delà sa signification proprement philosophique et universelle, une contribution majeure à l'analyse de la société et de l'homme contemporains. Ou bien le Dasein est sur le mode de l'authenticité, de l'existence résolue (*Entschlossenheit*), qui consiste à exister selon ses possibilités propres et irréductibles. Celles-ci débouchent toutes sur l'acceptation lucide de l'être-pour-la-mort (*Sein zum Tode*), qui en constitue la mesure ultime et décisive. Tout Dasein débute dans l'inauthenticité et, le plus souvent, y demeure. Mais il *peut* conquérir l'authenticité, conquête forcément précaire et constamment remise en question. L'angoisse (que Heidegger distingue radicalement de la peur) assure le passage, obstinément fui par la plupart, de l'un à l'autre mode. L'angoisse est toujours angoisse devant le néant. Elle est aussi l'aperception que tout ce qui est pourrait ne pas être, et ne sera bientôt plus. Elle fait sombrer tous les étants dans la nullité, mais, du même coup, elle nous ouvre à la saisie de l'étant en tant que tel et à la saisie de l'être : *Omne ens, qua ens, ex nihilo fit*. Enfin l'analytique existentielle constitue le Dasein comme *historique*. Il faut entendre par là non seulement que tout Dasein a une histoire, mais surtout que l'unité et la dispersion des trois ek-stases temporelles, lesquelles forment l'être du Dasein, élaborent une ouverture qui est le fondement de la nécessité et de la possibilité de toute histoire. Rétrospection vers la situation originelle, pro-jet de soi dans l'existence, présence à l'autre sont unis par un lien structurel et indissoluble, au sein duquel s'ouvre le champ de l'historicité.

3. Le problème de l'être. L'analytique existentielle paraissait laisser la porte entrebâillée à diverses questions dont les réponses seraient autant d'interprétations de la pensée heideggérienne. En particulier, peut-on contester que cette analytique n'exclut pas absolument la possibilité d'une lecture qui assure l'immanence de l'être au Dasein ? Il est certain, à ce propos, que cette interprétation deviendra toujours moins tenable à mesure qu'on s'éloigne de la publication de l'ouvrage, pour s'avérer aujourd'hui, et depuis longtemps, simplement impossible. Il n'empêche qu'elle pose un problème : celui de savoir pourquoi l'œuvre subséquente de Heidegger ne s'est jamais présentée comme l'achèvement de *L'Être et le Temps*. On ne peut donc plus comprendre Heidegger – si même on l'a jamais pu – en identifiant l'être à la lumière que projette l'homme tandis qu'il dit ou établit le sens des choses. Depuis *L'Être et le Temps*, la méditation du rapport qui relie le Dasein à l'être a continuellement déplacé son accent du Dasein vers l'être. C'est à l'être qu'appartient désormais l'initiative, une initiative qui tend de plus en plus à devenir totale. Telle est la conséquence d'une problématique qui se situe aujourd'hui au centre de la pensée heideggérienne et qui n'était qu'implicite à l'époque de *L'Être et le Temps* : la problématique de la *différence ontologique*. Penser la différence de l'être et de l'étant, telle est aujourd'hui la tâche quasi unique de la philosophie. L'être n'est pas sans les étants, et les étants ne sont pas sans l'être ; pourtant tous deux *différent*. Ils ne se confondent pas, mais ne tombent pas non plus simplement l'un en dehors de l'autre. L'être n'est que par les étants comme les étants ne sont que par l'être. Les étants ne sont que pour autant que, chacun à sa manière, ils participent à, s'inscrivent ou séjournent dans la lumière de la Présence de l'être. Mais inversement, on doit dire que cette Présence ne serait pas si elle n'illuminait que son propre vide, sa propre transparence. Jamais, néanmoins, la Présence et ce qui est présent n'arriveront à être identiques. Telle est, d'ailleurs, et pour le dire en passant, l'irréductible et ultime opposition qui sépare la pensée heideggérienne du discours absolu hégélien. • L'homme, berger de l'être. Il reste vrai, pourtant, que l'homme occupe au sein de l'être une position privilégiée, une position de médiateur. L'accession des étants non humains à l'être – accession dont ils tirent leur être – ne se fait que par la médiation de l'homme, qui a pour destin de les rassembler tous dans sa lumière. D'où la phrase célèbre de la *Lettre sur l'humanisme* (1947) : « L'homme est le berger de l'être. » L'être, peut-on dire, s'est d'abord communiqué à l'homme, et ce premier don, quoique libre, devient chez celui qui le reçoit l'origine d'une dette. Il faut comprendre que ce don est né de la convergence dialectique de deux événements : un mouvement de l'être vers l'homme tel que le premier accepte de s'offrir à celui-ci et de l'appeler à sa propre participation ; un mouvement de l'homme vers l'être tel que l'homme se laisse assumer par lui et consente à lui prêter ce « cœur sensible » où, selon le vers de Hölderlin maintes fois cité par Heidegger, les Immortels aiment à se reposer (« *Denn*

es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen »). Toutefois, les deux événements symétriques dont il vient d'être question n'ont aucun caractère d'unicité irrévocable. Ils ne sont pas plus survenus une fois pour toutes que n'est survenu une fois pour toutes le toujours-déjà-là de notre déréluction, fondateur de notre passé comme de notre finitude. Au contraire, ces événements peuvent se modifier, s'altérer, se répéter à n'importe quel moment, d'une part comme de l'autre. L'être pourra se dérober, de même que l'homme pourra oublier l'être. Ces péripéties et cette mouvance forment les racines véritables, ultimes et, si l'on ose dire, décisives de toute histoire. C'est même cette mouvance qui arrache l'humanité à la condition d'espèce simplement naturelle, fût-elle raisonnable aussi, pour la définir à la fois comme un destin ou une tâche : ceux d'avoir sans cesse à se faire ou à se manquer, voire l'un et l'autre à la fois. C'est que la finitude radicale de l'homme, qui ne peut être que par l'être, et tout aussi bien celle de l'être, qui ne devient lumière de soi et sur soi que dans la compréhension ontologique propre à l'étant humain, rendent vaine toute attente de muer jamais cette participation en identité. Toute forme de don y est aussi, du même coup, une forme de retrait, et inversement. C'est pourquoi encore Heidegger se refuse, même s'il les oppose, à séparer la vérité et la non-vérité, le règne et l'absence ou l'oubli de l'être. Pour Heidegger, l'histoire de l'homme et des hommes n'est donc pas, comme chez Hegel, un devenir ou une marche vers une fin nécessaire. Les péripéties essentielles de la relation de l'homme à l'être demeurent gratuites et imprévisibles, et elles ne sont pas tout entières notre fait. De là l'opposition décidée de Heidegger à toute forme de ce qu'il appelle l'humanisme, et en particulier à toutes les conceptions de l'histoire qui s'inspirent de Hegel ou de Marx. **Si, cependant, l'homme se penche sur ce qui a été et, d'une certaine manière, continue d'être, on y peut distinguer fondamentalement deux périodes, une troisième s'esquissant peut-être sous nos yeux.** Alphonse DE WAELHENS⁴. Sens, vérité, contrée La locution « sens de l'être », qui désigne dans *Être et temps* la question propre à Heidegger, sera abandonnée vers les années 1930 au profit d'une autre : « vérité de l'être ». La première lui apparaît, en effet, trop proche d'expressions telles que « donner un sens » ou « prêter un sens », qui peuvent suggérer un « subjectivisme » dans l'interprétation de l'être. « Vérité de l'être » parle, au contraire, beaucoup plus « objectivement ». Mais cette façon de dire peut à son tour tromper, dans la mesure où « vérité » implique une pétition d'universalisme au sens des vérités scientifiques ou de l'œcuménisme religieux. L'être dont parle Heidegger n'est pas un tel « universel ». Il ne fait qu'un avec la contrée même où l'être fut thématiquement porté au langage dans une parole qui soudain trancha sur la parole poétique. L'être n'est pas cosmopolite. Il n'a pas pour pays le vaste monde. Il a pour contrée la parole grecque, autrement dit la philosophie.

« La philosophie est, dans son être originel, de telle nature que c'est avant tout le monde grec et seulement lui qu'elle a requis pour se déployer – elle » (« Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*). Cette originalité grecque de la philosophie lui est un destin essentiel. Ce n'est donc que très approximativement qu'il est possible de philosopher, abstraction faite de la naissance grecque de la philosophie. Si Heidegger parle ainsi, ce n'est nullement par dédain. C'est uniquement par fidélité à ce qu'a d'étonnant la limitation originelle qui caractérise ce qu'il nous est permis de nommer philosophie. Heidegger a, semble-t-il, trop d'égard vis-à-vis de l'« autre » pour prétendre résoudre sur la base de l'unité encore énigmatique de la philosophie occidentale le problème infiniment plus énigmatique de l'unité possible du genre humain. « Philosophes, vous êtes de votre Occident », disait Arthur Rimbaud (dans « l'Impossible », in *Une saison en enfer*). Heidegger pense de même. Non qu'il attende de l'Orient des révélations philosophiques. Mais la philosophie est Occident. • La question de la technique. La « finitude de l'être » constitue ainsi le fond même de la pensée de Heidegger. C'est à partir d'une telle « finitude » qu'il aborde en 1953 la « question de la technique ». Jusque-là tout le monde, y compris Marx, concevait, sur la base d'un rapport avec la science, la technique universellement, c'est-à-dire d'une manière instrumentale et anthropologique. Sans prétendre nier le moins du monde l'exactitude de cette conception, Heidegger va « chercher le vrai à travers l'exact » en montrant que notre époque est celle où commence à se déployer « l'essence de la technique ». Cette essence – le mot allemand *Wesen* disant ici autre chose que le simple concept métaphysique de quiddité – n'est, dit Heidegger, rien de technique. L'essence de la technique c'est « la métaphysique poussée jusqu'à son terme » (*Essais et Conférences*). La technique moderne apparaît comme la dérivation tardive de ce que les Grecs, dès avant Platon bien qu'à leur insu en direction de lui, avaient caractérisé par le nom de τέχνη. La techné était pour eux un terme indiquant le « savoir », non le « faire ». Le lien étymologique entre techné et technique est en l'occurrence l'indice d'une filiation plus secrète. C'est à partir de l'apport grec et de lui seul que la technique déploie – d'abord en Occident et non ailleurs, puis par exportation dans le monde entier – sa puissance de métamorphose. Dans le prolongement de l'initiative grecque se produit en Occident cet étrange enchevêtrement de connaissance et de puissance qui marque la technique moderne et dont les Grecs n'eurent d'ailleurs aucun pressentiment. À l'aube des Temps modernes, Descartes, sur la lancée de Bacon qui opposait la *scientia activa* aux spéculations stériles (*Novum Organum*, II, chap. 44) et de Galilée qui, s'il manquait d'« ordre » (Descartes, Lettre à Mersenne du 11 octobre 1638), entendait pourtant déjà la nature lui parler en « langue mathématique », annonce aux hommes qu'ils sont sur le point de devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la Méthode*, VI). La technique moderne a d'ailleurs largement dépassé toutes les espérances de Descartes qui n'en demandait peut-être pas autant. « Les hommes ont fait l'essai des valeurs cartésiennes », disait Saint-Exupéry, qui ajoutait : « Hors les sciences de la

nature, ça ne leur a guère réussi » (*Lettre au général X*).• Langue et parole. À la question de la technique répond la question de la langue ou de la parole, s'il est vrai qu'aujourd'hui, selon le mot de Ernst Jünger : « La technique est non seulement la véritable langue universelle, mais la seule » (« Volants », in *Rivarol et autres essais*). On a pris l'habitude, dès le début des Temps modernes (Descartes et Leibniz), d'interpréter la langue comme un système de signes. À partir de quoi elle serait moyen d'expression et instrument de communication. Rien n'est, en un sens, plus *techniquement* exact. Mais elle est aussi autre chose. En 1935, Heidegger écrit : « La langue est le poème originel dans lequel un peuple dit l'être. Inversement, la grande poésie, celle par laquelle un peuple entre dans l'histoire, est ce qui commence à donner figure à sa langue. Les Grecs avec Homère ont créé et connu cette poésie. La langue qu'ils parlaient leur fut ainsi ouverte comme départ dans l'être, comme stature donnée dans l'ouvert à l'étant » (*Introduction à la métaphysique*). Et, quinze ans plus tard, il dira : « La parole du poète n'est pas une exaltation mélodique du parler courant. Renversons la proposition. C'est bien plutôt celui-ci qui n'est plus qu'un poème oublié, dévasté par l'usage, et d'où à peine encore se laisse entendre un appel » (*Acheminement vers la parole*). Heidegger va jusqu'à penser l'accomplissement de la langue elle-même, comme « maison de l'être », dans la poésie, qui n'exprime ni ne signifie rien, mais *montre*. Cependant, la parole pensante, de même que la parole poétique, n'est là, elle aussi, que pour montrer, bien que d'une manière tout autre. Telle est la parenté secrète de la poésie et de la pensée, dont s'était peut-être avisé Hölderlin quand il nommait, chers l'un à l'autre, « ceux qui demeurent au plus proche sur des monts disjoints par leurs cimes », (*Patmos*). Poètes et penseurs appartiennent ainsi par la langue, qui leur est « service et souci » au même massif. Séparés ils ne sont que par l'oubli de l'essentiel. Mais, se dit un jour à lui-même Heidegger : « Dans le massif de l'être, la plus haute cime est le mont Oubli. » Jean BEAUFRET Claude ROËLS

SARTRE JEAN-PAUL (1905-1980)

- 21 juin 1905 Naissance, à Paris, de Jean-Paul Sartre.
 - 1906 Mort de son père, Jean-Baptiste Sartre.
 - 1914-1918 Première Guerre mondiale.
 - 1915 Sartre entre au lycée Henri-IV.
 - 1924 Entre à l'École normale supérieure, avec Paul Nizan et Raymond Aron.
 - 1929 Fait la connaissance de Simone de Beauvoir.
 - 1931 Professeur de philosophie au Havre.
 - 1933-1934 Boursier à l'Institut français de Berlin, il découvre la phénoménologie de Husserl.
 - 1936 Front populaire. Début de la guerre d'Espagne.
 - 1938 *La Nausée*.
 - 1939-1945 Seconde Guerre mondiale.
 - 1939 *Le Mur* et *Esquisse d'une théorie des émotions*.
 - 1940 Fait prisonnier, Sartre est transféré à Trèves.
 - 1941 Retour à Paris.
 - 1943 Collabore aux *Lettres françaises* clandestines et à *Combat*.
- Le 2 juin, première des *Mouches*. Publication de *L'Être et le Néant*.

-
- 27 mai 1944 Première de *Huis clos*.
 - 1945 Création de la revue *Les Temps modernes*. Publication de *L'Âge de raison* et du *Sursis* (*Les Chemins de la liberté*, vol. I et II).
 - 1946 *L'Existentialisme est un humanisme*.
 - 1947 Publication du premier volume de *Situations*.
 - 2 avril 1948 Première des *Mains sales*.
 - 1948-1949 Rejoint le Rassemblement démocratique révolutionnaire.
 - 1949 Publication de *La Mort dans l'âme* (*Les Chemins de la liberté*, vol. III).
 - 7 juin 1951 Première de *Le Diable et le Bon Dieu*.
 - 1952 *Saint Genet, comédien et martyr*.
 - 1953 Mort de Staline.
 - 1954 Premier voyage en U.R.S.S., suivi en 1955 d'un voyage en Chine.
 - 1956 Condamne l'intervention soviétique en Hongrie.
 - 1958 À la suite du retour au pouvoir du général de Gaulle, participe aux manifestations antigaullistes.
 - 24 septembre 1959 Première des *Séquestrés d'Altona*.
 - 1960 Signe le Manifeste des 121 contre la guerre d'Algérie. Publication de la *Critique de la raison dialectique*.
 - 1964 *Les Mots*. Refuse le prix Nobel de littérature qui vient de lui être décerné.
 - 1966 Participe au « tribunal Russell » sur les crimes de guerre américains au Vietnam.
 - 1968 Soutient le mouvement étudiant de Mai.
 - 1970 Prend la direction du journal *La Cause du peuple*, de tendance maoïste. L'année suivante, il participe à la fondation de l'Agence de presse Libération, puis devient directeur du journal en 1973.
 - 1971 *L'Idiot de la famille*, tomes I et II.
 - 1972 *L'Idiot de la famille*, tome III.
 - 1974 Atteint d'une quasi-cécité, abandonne la direction de *Libération* et renonce à achever le tome IV de *L'Idiot de la famille*.
 - 1976 Publication de *Situations X : politique et autobiographie*.
 - 15 avril 1980 Mort de Jean-Paul Sartre à Paris.
 - 1981 Publication de *La Cérémonie des adieux* de Simone de Beauvoir, qu'accompagnent ses *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*.
 - 1983 Publication des *Carnets de la drôle de guerre*, des *Lettres au Castor et à quelques autres*, et de *Cahiers pour une morale*.
 - 1986 Publication de *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*.

Florence BRAUNSTEIN

CAMUS ALBERT (1913-1960)

- 7 novembre 1913 Naissance d'Albert Camus à Mondovi, en Algérie.
- 1930 Première atteinte de la tuberculose.
- 1933 Étudiant à la faculté d'Alger, il se lie avec René Poirier et Jean Grenier.
- 1935 Adhésion au Parti communiste algérien. Crée le Théâtre du travail.
- 1937 Travaille à *La Mort heureuse* (posthume, 1971) et publie *L'Envers et l'Endroit*. Il est exclu du Parti communiste.
- 1938 Collabore à la revue *Rivages*. Journaliste à *Alger républicain*, il fréquente Pascal Pia.

-
- 1939 Publication de *Noces*.
 - 1939-1945 Seconde Guerre mondiale.
 - 1940 Travaile à Paris comme secrétaire de rédaction à *Paris-Soir*. Épouse Francine Faure.
 - 1942 Publication de *L'Étranger* puis du *Mythe de Sisyphe*.
 - 1943 Dirige le journal clandestin *Combat* avec Pascal Pia.
 - 1944 Après la libération de Paris, devient rédacteur en chef de *Combat*. Publication de *Caligula* et du *Malentendu* qui est joué en juin à Paris.
 - 1945 Création à Paris de *Caligula*, avec Gérard Philipe.
 - 1947 Abandonne la direction de *Combat*. Publication de *La Peste*.
 - 1948 Voyage en Algérie. Représentation de *L'État de siège* à Paris.
 - 1949 Nouvelle rechute de la tuberculose. Le 15 décembre, première des *Justes* à Paris, avec Maria Casarès et Serge Reggiani.
 - 1951 Publication de *L'Homme révolté*.
 - 1952 La polémique avec Sartre à propos de *L'Homme révolté* s'achève par une rupture.
 - 1954 Début de la guerre d'Algérie.
 - 1956 À Alger, lance un appel à la trêve. Publication de *La Chute*. Il adapte au théâtre *Requiem pour une nonne*, de Faulkner. La pièce est jouée en septembre.
 - 1957 Prix Nobel de littérature. Publication de *L'Exil et le royaume*.
 - 1959 Adapte au théâtre *Les Possédés* de Dostoïevski. Travaile au roman *Le Premier Homme*, qui reste inachevé (il sera publié en 1994).
 - 4 janvier 1960 Mort accidentelle d'Albert Camus près de Montereau (Yonne).

Florence BRAUNSTEIN

L'existentialisme est un humanisme

Jean-Paul Sartre 1945- 46

Je voudrais ici défendre l'existentialisme contre un certain nombre de reproches qu'on lui a adressés.

On lui a d'abord reproché d'inviter les gens à demeurer dans un quiétisme du désespoir, parce que, toutes les solutions étant fermées, il faudrait considérer que l'action dans ce monde est totalement impossible, et d'aboutir finalement à une philosophie contemplative, ce qui d'ailleurs, car la contemplation est un luxe, nous ramène à une philosophie bourgeoise. Ce sont surtout là les reproches des communistes.

On nous a reproché, d'autre part, de souligner l'ignominie humaine, de montrer partout le sordide, le louche, le visqueux, et de négliger un certain nombre de beautés riantes, le côté lumineux de la nature humaine ; par exemple, selon Mlle Mercier, critique catholique, d'avoir oublié le sourire de l'enfant. Les uns et les autres nous reprochent d'avoir manqué à la solidarité humaine, de considérer que l'homme est isolé, en grande partie d'ailleurs parce que nous partons, disent les communistes, de la subjectivité pure, c'est-à-dire du *je pense* cartésien, c'est-à-dire encore du moment où l'homme s'atteint dans sa solitude, ce qui nous rendrait incapables par la suite de retourner à la solidarité avec les hommes qui sont hors de moi et que je ne peux pas atteindre dans le *cogito*.

Et du côté chrétien, on nous reproche de nier la réalité et le sérieux des entreprises humaines, puisque si nous supprimons les commandements de Dieu et les valeurs inscrites dans l'éternité, il ne reste plus que la stricte

gratuité, chacun pouvant faire ce qu'il veut, et étant incapable de son point de vue de condamner les points de vue et les actes des autres.

C'est à ces différents reproches que je cherche à répondre aujourd'hui ; c'est pourquoi j'ai intitulé ce petit exposé : L'existentialisme est un humanisme. Beaucoup pourront s'étonner de ce qu'on parle ici d'humanisme. Nous essaierons de voir dans quel sens nous l'entendons. En tout cas, ce que nous pouvons dire dès le début, c'est que nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine. Le reproche essentiel qu'on nous fait, on le sait, c'est de mettre l'accent sur le mauvais côté de la vie humaine. Une dame dont on m'a parlé récemment, lorsque par nervosité, elle lâche un mot vulgaire, déclare en s'excusant : "Je crois que je deviens existentialiste". Par conséquent, on assimile laideur à existentialisme ; c'est pourquoi on déclare que nous sommes naturalistes ; et si nous le sommes, on peut s'étonner que nous effrayions, que nous scandalisions beaucoup plus que le naturalisme proprement dit n'effraye et n'indigne aujourd'hui. Tel qui encaisse parfaitement un roman de Zola, comme *La Terre*, est écoeuré dès qu'il lit un roman existentialiste ; tel qui utilise la sagesse des nations - qui est fort triste - nous trouve plus triste encore. Pourtant, quoi de plus désabusé que de dire "charité bien ordonnée commence par soi-même" ou encore "oignez vilain il vous poindra, poignez vilain il vous oindra" ? On connaît les lieux communs qu'on peut utiliser à ce sujet et qui montrent toujours la même chose : il ne faut pas lutter contre les pouvoirs établis, il ne faut pas lutter contre la force, il ne faut pas entreprendre au-dessus de sa condition, toute action qui ne s'insère pas dans une tradition est un romantisme, toute tentative qui ne s'appuie pas sur une expérience éprouvée est vouée à l'échec ; et l'expérience montre que les hommes vont toujours vers le bas, qu'il faut des corps solides pour les tenir, sinon c'est l'anarchie. Ce sont cependant les gens qui rabâchent ces tristes proverbes, les gens qui disent : comme c'est humain, chaque fois qu'on leur montre un acte plus ou moins répugnant, les gens qui se repaissent des chansons réalistes, ce sont ces gens-là qui reprochent à l'existentialisme d'être trop sombre, et au point que je me demande s'ils ne lui font pas grief, non de son pessimisme, mais bien plutôt de son optimisme. Est-ce qu'au fond, ce qui fait peur, dans la doctrine que je vais essayer de vous exposer, ce n'est pas le fait qu'elle laisse une possibilité de choix à l'homme ? Pour le savoir, il faut que nous revoyions la question sur un plan strictement philosophique. Qu'est-ce qu'on appelle existentialisme ?

La plupart des gens qui utilisent ce mot seraient bien embarrassés pour le justifier, puisque, aujourd'hui que c'est devenu une mode, on déclare volontiers qu'un musicien ou qu'un peintre est existentialiste. Un échoir de *Clartés* signe *l'Existentialiste* ; et au fond le mot a pris aujourd'hui une telle largeur et une telle extension qu'il ne signifie plus rien du tout. Il semble que, faute de doctrine d'avant-garde analogue au surréalisme, les gens avides de scandale et de mouvement s'adressent à cette philosophie, qui ne peut d'ailleurs rien leur apporter dans ce domaine ; en réalité c'est la doctrine la moins scandaleuse, la plus austère ; elle est strictement destinée aux techniciens et aux philosophes. Pourtant, elle peut se définir facilement. Ce qui rend les choses compliquées, c'est qu'il y a deux espèces d'existentialistes : les premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique ; et, d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même. Ce qu'ils ont en commun, c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité. Que faut-il au juste entendre par là ? Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui produirait un coupe-papier sans savoir à quoi l'objet va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence -

c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir - précède l'existence ; et ainsi la présence, en face de moi, de tel coupe-papier ou de tel livre est déterminée. Nous avons donc là une vision technique du monde, dans laquelle on peut dire que la production précède l'existence.

Lorsque nous concevons un Dieu créateur, ce Dieu est assimilé la plupart du temps à un artisan supérieur ; et quelle que soit la doctrine que nous considérons, qu'il s'agisse d'une doctrine comme celle de Descartes ou de la doctrine de Leibniz, nous admettons toujours que la volonté suit plus ou moins l'entendement ou, tout au moins, l'accompagne, et que Dieu, lorsqu'il crée, sait précisément ce qu'il crée. Ainsi, le concept d'homme, dans l'esprit de Dieu, est assimilable au concept de coupe-papier dans l'esprit de l'industriel ; et Dieu produit l'homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l'artisan fabrique un coupe-papier suivant une définition et une technique. Ainsi l'homme individuel réalise un certain concept qui est dans l'entendement divin. Au XVIII^e siècle, dans l'athéisme des philosophes, la notion de Dieu est supprimée, mais non pas pour autant l'idée que l'essence précède l'existence. Cette idée, nous la retrouvons un peu partout : nous la retrouvons chez Diderot, chez Voltaire, et même chez Kant. L'homme est possesseur d'une nature humaine ; cette nature humaine, qui est le concept humain, se retrouve chez tous les hommes, ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel, l'homme ; chez Kant, il résulte de cette universalité que l'homme des bois, l'homme de la nature, comme le bourgeois sont astreints à la même définition et possèdent les mêmes qualités de base. Ainsi, là encore, l'essence d'homme précède cette existence historique que nous rencontrons dans la nature.

L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que 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 et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité-humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. Je peux vouloir adhérer à un parti, écrire un livre, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce qu'on appelle volonté. Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. Il y a deux sens au mot subjectivisme, et nos adversaires jouent sur ces deux sens. Subjectivisme veut dire d'une part choix du sujet individuel par lui-même, et, d'autre part, impossibilité pour l'homme de dépasser la subjectivité humaine. C'est le second sens qui est le sens profond de l'existentialisme. Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre

nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant il choisit tous les hommes. En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous. Si l'existence, d'autre part, précède l'essence et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout entière. Ainsi, notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière. Si je suis ouvrier, et si je choisis d'adhérer à un syndicat chrétien plutôt que d'être communiste, si, par cette adhésion, je veux indiquer que la résignation est au fond la solution qui convient à l'homme, que le royaume de l'homme n'est pas sur la terre, je n'engage pas seulement mon cas : je veux être résigné pour tous, par conséquent ma démarche a engagé l'humanité tout entière. Et si je veux, fait plus individuel, me marier, avoir des enfants, même si ce mariage dépend uniquement de ma situation, ou de ma passion, ou de mon désir, par là j'engage non seulement moi-même, mais l'humanité tout entière sur la voie de la monogamie. Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme.

Ceci nous permet de comprendre ce que recouvrent des mots un peu grandiloquents comme angoisse, délaissement, désespoir. Comme vous allez voir, c'est extrêmement simple. D'abord, qu'entend-on par angoisse ? L'existentialiste déclare volontiers que l'homme est angoissé. Cela signifie ceci : l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité. Certes, beaucoup de gens ne sont pas anxieux ; mais nous prétendons qu'ils se masquent leur angoisse, qu'ils la fuient ; certainement, beaucoup de gens croient en agissant n'engager qu'eux-mêmes, et lorsqu'on leur dit : "Mais si tout le monde faisait comme ça ?" ils haussent les épaules et répondent : "Tout le monde ne fait pas comme ça." Mais en vérité, on doit toujours se demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? et on n'échappe à cette pensée inquiétante que par une sorte de mauvaise foi. Celui qui ment et qui s'excuse en déclarant : tout le monde ne fait pas comme ça, est quelqu'un qui est mal à l'aise avec sa conscience, car le fait de mentir implique une valeur universelle attribuée au mensonge. Même lorsqu'elle se masque l'angoisse apparaît. C'est cette angoisse que Kierkegaard appelait l'angoisse d'Abraham. Vous connaissez l'histoire : Un ange a ordonné à Abraham de sacrifier son fils : tout va bien si c'est vraiment un ange qui est venu et qui a dit : tu es Abraham, tu sacrifieras ton fils. Mais chacun peut se demander, d'abord, est-ce que c'est bien un ange, et est-ce que je suis bien Abraham ? Qu'est-ce qui me le prouve ? Il y avait une folle qui avait des hallucinations : on lui parlait par téléphone et on lui donnait des ordres. Le médecin lui demanda : "Mais qui est-ce qui vous parle ?" Elle répondit : "Il dit que c'est Dieu." Et qu'est-ce qui lui prouvait, en effet, que c'était Dieu ? Si un ange vient à moi, qu'est-ce qui prouve que c'est un ange ? Et si j'entends des voix, qu'est-ce qui prouve qu'elles viennent du ciel et non de l'enfer, ou d'un subconscient, ou d'un état pathologique ? Qui prouve qu'elles s'adressent à moi ? Qui prouve que je suis bien désigné pour imposer ma conception de l'homme et mon choix à l'humanité ? Je ne trouverai jamais aucune preuve, aucun signe pour m'en convaincre. Si une voix s'adresse à moi, c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange ; si je considère que tel acte est bon, c'est moi qui choisirai de dire que cet acte est bon plutôt que mauvais. Rien ne me désigne pour être Abraham, et pourtant je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires.

Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait. Et chaque homme doit se dire : suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes ? Et s'il ne se dit pas cela, c'est qu'il se masque l'angoisse. Il ne s'agit pas là d'une angoisse qui conduirait au quietisme, à

l'inaction. Il s'agit d'une angoisse simple, que tous ceux qui ont eu des responsabilités connaissent. Lorsque, par exemple, un chef militaire prend la responsabilité d'une attaque et envoie un certain nombre d'hommes à la mort, il choisit de le faire, et au fond il choisit seul. Sans doute il y a des ordres qui viennent d'en haut, mais ils sont trop larges et une interprétation s'impose, qui vient de lui, et de cette interprétation dépend la vie de dix ou quatorze ou vingt hommes. Il ne peut pas ne pas avoir, dans la décision qu'il prend, une certaine angoisse. Tous les chefs connaissent cette angoisse. Cela ne les empêche pas d'agir, au contraire, c'est la condition même de leur action ; car cela suppose qu'ils envisagent une pluralité de possibilités, et lorsqu'ils en choisissent une, ils se rendent compte qu'elle n'a de valeur que parce qu'elle est choisie. Et cette sorte d'angoisse, qui est celle que décrit l'existentialisme, nous verrons qu'elle s'explique en outre par une responsabilité directe vis-à-vis des autres hommes qu'elle engage. Elle n'est pas un rideau qui nous séparerait de l'action, mais elle fait partie de l'action même.

Et lorsqu'on parle de délaissement, expression chère à Heidegger, nous voulons dire seulement que Dieu n'existe pas, et qu'il faut en tirer jusqu'au bout les conséquences. L'existentialiste est très opposé à un certain type de morale laïque qui voudrait supprimer Dieu avec le moins de frais possible. Lorsque, vers 1880, des professeurs français essayèrent de constituer une morale laïque, ils dirent à peu près ceci : Dieu est une hypothèse inutile et coûteuse, nous la supprimons, mais il est nécessaire cependant, pour qu'il y ait une morale, une société, un monde policé, que certaines valeurs soient prises au sérieux et considérées comme existant *a priori* ; il faut qu'il soit obligatoire *a priori* d'être honnête, de ne pas mentir, de ne pas battre sa femme, de faire des enfants, etc., etc... Nous allons donc faire un petit travail qui permettra de montrer que ces valeurs existent tout de même, inscrites dans un ciel intelligible, bien que, par ailleurs, Dieu n'existe pas. Autrement dit, et c'est, je crois, la tendance de tout ce qu'on appelle en France le radicalisme, rien ne sera changé si Dieu n'existe pas ; nous retrouverons les mêmes normes d'honnêteté, de progrès, d'humanisme, et nous aurons fait de Dieu une hypothèse périmée qui mourra tranquillement et d'elle-même. L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoïevsky avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine numineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. L'existentialiste ne croit pas à la puissance de la passion. Il ne pensera jamais qu'une belle passion est un torrent dévastateur qui conduit fatalement l'homme à certains actes, et qui, par conséquent, est une excuse. Il pense que l'homme est responsable de sa passion.

L'existentialiste ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera ; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme. Ponge a dit, dans un très bel article : "L'homme est l'avenir de l'homme." C'est parfaitement exact. Seulement, si on entend par là que cet avenir est inscrit au ciel, que Dieu le voit, alors c'est faux, car

ce ne serait même plus un avenir. Si l'on entend que, quel que soit l'homme qui apparaîtrait, il y a un avenir à faire, un avenir vierge qui l'attend, alors ce mot est juste. Mais alors, on est délaissé. Pour vous donner un exemple qui permette de mieux comprendre le délaissement, je citerai le cas d'un de mes élèves qui est venu me trouver dans les circonstances suivantes : son père était brouillé avec sa mère, et d'ailleurs inclinait à collaborer, son frère aîné avait été tué dans l'offensive allemande de 1940, et ce jeune homme, avec des sentiments un peu primitifs, mais généreux, désirait le venger. Sa mère vivait seule avec lui, très affligée par la demi-trahison de son père et par la mort de son fils aîné, et ne trouvait de consolation qu'en lui. Ce jeune homme avait le choix, à ce moment-là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres - c'est-à-dire abandonner sa mère - ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. Il se rendait bien compte que cette femme ne vivait que par lui et que sa disparition - et peut-être sa mort - la plongerait dans le désespoir. Il se rendait aussi compte qu'au fond, concrètement, chaque acte qu'il faisait à l'égard de sa mère avait son répondant, dans ce sens qu'il l'aidait à vivre, au lieu que chaque acte qu'il ferait pour partir et combattre était un acte ambigu qui pouvait se perdre dans les sables, ne servir à rien : par exemple, partant pour l'Angleterre, il pouvait rester indéfiniment dans un camp espagnol, en passant par l'Espagne ; il pouvait arriver en Angleterre ou à Alger et être mis dans un bureau pour faire des écritures. Par conséquent, il se trouvait en face de deux types d'action très différents : une concrète, immédiate, mais ne s'adressant qu'à un individu ; ou bien une action qui s'adressait à un ensemble infiniment plus vaste, une collectivité nationale, mais qui était par là même ambiguë, et qui pouvait être interrompue en route. Et, en même temps, il hésitait entre deux types de morale. D'une part, une morale de la sympathie, du dévouement individuel ; et d'autre part, une morale plus large, mais d'une efficacité plus contestable. Il fallait choisir entre les deux. Qui pouvait l'aider à choisir ? La doctrine chrétienne ? Non. La doctrine chrétienne dit : soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc., etc... Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère ? Quelle est l'utilité la plus grande, celle, vague, de combattre dans un ensemble, ou celle, précise, d'aider un être précis à vivre ? Qui peut en décider *a priori* ? Personne. Aucune morale inscrite ne peut le dire. La morale kantienne dit : ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin. Très bien ; si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi ; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin, et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.

Si les valeurs sont vagues, et si elles sont toujours trop vastes pour le cas précis et concret que nous considérons, il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts. C'est ce que ce jeune homme a essayé de faire ; et quand je l'ai vu, il disait : au fond, ce qui compte, c'est le sentiment ; je devrais choisir ce qui me pousse vraiment dans une certaine direction. Si je sens que j'aime assez ma mère pour lui sacrifier tout le reste - mon désir de vengeance, mon désir d'action, mon désir d'aventures - je reste auprès d'elle. Si, au contraire, je sens que mon amour pour ma mère n'est pas suffisant, je pars. Mais comment déterminer la valeur d'un sentiment ? Qu'est-ce qui faisait la valeur de son sentiment pour sa mère ? Précisément le fait qu'il restait pour elle. Je puis dire : j'aime assez tel ami pour lui sacrifier telle somme d'argent ; je ne puis le dire que si je l'ai fait. Je puis dire : j'aime assez ma mère pour rester auprès d'elle, si je suis resté auprès d'elle. Je ne puis déterminer la valeur de cette affection que si, précisément, j'ai fait un acte qui l'entérine et qui la définit. Or, comme je demande à cette affection de justifier mon acte, je me trouve entraîné dans un cercle vicieux.

D'autre part, Gide a fort bien dit qu'un sentiment qui se joue ou un sentiment qui se vit sont deux choses presque indiscernables : décider que j'aime ma mère en restant auprès d'elle, ou jouer une comédie qui fera que je reste pour ma mère, c'est un peu la même chose. Autrement dit, le sentiment se construit par les actes qu'on fait ; je ne puis donc pas le consulter pour me guider sur lui. Ce qui veut dire que je ne puis ni chercher en moi l'état

authentique qui me poussera à agir, ni demander à une morale les concepts qui me permettront d'agir. Au moins, direz-vous, est-il allé voir un professeur pour lui demander conseil. Mais, si vous cherchez un conseil auprès d'un prêtre, par exemple, vous avez choisi ce prêtre, vous saviez déjà au fond, plus ou moins, ce qu'il allait vous conseiller. Autrement dit, choisir le conseiller, c'est encore s'engager soi-même. La preuve en est que, si vous êtes chrétien, vous direz : consultez un prêtre. Mais il y a des prêtres collaborationnistes, des prêtres attentistes, des prêtres résistants. Lequel choisir ? Et si le jeune homme choisit un prêtre résistant, ou un prêtre collaborationniste, il a déjà décidé du genre de conseil qu'il recevra. Ainsi, en venant me trouver, il savait la réponse que j'allais lui faire, et je n'avais qu'une réponse à faire : vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde. Les catholiques répondront : mais il y a des signes. Admettons-le ; c'est moi-même en tout cas qui choisis le sens qu'ils ont. J'ai connu, pendant que j'étais captif, un homme assez remarquable qui était jésuite ; il était entré dans l'ordre des Jésuites de la façon suivante : il avait subi un certain nombre d'échecs assez cuisants ; enfant, son père était mort en le laissant pauvre, et il avait été boursier dans une institution religieuse où on lui faisait constamment sentir qu'il était accepté par charité ; par la suite, il a manqué un certain nombre de distinctions honorifiques qui plaisent aux enfants ; puis, vers dix-huit ans, il a raté une aventure sentimentale ; enfin à vingt-deux ans, chose assez puérile, mais qui fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase, il a manqué sa préparation militaire. Ce jeune homme pouvait donc considérer qu'il avait tout raté ; c'était un signe, mais un signe de quoi ? Il pouvait se réfugier dans l'amertume ou dans le désespoir. Mais il a jugé, très habilement pour lui, que c'était le signe qu'il n'était pas fait pour des triomphes séculiers, et que seuls les triomphes de la religion, de la sainteté, de la foi, lui étaient accessibles. Il a donc vu là une parole de Dieu, et il est entré dans les ordres. Qui ne voit que la décision du sens du signe a été prise par lui tout seul ? On aurait pu conclure autre chose de cette série d'échecs : par exemple qu'il valait mieux qu'il fût charpentier ou révolutionnaire. Il porte donc l'entière responsabilité du déchiffrement. Le délaissement implique que nous choisissons nous-mêmes notre être. Le délaissement va avec l'angoisse. Quant au désespoir, cette expression a un sens extrêmement simple. Elle veut dire que nous nous bornerons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible.

Quand on veut quelque chose, il y a toujours des éléments probables. Je puis compter sur la venue d'un ami. Cet ami vient en chemin de fer ou en tramway ; cela suppose que le chemin de fer arrivera à l'heure dite, ou que le tramway ne déraillera pas. Je reste dans le domaine des possibilités ; mais il ne s'agit de compter sur les possibles que dans la mesure stricte où notre action comporte l'ensemble de ces possibles. A partir du moment où les possibilités que je considère ne sont pas rigoureusement engagées par mon action, je dois m'en désintéresser, parce qu'aucun Dieu, aucun dessein ne peut adapter le monde et ses possibles à ma volonté. Au fond, quand Descartes disait : " Se vaincre plutôt soi-même que le monde " il voulait dire la même chose : agir sans espoir. Les marxistes, à qui j'ai parlé, me répondent : "Vous pouvez, dans votre action qui sera, évidemment, limitée par votre mort, compter sur l'appui des autres. Cela signifie, compter à la fois sur ce que les autres feront ailleurs, en Chine, en Russie, pour vous aider, et à la fois sur ce qu'ils feront plus tard, après votre mort, pour reprendre l'action et la porter vers son accomplissement qui sera la Révolution. Vous devez même compter là-dessus, sinon vous n'êtes pas moral." Je réponds d'abord que je compterai toujours sur des camarades de lutte dans la mesure où ces camarades sont engagés avec moi dans une lutte concrète et commune, dans l'unité d'un parti ou d'un groupement que je puis plus ou moins contrôler, c'est-à-dire dans lequel je suis à titre de militant et dont je connais à chaque instant les mouvements. A ce moment-là, compter sur l'unité et sur la volonté de ce parti, c'est exactement compter sur le fait que le tramway arrivera à l'heure ou que le train ne déraillera pas. Mais je ne puis pas compter sur des hommes que je ne connais pas en me fondant sur la bonté humaine, ou sur l'intérêt de l'homme pour le bien de la société, étant donné que l'homme est libre, et qu'il n'y a aucune nature humaine sur

laquelle je puisse faire fond. Je ne sais ce que deviendra la révolution russe ; je puis l'admirer et en faire un exemple dans la mesure où aujourd'hui me prouve que le prolétariat joue un rôle en Russie, qu'il ne joue dans aucune autre nation. Mais je ne puis affirmer que celle-ci conduira forcément à un triomphe du prolétariat ; je dois me borner à ce que je vois ; je ne puis pas être sûr que des camarades de lutte reprendront mon travail après ma mort pour le porter à un maximum de perfection, étant donné que ces hommes sont libres et qu'ils décideront librement demain de ce que sera l'homme ; demain, après ma mort, des hommes peuvent décider d'établir le fascisme, et les autres peuvent être assez lâches et désemparés pour les laisser faire ; à ce moment-là, le fascisme sera la vérité humaine, et tant pis pour nous ; en réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient. Est-ce que ça veut dire que je dois m'abandonner au quiétisme ? Non. D'abord je dois m'engager, ensuite agir selon la vieille formule. Ça ne veut pas dire que je ne dois pas appartenir à un parti, mais que je serai sans illusion et que je ferai ce que je peux. Par exemple, si je me demande : la collectivisation, en tant que telle, arrivera-t-elle ? Je n'en sais rien, je sais seulement que tout ce qui sera en mon pouvoir pour la faire arriver, je le ferai ; en dehors de cela, je ne puis compter sur rien.

Le quiétisme, c'est l'attitude des gens qui disent : les autres peuvent faire ce que je ne peux pas faire. La doctrine que je vous présente est justement à l'opposé du quiétisme, puisqu'elle déclare : il n'y a de réalité que dans l'action ; elle va plus loin d'ailleurs, puisqu'elle ajoute : l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie. D'après ceci, nous pouvons comprendre pourquoi notre doctrine fait horreur à un certain nombre de gens. Car souvent ils n'ont qu'une seule manière de supporter leur misère, c'est de penser : "Les circonstances ont été contre moi, je valais beaucoup mieux que ce que j'ai été ; bien sûr, je n'ai pas eu de grand amour, ou de grande amitié, mais c'est parce que je n'ai pas rencontré un homme ou une femme qui en fussent dignes, je n'ai pas écrit de très bons livres, c'est parce que je n'ai pas eu de loisirs pour le faire ; je n'ai pas eu d'enfants à qui me dévouer, c'est parce que je n'ai pas trouvé l'homme avec lequel j'aurais pu faire ma vie. Sont restées donc, chez moi, inemployées et entièrement viables, une foule de dispositions, d'inclinations, de possibilités qui me donnent une valeur que la simple série de mes actes ne permet pas d'inférer." Or, en réalité, pour l'existentialiste, il n'y a pas d'amour autre que celui qui se construit, il n'y a pas de possibilité d'amour autre que celle qui se manifeste dans un amour ; il n'y a pas de génie autre que celui qui s'exprime dans des œuvres d'art : le génie de Proust c'est la totalité des œuvres de Proust ; le génie de Racine c'est la série de ses tragédies, en dehors de cela il n'y a rien ; pourquoi attribuer à Racine la possibilité d'écrire une nouvelle tragédie, puisque précisément il ne l'a pas écrite ? Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien. Évidemment, cette pensée peut paraître dure à quelqu'un qui n'a pas réussi sa vie. Mais d'autre part, elle dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles ; c'est-à-dire que ça les définit en négatif et non en positif ; cependant quand on dit, cela n'implique pas que l'artiste sera jugé uniquement d'après ses œuvres d'art ; mille autres choses contribuent également à le définir. Ce que nous voulons dire, c'est qu'un homme n'est rien d'autre qu'une série d'entreprises, qu'il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises.

Dans ces conditions, ce qu'on nous reproche là, ça n'est pas au fond notre pessimisme, mais une dureté optimiste. Si les gens nous reprochent nos œuvres romanesques dans lesquelles nous décrivons des êtres veules, faibles, lâches et quelquefois même franchement mauvais, ce n'est pas uniquement parce que ces êtres sont veules, faibles, lâches ou mauvais : car si, comme Zola, nous déclarions qu'ils sont ainsi à cause de l'hérédité, à cause de l'action du milieu, de la société, à cause d'un déterminisme organique ou psychologique, les gens seraient rassurés, ils diraient : voilà, nous sommes comme ça, personne ne peut rien y faire ; mais l'existentialiste, lorsqu'il décrit un lâche, dit que ce lâche est responsable de

sa lâcheté. Il n'est pas comme ça parce qu'il a un cœur, un poumon ou un cerveau lâche, il n'est pas comme ça à partir d'une organisation physiologique mais il est comme ça parce qu'il s'est construit comme lâche par ses actes. Il n'y a pas de tempérament lâche ; il y a des tempéraments qui sont nerveux, il y a du sang pauvre, comme disent les bonnes gens, ou des tempéraments riches ; mais l'homme qui a un sang pauvre n'est pas lâche pour autant, car ce qui fait la lâcheté, c'est l'acte de renoncer ou de céder, un tempérament ce n'est pas un acte ; le lâche est défini à partir de l'acte qu'il a fait. Ce que les gens sentent obscurément et qui leur fait horreur, c'est que le lâche que nous présentons est coupable d'être lâche. Ce que les gens veulent, c'est qu'on naisse lâche ou héros. Un des reproches qu'on fait le plus souvent aux *Chemins de la Liberté* se formule ainsi : mais enfin, ces gens qui sont si veules, comment en ferez-vous des héros ? Cette objection prête plutôt à rire car elle suppose que les gens naissent héros. Et au fond, c'est cela que les gens souhaitent penser : si vous naissez lâches, vous serez parfaitement tranquilles, vous n'y pouvez rien, vous serez lâches toute votre vie, quoi que vous fassiez ; si vous naissez héros, vous serez aussi parfaitement tranquilles, vous serez héros toute votre vie, vous boirez comme un héros, vous mangerez comme un héros. Ce que dit l'existentialiste, c'est que le lâche se fait lâche, que le héros se fait héros ; il y a toujours une possibilité pour le lâche de ne plus être lâche, et pour le héros de cesser d'être un héros. Ce qui compte, c'est l'engagement total, et ce n'est pas un cas particulier, une action particulière, qui vous engage totalement.

Ainsi, nous avons répondu, je crois, à un certain nombre de reproches concernant l'existentialisme. Vous voyez qu'il ne peut pas être considéré comme une philosophie du quiétisme, puisqu'il définit l'homme par l'action ; ni comme une description pessimiste de l'homme : il n'y a pas de doctrine plus optimiste, puisque le destin de l'homme est en lui-même ; ni comme une tentative pour décourager l'homme d'agir puisqu'il lui dit qu'il n'y a d'espoir que dans son action, et que la seule chose qui permet à l'homme de vivre, c'est l'acte. Par conséquent, sur ce plan, nous avons affaire à une morale d'action et d'engagement. Cependant, on nous reproche encore, à partir de ces quelques données, de murer l'homme dans sa subjectivité individuelle. Là encore on nous comprend fort mal. Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. Non pas parce que nous sommes bourgeois, mais parce que nous voulons une doctrine basée sur la vérité, et non un ensemble de belles théories, pleines d'espoir mais sans fondements réels. Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant ; pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue ; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde ; elle consiste à se saisir sans intermédiaire.

En second lieu, cette théorie est la seule à donner une dignité à l'homme, c'est la seule qui n'en fasse pas un objet. Tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes, y compris soi-même, comme des objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et des phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre. Nous voulons constituer précisément le règne humain comme un ensemble de valeurs distinctes du règne matériel. Mais la subjectivité que nous atteignons là à titre de vérité n'est pas une subjectivité rigoureusement individuelle, car nous avons démontré que dans le *cogito*, on ne se découvrait pas seulement soi-même, mais aussi les autres. Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où l'on dit qu'on est spirituel, ou qu'on est méchant,

ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.

En outre, s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de *condition*. Ce n'est pas par hasard que les penseurs d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des *limites a priori* qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel. Les limites ne sont ni subjectives ni objectives, ou plutôt elles ont une face objective et une face subjective. Objectives parce qu'elles se rencontrent partout et sont partout reconnaissables, elles sont subjectives parce qu'elles sont *vécues* et ne sont rien si l'homme ne les vit, c'est-à-dire ne se détermine librement dans son existence par rapport à elles. Et bien que les projets puissent être divers, au moins aucun ne me reste-t-il tout à fait étranger parce qu'ils se présentent tous comme un essai pour franchir ces limites ou pour les reculer ou pour les nier ou pour s'en accommoder. En conséquence, tout projet, quelque individuel qu'il soit, a une valeur universelle. Tout projet, même celui du Chinois, de l'Indien ou du nègre, peut être compris par un Européen. Il peut être compris, cela veut dire que l'Européen de 1945 peut se jeter, à partir d'une situation qu'il conçoit, vers ses limites de la même manière, et qu'il peut refaire en lui le projet du Chinois, de l'Indien ou de l'Africain. Il y a une universalité de tout projet en ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme. Ce qui ne signifie nullement que ce projet définisse l'homme pour toujours, mais qu'il peut être retrouvé. Il y a toujours une manière de comprendre l'idiot, l'enfant, le primitif ou l'étranger, pourvu qu'on ait les renseignements suffisants. En ce sens nous pouvons dire qu'il y a une universalité de l'homme ; mais elle n'est pas donnée, elle est perpétuellement construite. Je construis l'universel en me choisissant ; je le construis en comprenant le projet de tout autre homme, de quelque époque qu'il soit. Cet absolu du choix ne supprime pas la relativité de chaque époque. Ce que l'existentialisme a à cœur de montrer, c'est la liaison du caractère absolu de l'engagement libre, par lequel chaque homme se réalise en réalisant un type d'humanité, engagement toujours compréhensible à n'importe quelle époque et par n'importe qui, et la relativité de l'ensemble culturel qui peut résulter d'un pareil choix ; il faut marquer à la fois la relativité du cartésianisme et le caractère absolu de l'engagement cartésien. En ce sens on peut dire, si vous voulez, que chacun de nous fait l'absolu en respirant, en mangeant, en dormant ou en agissant d'une façon quelconque. Il n'y a aucune différence entre être librement, être comme projet, comme existence qui choisit son essence, et être absolu ; et il n'y a aucune différence entre être un absolu temporellement localisé, c'est-à-dire qui s'est localisé dans l'histoire, et être compréhensible universellement.

Cela ne résout pas entièrement l'objection de subjectivisme. En effet, cette objection prend encore plusieurs formes. La première est la suivante : on nous dit, alors vous pouvez faire n'importe quoi ; ce qu'on exprime de diverses manières. D'abord on nous taxe d'anarchie ; ensuite on déclare : vous ne pouvez pas juger les autres, car il n'y a pas de raison pour préférer un projet à un autre ; enfin on peut nous dire : tout est gratuit dans ce que vous choisissez, vous donnez d'une main ce que vous feignez de recevoir de l'autre. Ces trois objections ne sont pas très sérieuses. D'abord la première objection : vous pouvez choisir n'importe quoi, n'est pas exacte. Le choix est possible dans un sens, mais ce qui n'est pas possible, c'est de ne pas choisir. Je peux toujours choisir, mais je dois savoir que si je ne choisis pas, je choisis encore. Ceci, quoique paraissant strictement formel, a une

très grande importance, pour limiter la fantaisie et le caprice. S'il est vrai qu'en face d'une situation, par exemple la situation qui fait que je suis un être sexué pouvant avoir des rapports avec un être d'un autre sexe, pouvant avoir des enfants, je suis obligé de choisir une attitude, et que de toute façon je porte la responsabilité d'un choix qui, en m'engageant, engage aussi l'humanité entière, même si aucune valeur *a priori* ne détermine mon choix, celui-ci n'a rien à voir avec le caprice ; et si l'on croit retrouver ici la théorie giddienne de l'acte gratuit, c'est qu'on ne voit pas l'énorme différence entre cette doctrine et celle de Gide. Gide ne sait pas ce que c'est qu'une situation ; il agit par simple caprice. Pour nous, au contraire, l'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut pas éviter de choisir : ou bien il restera chaste, ou il se mariera sans avoir d'enfants, ou il se mariera et aura des enfants ; de toute façon quoi qu'il fasse, il est impossible qu'il ne prenne pas une responsabilité totale en face de ce problème. Sans doute, il choisit sans se référer à des valeurs préétablies, mais il est injuste de le taxer de caprice. Disons plutôt qu'il faut comparer le choix moral avec la construction d'une œuvre d'art. Et ici, il faut tout de suite faire une halte pour bien dire qu'il ne s'agit pas d'une morale esthétique, car nos adversaires sont d'une si mauvaise foi qu'ils nous reprochent même cela. L'exemple que j'ai choisi n'est qu'une comparaison. Ceci dit, a-t-on jamais reproché à un artiste qui fait un tableau de ne pas s'inspirer des règles établies *a priori* ? A-t-on jamais dit quel est le tableau qu'il doit faire ? Il est bien entendu qu'il n'y a pas de tableau défini à faire, que l'artiste s'engage dans la construction de son tableau, et que le tableau à faire c'est précisément le tableau qu'il aura fait ; il est bien entendu qu'il n'y a pas de valeurs esthétiques *a priori*, mais qu'il y a des valeurs qui se voient ensuite dans la cohérence du tableau, dans les rapports qu'il y a entre la volonté de création et le résultat. Personne ne peut dire ce que sera la peinture de demain ; on ne peut juger la peinture qu'une fois faite. Quel rapport cela a-t-il avec la morale ? Nous sommes dans la même situation créatrice. Nous ne parlons jamais de la gratuité d'une œuvre d'art. Quand nous parlons d'une toile de Picasso, nous ne disons jamais qu'elle est gratuite ; nous comprenons très bien qu'il s'est construit tel qu'il est en même temps qu'il peignait, que l'ensemble de son œuvre s'incorpore à sa vie. Il en est de même sur le plan moral. Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider *a priori* de ce qu'il y a à faire. Je crois vous l'avoir assez montré en vous parlant du cas de cet élève qui est venu me trouver et qui pouvait s'adresser à toutes les morales, kantienne ou autres, sans y trouver aucune espèce d'indication ; il était obligé d'inventer sa loi lui-même. Nous ne dirons jamais que cet homme, qui aura choisi de rester avec sa mère en prenant comme base morale les sentiments, l'action individuelle et la charité concrète, ou qui aura choisi de s'en aller en Angleterre, en préférant le sacrifice, a fait un choix gratuit. L'homme se fait ; il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale, et la pression de circonstances est telle qu'il ne peut pas ne pas en choisir une. Nous ne définissons l'homme que par rapport à un engagement. Il est donc absurde de nous reprocher la gratuité du choix. En second lieu, on nous dit : vous ne pouvez pas juger les autres. C'est vrai dans une mesure, et faux dans une autre. Cela est vrai en ce sens que, chaque fois que l'homme choisit son engagement et son projet en toute sincérité et en toute lucidité, quel que soit par ailleurs ce projet, il est impossible de lui en préférer un autre ; c'est vrai dans ce sens que nous ne croyons pas au progrès ; le progrès est une amélioration ; l'homme est toujours le même en face d'une situation qui varie et le choix reste toujours un choix dans une situation. Le problème moral n'a pas changé depuis le moment où l'on pouvait choisir entre les esclavagistes et les non-esclavagistes, par exemple au moment de la guerre de Sécession, et le moment présent où l'on peut opter pour le M.R.P. ou pour les communistes.

Mais on peut juger, cependant, car, comme je vous l'ai dit, on choisit en face des autres, et on se choisit en face des autres. On peut juger, d'abord (et ceci n'est peut-être pas un jugement de valeur, mais c'est un jugement logique), que certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité. On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans

secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi. On objecterait : mais pourquoi ne se choisirait-il pas de mauvaise foi ? Je réponds que je n'ai pas à le juger moralement, mais je définis sa mauvaise foi comme une erreur. Ici, on ne peut échapper à un jugement de vérité. La mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement. Sur le même plan, je dirai qu'il y a aussi mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi ; je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je les veux et déclare qu'elles s'imposent à moi. Si l'on me dit : et si je veux être de mauvaise foi ? je répondrai : il n'y a aucune raison pour que vous ne le soyez pas, mais je déclare que vous l'êtes, et que l'attitude de stricte cohérence est l'attitude de bonne foi. Et en outre je peux porter un jugement moral. Lorsque je déclare que la liberté, à travers chaque circonstance concrète, ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. Cela ne signifie pas qu'il la veut dans l'abstrait. Cela veut dire simplement que les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle. Un homme qui adhère à tel syndicat, communiste ou révolutionnaire, veut des buts concrets ; ces buts impliquent une volonté abstraite de liberté ; mais cette liberté se veut dans le concret. Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. Certes, la liberté comme définition de l'homme ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but. En conséquence, lorsque, sur le plan d'authenticité totale, j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres. Ainsi, au nom de cette volonté de liberté, impliquée par la liberté elle-même, je puis former des jugements sur ceux qui visent à se cacher la totale gratuité de leur existence, et sa totale liberté. Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai lâches ; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds. Mais lâches ou salauds ne peuvent être jugés que sur le plan de la stricte authenticité. Ainsi, bien que le contenu de la morale soit variable, une certaine forme de cette morale est universelle. Kant déclare que la liberté veut elle-même et la liberté des autres. D'accord, mais il estime que le formel et l'universel suffisent pour constituer une morale. Nous pensons, au contraire, que des principes trop abstraits échouent pour définir l'action. Encore une fois, prenez le cas de cet élève ; au nom de quoi, au nom de quelle grande maxime morale pensez-vous qu'il aurait pu décider en toute tranquillité d'esprit d'abandonner sa mère ou de rester avec elle ? Il n'y a aucun moyen de juger. Le contenu est toujours concret, et par conséquent imprévisible ; il y a toujours invention. La seule chose qui compte, c'est de savoir si l'invention qui se fait, se fait au nom de la liberté.

Examinons, par exemple, les deux cas suivants, vous verrez dans quelle mesure ils s'accordent et cependant diffèrent. Prenons *Le Moulin sur la Floss*. Nous trouvons là une certaine jeune fille, Maggie Tulliver, qui incarne la valeur de la passion et qui en est consciente ; elle est amoureuse d'un jeune homme, Stephen, qui est fiancé à une jeune fille insignifiante. Cette Maggie Tulliver, au lieu de préférer étourdiment son propre bonheur, au nom de la solidarité humaine choisit de se sacrifier et de renoncer à l'homme qu'elle aime. Au contraire, la Sanseverina, dans *La Chartreuse de Parme*, estimant que la passion fait la vraie valeur de l'homme, déclarerait qu'un grand amour mérite des sacrifices ; qu'il faut le préférer à la banalité d'un amour conjugal qui unirait Stephen et la jeune fille qu'il devait épouser ; elle choisirait de sacrifier celle-ci et de réaliser son bonheur ; et, comme Stendhal le montre, elle se sacrifiera elle-même sur le plan passionné si cette vie l'exige. Nous sommes ici en face de deux morales strictement

opposées ; je prétends qu'elles sont équivalentes : dans les deux cas, ce qui a été posé comme but, c'est la liberté. Et vous pouvez imaginer deux attitudes rigoureusement semblables quant aux effets : une fille, par résignation, préfère renoncer à un amour, une autre, par appétit sexuel, préfère méconnaître les liens antérieurs de l'homme qu'elle aime. Ces deux actions ressemblent extérieurement à celles que nous venons de décrire. Elles en sont, cependant, entièrement différentes ; l'attitude de la Sanseverina est beaucoup plus près de celle de Maggie Tulliver que d'une rapacité insouciante.

Ainsi vous voyez que ce deuxième reproche est à la fois vrai et faux. On peut tout choisir si c'est sur le plan de l'engagement libre.

La troisième objection est la suivante : vous recevez d'une main ce que vous donnez de l'autre ; c'est-à-dire qu'au fond les valeurs ne sont pas sérieuses, puisque vous les choisissez. A cela je réponds que je suis bien fâché qu'il en soit ainsi ; mais si j'ai supprimé Dieu le père, il faut bien quelqu'un pour inventer les valeurs. Il faut prendre les choses comme elles sont. Et, par ailleurs, dire que nous inventons les valeurs ne signifie pas autre chose que ceci : la vie n'a pas de sens, *a priori*. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez. Par là vous voyez qu'il y a possibilité de créer une communauté humaine. On m'a reproché de demander si l'existentialisme était un humanisme. On m'a dit : mais vous avez écrit dans *La Nausée* que les humanistes avaient tort, vous vous êtes moqué d'un certain type d'humanisme, pourquoi y revenir à présent ? En réalité, le mot humanisme a deux sens très différents. Par humanisme on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure. Il y a humanisme dans ce sens chez Cocteau, par exemple, quand dans son récit, *Le Tour du monde en 80 heures*, un personnage déclare, parce qu'il survole des montagnes en avion : l'homme est épatant. Cela signifie que moi, personnellement, qui n'ai pas construit les avions, je bénéficieraï de ces inventions particulières, et que je pourrais personnellement, en tant qu'homme, me considérer comme responsable et honoré par des actes particuliers à quelques hommes. Cela supposerait que nous pourrions donner une valeur à l'homme d'après les actes les plus hauts de certains hommes. Cet humanisme est absurde, car seul le chien ou le cheval pourraient porter un jugement d'ensemble sur l'homme et déclarer que l'homme est épatant, ce qu'ils n'ont garde de faire, à ma connaissance tout au moins. Mais on ne peut admettre qu'un homme puisse porter un jugement sur l'homme. L'existentialisme le dispense de tout jugement de ce genre : l'existentialiste ne prendra jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire. Et nous ne devons pas croire qu'il y a une humanité à laquelle nous puissions rendre un culte, à la manière d'Auguste Comte. Le culte de l'humanité aboutit à l'humanisme fermé sur soi de Comte, et, il faut le dire, au fascisme. C'est un humanisme dont nous ne voulons pas.

Mais il y a un autre sens de l'humanisme, qui signifie au fond ceci : l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme - non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement -, et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présente toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même, et que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même ; et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain.

On voit, d'après ces quelques réflexions, que rien n'est plus injuste que les objections qu'on nous fait. L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. Il ne cherche pas du tout à plonger l'homme dans le désespoir. Mais si l'on appelle comme les chrétiens, désespoir, toute attitude d'incroyance, il part du désespoir originel.

L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien ; voilà notre point de vue. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence ; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés.

A CAMUS *Le Mythe de SISYPHE 1942*

Les dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids. Ils avaient pensé avec quelque raison qu'il n'est pas de punition plus terrible que le travail inutile et sans espoir.

Si l'on en croit Homère, Sisyphe était le plus sage et le plus prudent des mortels. Selon une autre tradition cependant, il inclinait au métier de brigand. Je n'y vois pas de contradiction. Les opinions diffèrent sur les motifs qui lui valurent d'être le travailleur inutile des enfers. On lui reproche d'abord quelque légèreté avec les dieux. Il livra leurs secrets. Egeïe, fille d'Asopos, fut enlevée par Jupiter. Le père s'étonna de cette disparition et s'en plaignit à Sisyphe. Lui, qui avait connaissance de l'enlèvement, offrit à Asopos de l'en instruire, à la condition qu'il donnerait de l'eau à la citadelle de Corinthe. Aux foudres célestes, il préféra la bénédiction de [164] l'eau. Il en fut puni dans les enfers. Homère nous raconte aussi que Sisyphe avait enchaîné la Mort. Pluton ne put supporter le spectacle de son empire désert et silencieux. Il dépêcha le dieu de la guerre qui délivra la Mort des mains de son vainqueur.

On dit encore que Sisyphe étant près de mourir voulut imprudemment éprouver l'amour de sa femme. Il lui ordonna de jeter son corps sans sépulture au milieu de la place publique.

Sisyphe se retrouva dans les enfers. Et là, irrité d'une obéissance si contraire à l'amour humain, il obtint de Pluton la permission de retourner sur la terre pour châtier sa femme. Mais quand il eut de nouveau revu le visage de ce monde, goûté l'eau et le soleil, les pierres chaudes et la mer, il ne voulut plus retourner dans l'ombre infernale. Les rappels, les colères et les avertissements n'y firent rien. Bien des années encore, il vécut devant la courbe du golfe, la mer éclatante et les sourires de la terre. Il fallut un arrêt des dieux. Mercure vint saisir l'audacieux au collet et l'ôtant à ses joies, le ramena de force aux enfers où son rocher était tout prêt.

On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l'est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. C'est le prix qu'il faut payer pour les passions de cette terre. On ne nous dit [165] rien sur Sisyphe aux enfers. Les mythes sont faits pour que l'imagination les anime. Pour celui-ci on voit seulement tout l'effort d'un corps tendu pour soulever l'énorme pierre, la rouler et l'aider à gravir une pente cent fois recommencée ; on voit le visage crispé, la joue collée contre la pierre, le secours d'une épaule qui reçoit la masse couverte de glaise, d'un pied qui la cale, la reprise à bout de bras, la sûreté tout humaine de deux mains pleines de terre. Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et le temps sans profondeur, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine.

C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m'intéresse. Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même ! Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience. À chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfonce peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher.

Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient. Où serait en effet sa peine, si à chaque pas l'espoir de réussir le soutenait ? [166] L'ouvrier d'aujourd'hui travaille, tous les jours de sa vie, aux

mêmes tâches et ce destin n'est pas moins absurde. Mais il n'est tragique qu'aux rares moments où il devient conscient. Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition : c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris.



Si la descente ainsi se fait certains jours dans la douleur, elle peut se faire aussi dans la joie. Ce mot n'est pas de trop. J'imagine encore Sisyphe revenant vers son rocher, et la douleur était au début. Quand les images de la terre tiennent trop fort au souvenir, quand l'appel du bonheur se fait trop pressant, il arrive que la tristesse se lève au cœur de l'homme : c'est la victoire du rocher, c'est le rocher lui-même. L'immense détresse est trop lourde à porter. Ce sont nos nuits de Gethsémani. Mais les vérités écrasantes périssent d'être reconnues. Ainsi, Oedipe obéit d'abord au destin sans le savoir. A partir du moment où il sait, sa tragédie commence. Mais dans le même instant, aveugle et désespéré, il reconnaît que le seul lien qui le rattache au monde, c'est la main fraîche d'une jeune fille. Une parole démesurée retentit alors : « Malgré [167] tant d'épreuves, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font juger que tout est bien. » L'Oedipe de Sophocle, comme le Kirilov de Dostoïevsky, donne ainsi la formule de la victoire absurde. La sagesse antique rejoint l'héroïsme moderne.

On ne découvre pas l'absurde sans être tenté, d'écrire quelque manuel du bonheur.. « Eh ! quoi, par des voies si étroites... ? » Mais il n'y a qu'un monde. Le bonheur et l'absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables. L'erreur serait de dire que le bonheur naît forcément de la découverte absurde. Il arrive aussi bien que le sentiment de l'absurde naisse du bonheur. « Je juge que tout est bien », dit Oedipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, n'a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle

fait du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes.

Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n'y a pas de soleil sans ombre, [168] et il faut connaître la nuit. L'homme absurde dit oui et son effort n'aura plus de cesse. S'il y a un destin personnel, il n'y a point de destinée supérieure ou du moins il n'en est qu'une dont il juge qu'elle est fatale et méprisable. Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. À cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa vie, Sisyphe, revenant vers son rocher, contemple cette suite d'actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire, et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l'origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n'a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore.

Je laisse Sisyphe au bas de, la montagne ! On retrouve toujours son fardeau. Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.