

# Sartre, Heidegger et nous. Phénoménologie, ontologie et technologie<sup>1</sup>

Paul Gilbert<sup>2</sup>

## Introduction

L'inquiétude pour l'humanité est récente en philosophie. Le terme « humanisme » a été introduit à la fin de XVIIIe siècle, quand la production de biens utiles à la société humaine s'est organisée en entreprises sans que la dignité de chacun des producteurs soit assurée, mais aussi en vue de nommer ce que seuls les puissants pouvaient se donner, la liberté. Au début du XXe siècle, quand un nouvel esprit guerrier envahit l'Europe sous la poussée des nationalismes et des entreprises lourdes, et surtout après les deux guerres européennes qui entraînent le monde entier dans les désastres que l'on sait, l'inquiétude pour l'homme s'est réveillée et le terme « humanisme » revint à la lumière, avec une signification plus sociale mais encore élitiste, occidentale. Vers la moitié du XXe siècle, les structuralistes ont décidé que l'homme était mort, Claude Lévi-Strauss par exemple<sup>3</sup>, ou d'autres qui tirèrent leur inspiration de Nietzsche en attendant aussi un renouveau aussi radical qu'indéterminé de l'être humain. Ce n'est pas par hasard qu'apparurent alors les expressions « post-humain » et « trans-humain ».

Pour engager notre réflexion sur le thème aujourd'hui discutés de l'humanisme, disons deux mots de notre méthode, puisque la philosophie est d'abord une méthode<sup>4</sup>. Le début du XXe siècle a vu la naissance d'une nouvelle méthode, la phénoménologie, créée en 1900 par Edmund Husserl qui se préoccupait d'un manque de fondation de la connaissance scientifique et qui entreprit de refaire le travail de Kant en épistémologie. Husserl revendiquait en effet l'essentialité d'un enracinement du savoir qui ne soit pas seulement de l'ordre de la représentation objective. Le travail de Husserl eut une influence énorme dans la culture allemande ; il engendra une foule de disciples. Parmi

---

<sup>1</sup> Texte origienl dont la présentation, au Portugais a été raccourcie.

<sup>2</sup> Professeuru émerite à l'Université Grégorienne, Rome. E-mail: [gilbert@unigre.it](mailto:gilbert@unigre.it). Conférence d'ouverture

<sup>3</sup> Cl. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon (*Terre humaine*), 1955, p. 446-449.

<sup>4</sup> Voir M. HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. de J. Greisch, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de philosophie*), 2012, p. 13-18.

ceux-ci, Martin Heidegger, qui cependant prit distance de son maître et ami. Heidegger s'est maintenu en effet dans les questions radicales de l'ontologie tout en poursuivant les horizons de la phénoménologie de son maître mais sans se contenter des seules conditions épistémologiques du savoir. Une lettre envoyée par Heidegger à Husserl en 1927 à l'occasion d'un projet d'article sur la phénoménologie demandé à ce dernier par l'*Encyclopaedia Britannica*<sup>5</sup>, ainsi que les observations que Husserl écrivit dans les marges de son exemplaire d'*Être et temps*, publié aussi en 1927, le mettent en évidence ; le tournant donné par Heidegger à la phénoménologie en direction de l'ontologie en passant par le *Dasein* ne paraissait pas à Husserl conforme à sa recherche épistémologique. Ce tournant heideggérien a cependant séduit Jean-Paul Sartre qui, au lendemain de la seconde guerre mondiale et des interrogations sur la colonisation de nombreux pays, s'interrogeait sur l'homme. Sartre a été sensible au tournant heideggérien plutôt qu'à la phénoménologie husserlienne. Mais Heidegger a dû prendre ses distances envers Sartre en 1948.

Sartre et Heidegger sont donc deux auteurs importants pour aborder notre réflexion sur l'humanisme. De là les deux premiers termes des titre et sous-titre de ma conférence. Le troisième terme, « et nous. La technologie », fait écho à la situation culturelle contemporaine, qui entend aller de l'avant sans se poser trop de questions philosophiques qui, d'ailleurs, apparaissent inutiles et sans « objet ». La technologie s'inquiète d'une pratique du savoir qui n'est ni phénoménologique ni traditionnelle, qui prétend même déplacer les horizons de la pensée en forçant à reconnaître que la question de l'humanisme est sur le point d'être close pour la raison qu'il n'y aura plus d'homme. Le structuralisme le disait sous un mode idéologique. La culture contemporaine le dit en exaltant la technique qui se livre au scientisme et à ses assurances nourries d'évidences construites dans nos laboratoires.

Mon exposé développera donc ces 3 points l'un après l'autre : Sartre, Heidegger, et nous.

## **1 Sartre**

---

<sup>5</sup> Voir Ed. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, trad. de D. Souche-Dagues, Paris, Minuit (*Philosophie*), 1993, p. 115-118.

La conférence de Jean-Paul Sartre « L'existentialisme est un humanisme »<sup>6</sup> fait partie des textes brefs les plus lus et commentés en philosophie du XX<sup>e</sup> siècle. Elle date de la fin de 1945, 9 ans après le premier ouvrage de l'auteur, *L'imagination*, qui introduisait en 1936 ses élèves du lycée du Havre à la phénoménologie, mais avec l'intention de publier plus tard une étude plus approfondie, en discussion avec Husserl, ce qui fut fait en 1940 dans *L'imaginaire*<sup>7</sup>. La même année que *L'imagination*, Sartre publie *La transcendance de l'ego*. Ces textes mettent en avant l'importance de la conscience engagée dans l'inventivité de l'imagination, un thème qui reviendra dans la conférence de 1945, comme nous le verrons. En 1943, Sartre publiait son maître-ouvrage en philosophie, une ontologie phénoménologique, *L'être et le néant*<sup>8</sup>. Durant ces mêmes années, viennent quelques pièces de théâtre et des romans qui firent sensation, pour ne pas dire scandale, pour la crudité de leur langage et la mise en cause du lexique commun sur la liberté. Ses œuvres littéraires surtout rendaient difficile l'idée de liberté, car elles en dénonçaient la représentation commune dans la mentalité de l'époque selon laquelle le mot « liberté » signifie la subjectivité en proie à de nombreuses forces intérieures et extérieures qui en attaquent l'autonomie. La conférence de 1945 se présente donc comme une défense de Sartre contre ceux qui n'avaient pas bien lu ses livres, ou qui n'en avaient pas compris les vraies intentions : rendre sa dignité à l'idée de liberté et à celle, corrélative, de responsabilité.

Sartre connaissait dès avant la publication de *L'imagination* en 1936 des textes fondamentaux d'Edmund Husserl, surtout ses *Recherches logiques* de 1900 et ses *Idées pour une philosophie phénoménologique*, de 1913<sup>9</sup>. Plusieurs éléments tirés de ces textes sont d'importance décisive pour lui. Un premier élément est libérateur d'un empirisme trop naïf. Sartre en reçoit

---

<sup>6</sup> J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard (*Folio Essais*), 1996 (abréviation : EH).

<sup>7</sup> J.-P. SARTRE, *L'imagination*, Paris, PUF (*Quadrige*), 2012 ; *L'imaginaire*, Paris, Gallimard (*Folio Essais*), 1996.

<sup>8</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (*TEL*), 2006.

<sup>9</sup> Ed. HUSSERL, *Recherches logiques*, 4 vol., trad. de H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses universitaires de France (*Épiméthée*), 1959-1963 ; Id., *Idées pour une philosophie phénoménologique*, trad. de P. Ricœur, Paris, Gallimard (*TEL*), 1950.

l'enseignement des pages de Husserl sur l'intuition catégoriale<sup>10</sup>, qui est une intuition de quelque « chose » qui n'a rien d'empirique, de vérifiable avec les moyens de sciences positives qui s'accrochent aux objets sensibles.

Prenons un exemple, sans prétendre qu'il soit de Sartre. Les catégories grammaticales tout comme celles de la philosophie aristotélicienne ou de Kant ne renvoient à rien de réel au sens de sensible, mais à des manières de mettre de l'ordre dans nos façons de dire ce qui est. De là d'ailleurs leur relativité linguistique, mais aussi leur pertinence propre, leur réalisme par l'utilisation qui en est faite par la raison. Sans les catégories, nous ne pourrions jamais mettre de l'ordre dans nos manières de comprendre les « choses » qui sont dans le monde. Ce réalisme original est plus fondamental que le réalisme immédiat des sciences positives dites « objectives » qui, de toutes manières, ne peuvent pas ignorer qu'elles utilisent elles aussi des catégories purement rationnelles.

La question posée par Husserl est de savoir comment faire pour déterminer rationnellement la spécificité de ces catégories. La phénoménologie husserlienne naît de cette question. Une première réponse serait de dire que la conscience vise « quelque chose » au moyen de ces catégories, et donc qu'elle ne pratique pas ces catégories n'importe comment, sans aucune intention. Elle sait en effet que leur connaissance détermine des niveaux spécifiques de connaissance, celui des objets sensibles et aussi celui des médiations nécessaires pour acquérir ces connaissances du sensible. L'idée de l'intentionnalité phénoménologique naît de là. Elle implique un engagement de la conscience envers le monde et envers elle-même. « Tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience *de* quelque chose »<sup>11</sup> ; cette expression vise plus que le sensible.

L'idée sartrienne de l'imagination assume cette thèse husserlienne, en étant même plus phénoménologique que chez le fondateur de la phénoménologie au sens où Sartre est très descriptif des situations humaines

---

<sup>10</sup> Ed. HUSSERL, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, 2<sup>e</sup> section, *Intuitions sensibles et intuitions catégoriales*, dans le volume des *Recherches logiques. Recherche VI*, p. 159-199.

<sup>11</sup> Ed. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer et Em. Levinas, Paris, Vrin (*Bibliothèque des textes philosophiques*), 1947, p. 28.

existentielles<sup>12</sup>. La phénoménologie de Husserl se confine dans les questions de l'épistémologie. La conscience y est le lieu du savoir, dont on dégagera évidemment de nombreux aspects mais tous en lien avec un concept assez classique de connaissance. Sartre dépend plus fortement de Martin Heidegger. Il est plus « humaniste » qu'épistémologue. Toutefois, Husserl n'est pas oublié par les analyses sartriennes des expériences humaines. Par exemple, le terme « néant », au cœur de l'œuvre de 1943, a une tonalité plutôt husserlienne au sens où elle fait appel à une certaine intuition de sa différence envers l'« être ». Pour le cours de Heidegger dont la version de 1935 est intitulée *Introduction à la métaphysique*,<sup>13</sup> dire « néant » n'est pas ne rien dire ; le « néant » est à intégrer en métaphysique. Pour *L'être et le néant*, un titre qui marque une forte distinction entre ces deux termes, pour ne pas dire une opposition, il n'en va pas ainsi. On peut reconnaître cela dès l'étude sur *L'imaginaire* où le terme « néant » appartient à la liberté de l'imagination, au dépassement de tout « être », de tout monde, en une tension indéfinie mais qui maintient « le » monde en arrière-fond.

La conférence de 1945 revendique l'authenticité du terme « humanisme » proposé par Sartre parce que vérifié dans nos expériences humaines. Le regard de Sartre sur l'homme ne se permet aucune illusion. Il est en ce sens très moderne. Alors que la philosophie se voulait, et se veut encore souvent très ou trop optimiste (en disant par exemple que le mal n'est que privation du bien), Sartre met le doigt dans la plaie du double langage de nombreuses propositions communes sur l'homme. Il anticipe de cette manière la première page de *Totalité et infini* où Emmanuel Lévinas<sup>14</sup> met en avant en 1961 l'hypocrisie des morales qui, en cas de nécessité, la guerre par exemple, suspendent leurs codes ou normes, par exemple celle-ci, fondamentale, « tu ne tueras pas ». La conférence sur l'humanisme insiste ainsi sur l'importance de la cohérence entre la vie et les catégories. L'auteur légitime de cette manière ses écrits qui firent scandale parce qu'ils dénonçaient précisément les doubles

---

<sup>12</sup> Je ne sais pas si Sartre connaissait le cours donné par Husserl en 1904-1905 sur « imagination et fantaisie ».

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, Paris, Gallimard (*Classiques de la philosophie*), 1967, p. 14.

<sup>14</sup> E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche (*Biblio Essais*), 1990, p. 5.

langages. Il s'attaque surtout aux conceptions qui réduisent la liberté à la nécessité d'une causalité inévitable, quasi physique, comme si la liberté devait s'arrêter là. Sartre ne devait pas aimer le structuralisme, ni la version populaire de la psychanalyse.

Les uns qui se cachent, 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 (EH 70-71).

Une phrase de « L'existentialisme » est particulièrement célèbre : « L'existence précède l'essence » (EH 26, 31, 39). Qu'est-ce qu'une « essence » ? L'essence d'une chose est ce qui la rend compréhensible, son intelligibilité. L'essence est donc ce qui permet de comprendre ce qui est. Or pour comprendre ce qui est, il est nécessaire de le situer dans un ensemble systémique de concepts, de catégories, donc dans un système linguistique donné, ou même pré-donné à qui l'utilise, et qui définit un certain ordre du monde. Ce système peut être scientifique, philosophique, théologique, de toute manière intelligible pour qui le connaît et le pratique dans les recherches de sa compétence intellectuelle. Or si aucun étant réel n'est intelligible hors d'un système, chacun entrecroise beaucoup de systèmes en lui-même. L'intelligibilité est ainsi ouverte et complexe, mais bien souvent on ne la traite pas ainsi, et on construit des systèmes représentatifs du monde et de nos expériences humaines qui sont fermés, solidifiés dans leurs limites et impénétrables par d'autres systèmes. Comment peut-on échapper à la troisième des antinomies kantienne<sup>15</sup> ? Selon Sartre, si l'on ne tient compte que des nécessités scientifiques de l'explication des choses, on n'arrivera jamais à reconnaître à la liberté son trait hors-série, et elle sera toujours ramenée à quelque nécessité externe, mondaine, dont finalement elle n'aura jamais la charge ou la responsabilité. Et voilà la liberté fondée sur l'irresponsabilité de la nécessité.

---

<sup>15</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, dans ID., *Œuvres philosophiques*, t. 1, trad. de Paris, Gallimard (Pléiade), 1980, p. 1102-1109.

« Notre point de départ est [...] la subjectivité de l'individu », écrit Sartre dans « L'existentialisme » (EH 56-57). N'entrons pas pour le moment dans la défense que fait l'auteur de son souci pour autrui ou de sa thèse sur l'intersubjectivité, mais essayons d'abord de comprendre ce qu'il entend par « subjectivité ». Sartre est sur ce point plus heideggérien qu'husserlien. La subjectivité n'est pas une essence close, mais une ouverture, un élan vers le futur, au sens où elle a un projet, peu importe lequel. L'idée de projet est proprement heideggérienne, nous y reviendrons. Un projet, en outre, ne peut être reconnu comme projet que s'il passe en action effective. Un projet dont on ne prévoit pas la réalisation n'est qu'une illusion. On ne voit le projet que si on prévoit sa réalisation – mais sans assurance physique ou mathématique. « 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 » (EH 51).

Le terme sartrien de « projet » me semble équivaloir au terme « souci » utilisé par Heidegger dans *Être et temps* (ET 159-165). Pour Heidegger en effet, le « souci » se révèle dans l'engagement de la subjectivité dans le monde. Il peut certes se banaliser ou ne pas viser plus qu'un engagement superficiel, technique dirions-nous aujourd'hui, un engagement qui n'engage pas vraiment, même s'il fait travailler dur. Mais le souci peut prendre une forme plus radicale et authentique dans ce que le philosophe allemand appelle « angoisse ». Il ne s'agit pas là d'un sentiment psychologique facilement déterminable ; ce n'est d'ailleurs pas un sentiment, mais un état constitutif de la liberté, de l'être humain. L'angoisse habite l'être humain qui sait ne jamais se réaliser vraiment dans une quelconque de ses activités et productions, dans aucun de ses projets. Poser des projets est indispensable, mais aucun ne peut correspondre à l'aspiration fondamentale de notre être humain. Heidegger écrivait dans le paragraphe 4 d'*Être et temps* que, « pour cet étant, il y va en son être de cet être » (ET 31). Sartre conjoint à cette difficulté le thème du « délaissement », de la *Gelassenheit* de Heidegger<sup>16</sup>. « Le délaissement va avec l'angoisse » (EH

---

<sup>16</sup> Le terme allemand *Gelassenheit* peut être traduit par « abandon », « sérénité », etc. Voir M. HEIDEGGER, « Sérénité », trad. de A. Préau dans ID., *Questions III-IV*, Paris, Gallimard (TEL), 1990, p. 131-

47), écrit Sartre en dépliant ce qui est au cœur d'une décision impossible, celle qui doit se prendre entre deux possibles entre lesquels il n'y a pas de motifs objectifs pour choisir l'un plutôt que l'autre. L'auteur évoque à ce propos la conversation d'un de ses étudiants au temps de la guerre, pris entre rester à la maison par amour maternel et aller au service militaire pour l'amour de la patrie, entre deux amours incomparables et incompatibles entre lesquels il faut donc choisir. Les critères « objectifs » manquent pour prendre la décision. L'adage antique selon lequel « il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre » (EH 50) ne donne aucune solution, mais renvoie seulement à la nécessité de se décider, d'une manière gratuite et subjective si l'on veut, et donc dramatique.

Est-il donc impossible de savoir *a priori* quel choix sera le meilleur et puis agir ? Évidemment non. La décision ne peut pas ne pas être gratuite, sans aucune raison. La vie est d'ailleurs sans raison, sans essence. La liberté est l'acte même d'exister. L'homme est « condamné » à s'inventer pour être digne de soi, insoumis aux nécessités du monde, à la causalité qui tisse ses liens de fer. Il n'y a pas de nature humaine, mais seulement un homme « délaissé » (EH 39), abandonné à ses décisions libres. Délaissé, mais pas absurde à la façon d'André Gide. À ce moment de son argumentation et ne risquant de contredire ses thèses sur la liberté libre pour n'importe quel projet, Sartre semble en effet reprendre ce qui anime fondamentalement la philosophie critique ou transcendantale de Kant.

Des expressions de Sartre évoquent littéralement Kant. Nous lisons par exemple que « l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qui 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 » (EH 33). Le mot « législateur » provient évidemment de Kant. Ou encore, l'exemple du mensonge : « 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

---

148 ; E. CATTIN (ed.), *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin (*Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Poche*), 2012. Le mot « délaissement » traduit adéquatement le terme *Gelassenheit*, au sens où il indique le fait de laisser de côté les liens, de laisser libre ce qui est, sans s'imposer, etc.



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 » (EH 34). Kant a traité explicitement du mensonge dans son essai « Du prétendu droit de mentir par humanité ». D'autres expressions font penser à Maurice Blondel<sup>17</sup>, comme celle-ci : « 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 » (EH 63).

C'est dans la foulée de ces pensées que Sartre insère le mot « transcendance » dans sa conférence :

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 présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentieliste (EH 76).

## 2 Heidegger

Heidegger est nommé plusieurs fois par Sartre dans sa conférence sur l'humanisme. Voici la première :

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 (EH 26).

Dans sa « Lettre sur l'humanisme »<sup>18</sup>, Heidegger s'insurge contre cette annexion sartrienne qui le situe dans un contexte d'opposition entre des philosophes chrétiens et d'autres qui sont athées, une opposition certainement inadéquate qui n'entre d'aucune manière dans les répartitions heideggérienne des « idéologies », pour ainsi dire. Selon les schémas sartriens, l'idée du christianisme suppose que « l'*humanitas* de l'*homo humanus* est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixée de la nature, de l'histoire, du monde, du

---

<sup>17</sup> M. BLONDEL, *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1950, p. 12.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », trad. de R. Munier, dans Id., *Questions III-IV*, Paris, Gallimard (TEL), 1990, 65-130 (abréviation : LH).

fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité » (LH 77), ce qui ne serait pas la condition de la pensée croyante selon Heidegger.

Dans une conférence de 1927 prononcée à Tübingen peu avant d'aller à Fribourg et intitulée « Théologie et philosophie »<sup>19</sup>, le phénoménologue allemand affirme que la théologie est comme un cercle carré parce qu'elle n'arrive pas à prendre de la hauteur et s'enferme dans le monde des étants en oubliant l'être, ou en se rendant incapable de le penser sans le réduire à la forme de tout étant. Ce n'était pourtant pas sa pensée dans ses cours sur la phénoménologie de la religion quelques années auparavant. Il est vrai qu'il y a une certaine distance entre Augustin et les mystiques de la fin du Moyen-Âge commentés en 1920-1921 d'une part, et la théologie de Tübingen d'autre part. Par ailleurs, en 1927, Heidegger publie *Être et temps* et enseigne la même année ce qui ne sera publié qu'en 1975 sous le titre *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*<sup>20</sup>. À ces occasions, l'exposé de la différence ontologique a progressé. Il est possible que Sartre ait eu connaissance de la conférence de 1927 et de sa réduction de la théologie à l'ontique, mais vraisemblablement pas du cours de 1927. Sartre ne pouvait pas connaître l'évolution rapide du professeur de Fribourg, qui s'éloignait singulièrement des répartitions idéologiques où Sartre se maintenait sans en bouger.

Ces mêmes années qui précédaient 1930, Husserl avait reçu une invitation de la part de l'*Encyclopaedia Britannica* pour qu'il écrive un article de présentation de sa « Phénoménologie », ce qu'il accepta. Nous avons déjà dit deux mots de cette invitation, dont nous allons montrer maintenant l'importance pour l'histoire de la pensée. Husserl écrivit une deuxième version du texte (la première avait déjà été amendée avec l'aide de Landgrebe), qu'il envoya à

---

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, « Phénoménologie et théologie », dans *Archives de philosophie* 32 (1969) p. 355-415. Il s'agit de la seconde partie d'une conférence intitulée « Théologie et philosophie », dont la première partie est commentée par H. BIRAULT, « La foi et la pensée d'après Heidegger », dans ID., *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf (*Philosophie & Théologie*), 2005, p. 357-387. Voir aussi J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France (*Épimétée*), 1994,

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. de M. Martineau, hors commerce, en lignes, 1985 (abréviation : ET) ; ID., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de J.-Fr. Courtine, Paris, Gallimard (*Bibliothèque de philosophie*), 1985.

Heidegger, son meilleur étudiant en qui il avait toute confiance. Celui-ci lui répondit en octobre 1927 une lettre où il louait la rigueur de son maître, son effort pour dégager une psychologie pure en vue de rendre ses droits à la philosophie transcendantale ; il se lamenta toutefois de ne pas connaître les dernières recherches de Husserl, étant lui-même pris par ses travaux académiques ; il lui suggérait toutefois de continuer ses recherches en direction d'un *ego* pur, qu'il voyait à l'horizon des travaux de son maître mais pas encore clairement dégagé.

Dans une page annexe, Heidegger signalait en outre à Husserl ce qui lui paraissait encore à penser, et qu'il voyait absent dans le texte de son « paternel ami ». Il lui semblait reconnaître un schéma mental sous-jacent à l'exposé de Husserl, où le sujet pensant et l'objet pensé (le monde) étaient encore divisés ou séparés, de telle sorte que l'essence « ontique » de l'objet reflue sur le sujet en imposant de le traiter d'une manière tout aussi ontique. En réalité, souligne Heidegger, sujet et objet sont tous dans le monde et ne peuvent pas être saisis en dehors de cette demeure commune, sans qu'on puisse les confondre. La recherche d'un *ego* transcendantal ne peut ignorer ceci :

Le problème qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le "monde" se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit*, à savoir une ontologie fondamentale du *Dasein*. Il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* humain est totalement différent de celui de tous les autres étants, et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale<sup>21</sup>.

Heidegger avance à ce moment la catégorie du « Soi facticiel ».

Une façon d'expliquer la dispute entre les deux créateurs de la phénoménologie contemporaine serait de souligner ce qui lie Husserl à Franz Brentano d'une part, et Heidegger à Wilhelm Dilthey d'autre part. De son côté en effet, Husserl réfléchit en demeurant fidèle aux conditions de l'épistémologie scientifique commune. De l'autre côté, Heidegger élargit la problématique, puisque les sciences naturelles et les sciences humaines suivent des trajets différents. Dilthey avait distingué en effet deux modes principaux d'opérations cognitives qu'on ne peut pas confondre : expliquer et comprendre. La réflexion de Heidegger se concentre sur la compréhension, c'est-à-dire sur l'auto-

---

<sup>21</sup> Dans Ed. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, p. 117.

implication de l'humain pensant dans ce qu'il pense, une situation qui fera dire plus tard à l'auteur, dans son ouvrage *Qu'appelle-t-on penser ?*,<sup>22</sup> un cours de 1952-1953, que la science explicative sait mais ne pense pas.

Cette intention heideggérienne dirigeait ses recherches, et Husserl ne réussissait plus à la comprendre. Il s'en méfiait, au contraire, et se pensait trahi par son disciple. Dans des notes marginales au volume d'*Être et temps* qui lui offrit Heidegger, il inscrivit des observations qui manifestent la distance que les auteurs ont creusée maintenant entre eux. Pour Heidegger, l'existant vivant importe dans tous ses actes, y compris de savoir. C'est évidemment cela que Sartre retînt de sa lecture d'*Être et temps*, une manière anthropologique de comprendre Heidegger, qui avait d'ailleurs été anticipée quinze ans plus tôt en Sorbonne par Georges Gurvitch.<sup>23</sup>

La seconde mention de Sartre dans la « Lettre sur l'humanisme » reprend de la conférence du philosophe français son expression « l'existence précède l'essence »<sup>24</sup>, et la critique vivement. Nous sommes vingt ans après la publication d'*Être et temps*, vingt ans aussi après le cours sur *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* où l'auteur parcourait l'histoire de l'ontologie ; il y traitait en particulier de la différence entre l'essence et l'existence, et de la mentalité jugée médiévale qui soutenait cette différence<sup>25</sup>. Selon Heidegger, Sartre reproduit cette mentalité. Sartre, effet, formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici *existentia* et *essentia* au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'*essentia* précède l'*existentia*. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique » (LH 85), c'est-à-dire, selon le sens que Heidegger attribue au mot « métaphysique », un savoir représentatif et non réflexif. On notera

---

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. de A. Becker et G. Granel, Paris, PUF (*Épiméthée*), <sup>3</sup>1973, p. 26.

<sup>23</sup> Voir G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930. Voir de D. JANICAUD, *Heidegger en France*, t. 1, *Récit*, Paris, Albin Michel (*Bibliothèque idées*), 2001, p. 25-30. Mag 637M333/1

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », trad. de R. Munier, dans Id., *Questions III-IV*, Paris, Gallimard (TEL), 1990, 65-130 (abréviation : LH).

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, « Première partie », chap. 2, p. 103-153.

cependant que le jugement de Heidegger n'est pas assez complet, et que donc il risque de manquer sa visée. Sartre lie en effet le terme « existence » aux mots « liberté » et « engagement » ; à ces termes, on ne peut pas conjoindre la représentation d'une fin déterminée. L'existence, pour Sartre, n'est certes pas synonyme d'un état de fait, tout le contraire !

Cela ne signifie cependant pas que Sartre ait des points d'accord avec le Heidegger d'*Être et temps*. Le philosophe allemand continue sa critique de cette manière :

Le principe premier de Sartre selon lequel l'*existentia* précède l'*essentia* justifie en fait l'appellation d'« existentialisme » que l'on donne à cette philosophie. Mais le principe premier de l'« existentialisme » n'a pas le moindre point commun avec la phrase de *Sein und Zeit* (LH 86).

Nous avons noté précédemment le point sur lequel Husserl et Heidegger se sont séparés ; l'épistémologie du premier ne satisfaisait pas l'étendue de l'enquête du second, qui était d'ordre universel car elle entendait ne pas méconnaître la réalité humaine comprise en son entièreté. La question ontologique concerne le *Dasein* en son tout. Il y a en 1927 une attention anthropologique chez Heidegger parce que cela était exigé par l'enquête proprement ontologique – ce que Sartre ne semble pas avoir aperçu.

On ne peut plus nier que la recherche d'*Être et temps* suivait un programme classique. Aristote<sup>26</sup> n'avait-il pas dit que la recherche intellectuelle bien construite commence par ce qui est le plus proche et le plus évident pour nous, pour remonter ensuite vers les causes premières qui sont aussi les plus éloignées de nous ? En 1946, Heidegger voit plus nettement qu'auparavant le sens de ces premières interrogations. Les titres des cours et conférences de 1927 à 1946 sont indicatifs, l'*Introduction à la métaphysique* de 1935, « L'essence de la vérité » de 1935 aussi, la conférence sur « L'époque des conceptions du monde » de 1938, sans parler des très difficiles *Beiträge* écrits entre 1935 et 1937 (traduits en français par François Fédier sous le titre *Apport à la philosophie. De l'avenance*). L'enquête n'est cependant pas encore finie, et d'ailleurs elle ne pourra jamais l'être.

Ce qui reste encore à dire aujourd'hui, et pour la première fois, pourrait peut-être donner l'impulsion qui achèverait l'essence de l'homme à ce que, pensant, elle

---

<sup>26</sup> ARISTOTE, *Physique*, A/1, 1 (184a16-21).

soit attentive à la dimension sur elle omni-régnante de la vérité de l'Être. Un tel événement ne pourrait d'ailleurs à chaque fois se produire que pour la dignité de l'Être et au profit de cet être-le-là que l'homme assume dans l'ek-sistence, mais non à l'avantage de l'homme pour que brillent par son activité civilisation et culture (LH 86).

Entre l'anthropologie phénoménologique de Sartre et l'anthropologie ontologique de Heidegger, il n'y a pas de commune mesure. Par ailleurs, Husserl n'avait-il pas vu juste quand il apercevait une tendance chez Heidegger à trahir la phénoménologie ? Son successeur à Fribourg n'était-il pas en train de déplacer le lieu de la réflexion au-delà des phénomènes et de leurs apparitions dans le langage où, effectivement, ils apparaissent sensés ? « Être », n'est-ce pas un transcendant absolu que manifestent les tensions inhérentes au *Dasein* ? Sartre est un phénoménologue fidèle à la réduction eidétique comme on peut le constater en lisant ses descriptions d'expériences humaines dans *L'être et le néant*, par exemple celle du garçon de café<sup>27</sup>. En 1948, Heidegger n'est plus du tout un phénoménologue de ce genre. Il le note lui-même : il importe que

la pensée [...] cherche, au sein de la langue longtemps traditionnelle de la métaphysique et de sa grammaire, la parole qui [...] exprime [les relations de l'espace et du temps dans l'être]. Reste à savoir si cette pensée peut encore se caractériser comme humanisme, à supposer que de telles étiquettes puissent avoir un contenu ? (LH 91-92).

La réponse à cette perplexité est nettement négative.

Assurément pas, dans la mesure où l'humanisme pense d'un point de vue métaphysique. Assurément pas, si cet humanisme est un existentialisme et fait sienne cette proposition de Sartre: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit*, il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Mais d'où vient *le plan* et qu'est-ce que *le plan* ? *L'Être et le plan* se confondent. C'est avec intention et en connaissance de cause qu'il est dit dans *Sein und Zeit* (p. 212) : *Il y a l'Être* : « *es gibt das Sein* ». Cet « il y a » ne traduit pas exactement « *es gibt* ». Car le « *es* » (ce) qui ici « *gibt* » (donne) est l'Être lui-même. Le « *gibt* » (donne) désigne toutefois l'essence de l'Être, essence qui donne, qui accorde sa vérité. Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Être même (LH 92).

---

<sup>27</sup> J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, p. 94-95.

Et le recueil de ce don est le langage.

La dernière attaque à Sartre devait enfin toucher l'adversaire au cœur. Sartre voulait, dans sa conférence, prendre distance du marxisme, ou plutôt de Marx car il persévéra dans le parti communiste jusqu'aux événements de Budapest en 1956, à l'écrasement de la révolte des hongrois contre l'occupation soviétique par les troupes de Moscou ; enthousiasmé par un voyage en Russie au début des années 50, il n'avait pas aperçu qu'il avait été manipulé par ses hôtes qui ne lui ont montré que ce qu'ils voulaient et qui n'était que des productions soviétiques prétendument populaires. En réalité, Sartre n'avait pas le sens des réalités, de l'histoire.

Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l'historique a son essentialité dans l'Être, la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme (LH 99).

On ne pourra cependant pas dire que Heidegger ait brillé pour son sens de l'histoire au temps des nazis, à moins d'affirmer que l'ontologie heideggérienne soit aussi nazie, ce que certains s'empressent d'affirmer avec plus de brio et d'évidence primaire que de réflexion. Il vaut cependant la peine de souligner combien il est difficile, en philosophie, de connecter le temps, l'histoire et l'ontologie. Mais les neurosciences ont décidé d'ignorer le temps, l'histoire, l'ontologie. Husserl connaissait la question du temps, à laquelle il a consacré son cours de 1903-1904 sur *La conscience intime du temps*.<sup>28</sup> *Être et temps* est évidemment attentif aussi au temps, mais le point est si difficile à traiter que Heidegger n'a pas publié les pages qui constituaient la seconde partie de sa recherche et qui étaient dédiées effectivement à ce thème. Quant à l'histoire, *Être et temps* ne l'entendait que sous la forme d'une herméneutique régressive, d'une « déconstruction » ou « destruction », comme le disait le titre du § 6 de l'œuvre : « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », un travail qui visait à retrouver le sens originel de mots comme « phénomène » et

---

<sup>28</sup> Ed. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. de H. Dussort, Paris, PUF (*Épiméthée*), 62002.

« *lógos* ». Le même chemin était repris dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, mais dans la direction plus classique d'une histoire progressive du sens des mots, en allant des Grecs vers Kant. Jamais, de toute manière, Heidegger ne s'est intéressé à l'histoire. Son ontologie fondamentale, une ontologie de donation, subit d'ailleurs aujourd'hui des critiques à cause de son irréalisme. Mais c'est là une autre question dans laquelle nous n'entrerons pas aujourd'hui.

D'ailleurs, que pourrait faire la philosophie ? Les succès des neurosciences n'invitent-ils pas à nous en libérer en la renvoyant dans les oubliettes de l'absence de sens ? Il s'agit pourtant là aussi de *lógos*.

### **3 Et nous**

Le sous-titre de ma conférence met en évidence ce qu'il s'agit de penser aujourd'hui : le *lógos*, c'est-à-dire le langage et ses premières déterminations, ce « en » quoi il y a langage. Ne devrions-nous pas cependant dire plutôt ce « sur » ou « de » quoi il y a langage ? La différence entre ces deux expressions, « en » et « sur » ou « de », nous est suggérée par une observation fondamentale de Heidegger dans le point B du § 7 d'*Être et temps*. Nous pourrions penser que le langage est défini essentiellement par ce sur quoi il parle, par son objet : le phénomène, l'étant, la technique. Dans cette perspective purement sémiologique, il y aurait autant de langages qu'il y a d'objets dont on parle, et aucun langage ne pourrait se substituer à un autre puisque chaque objet est réellement insubstituable par un autre. Par exemple, la philosophie n'est pas la théologie (le *lógos* sur le divin) ni la psychologie (le *lógos* sur l'âme) ; la phénoménologie n'aurait par conséquent rien à dire à la technique. Mais d'autres expressions de la tradition philosophique nous orientent dans une autre direction, par exemple le mot « analogie » qui signifie un mouvement spécifique, une sorte de montée du langage, mais sans indiquer aucun objet qui serait donné *a priori* bien qu'on suppose qu'il y ait un horizon solide à cette montée et que différents objets et langages pourraient être situés en formant une sorte d'échelle où chacun aurait un échelon propre et relatif aux autres. Le langage ne serait plus dans ce cas déterminé par quelque objet, mais par sa structure ou par une force, une énergie qui lui serait immanente et



qu'étudie la branche de la linguistique que l'on appelle la « sémantique » en la distinguant de la « sémiologie », la science des signes.

Une détermination univoque du langage est donc difficile, sans doute impossible. Heidegger note que le mot

*lógos* est « traduit », autant dire toujours interprété par raison, jugement, concept, définition, fondement, rapport. Mais comment le « discours » peut-il ainsi se modifier que *lógos* se mette à signifier tout ce qu'on vient d'énumérer, et cela à l'intérieur de l'usage linguistique scientifique ? (ET 45).

Habituellement, on interprète le mot *lógos* en renvoyant à l'histoire de sa traduction en « *ratio* », comme l'indiquait Cicéron.<sup>29</sup> Il s'agirait en effet de reprendre le sens universel qu'Héraclite donnait au mot grec<sup>30</sup> et de reconnaître la même fonction que recouvrerait sa traduction latine. Le langage aurait comme horizon la mise en ordre du monde, la mise en évidence de ce qui tient originairement ensemble tous ses éléments dans des tensions harmonieuses. La fonction de la raison est précisément de révéler ce en quoi les individus se rassemblent dans des espèces et les espèces dans des genres. La construction de concepts généraux manifeste clairement cette dynamique formelle. Mais cette interprétation du langage, selon Heidegger, est trop superficielle. « *Lógos* ne signifie point, et en tous cas point principalement le jugement tant que l'on entend par là une "liaison" ou une "prise de position" (acquiescement – refus) » (ET 45).

Heidegger a travaillé sur la question du langage dès avant *Être et temps* et en maturations successives<sup>31</sup>. Dans son grand ouvrage de 1927, il engage ce qui deviendra ensuite, pendant au moins dix ans, la colonne vertébrale de ses recherches. La thèse est ainsi décrite :

*Lógos* en tant que discours signifie [...] « rendre manifeste » ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l'a explicitée de manière plus aiguë comme *apofainesthai*. Le *Lógos* fait voir (*fainesthai*) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler « fait voir », *apo...* à partir de cela même dont il est parlé (ET 45).

Heidegger engage alors le grand thème de ses travaux sur l'essence de

---

<sup>29</sup> Voir CICÉRON, *Traité du destin*, n. 28, trad. de A. Yon, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des universités de France*), 1950, p. 15.

<sup>30</sup> Voir HÉRACLITE, *Sur la nature*, frag. 50, dans J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalés de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1964, p. 77.

<sup>31</sup> Voir J. GREISCH, *La parole heureuse. Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne (*Bibliothèque des Archives de philosophie*), 1987.

la vérité au cœur de laquelle se déploie la conception de la différence ontologique. La vérité n'est pas la conjonction unificatrice de la raison et de l'étant en une synthèse originelle. Elle appartient plutôt à une mise en évidence, à un « faire-voir » qui peut être sans aucune intuition d'objet repérable.

C'est parce que le *lógos* est un faire-voir qu'il peut être vrai ou faux. L'important, ici encore, est de se dégager de tout concept construit de la vérité au sens d'un « accord ». Car cette idée n'est nullement primordiale dans le concept de l'*alètheia*. L'« être-vrai » du *lógos* comme *alètheuein* veut dire : soustraire à son retrait, dans le *legein* comme *apofainesthai*, l'étant dont il est parlé et le faire voir comme non-retiré (*alèthès*), le *découvrir* (ET 46).

L'expérience qui soutient la proposition de Heidegger est en réalité assez banale. Nous savons bien que ce ne sont pas nos mots qui font les choses, quand par exemple nous cherchons nos mots, ou que nous trouvons que nos expressions ne disent pas vraiment ce que nous voudrions dire. Nous nous efforçons ainsi de mieux dire ce que nous reconnaissons dit de façon peu correcte ou peu habile, ce qui signifie d'une part que nous savons que notre langage est destiné à accueillir ce qui est, mais surtout, d'autre part, que ce qui est, est la demeure du langage dans lequel il peut apparaître. En ce sens la recherche d'un langage métaphorique, qui marque l'originalité des analyses étymologiques de Heidegger parfois étranges d'un point de vue scientifique, proposent un chemin qu'un métaphysicien ne peut pas ne pas suivre. Quel sera cependant le critère de ce langage ? Il sera d'un ordre autre que l'accord formel que la tradition scolaire et l'idée commune de science nous imposent, un critère qui pourtant ne manquera pas d'universalité. La vérité n'est pas exposée dans un discours sur les choses, mais les choses font éclore leur vérité dans le langage qui se fait attentif à leur présence.

Au thème de la donation de l'origine ou de ce qui est, de ce qui s'avance dans le langage, correspond le thème de l'accueil, de l'hospitalité intellectuelle, qui vaut pour tout langage, y compris scientifique. Ce thème de l'accueil ouvre un espace à un autre thème qui l'illustre à partir de l'expérience anthropologique, celui de l'affectivité. *Être et temps* y est attentif, peut-être sous l'inspiration de Max Scheler, l'auteur de *Nature et formes de la sympathie*, de

1923.<sup>32</sup> On sait que le thème de l'empathie était important déjà auparavant dans les milieux de la phénoménologie naissante : Édith Stein a défendu son doctorat sur l'empathie en 1916<sup>33</sup> et est devenue ensuite assistante de Husserl. Peut-être que le mot « affectivité » est trop fort, trop ambigu aussi, et qu'il vaudrait mieux parler de « manière d'être », d'« attitude ». Heidegger a choisi le mot *Befindlichkeit*, qu'une traduction littérale dirait « dans l'état de se trouver de telle ou telle autre manière d'être ». Martineau lui préfère le terme « affection »<sup>34</sup>, tout simplement, l'état d'être affecté, une passivité première qui éveille cependant une réponse active, une réaction.

Sartre publie en 1940 son ouvrage *L'imaginaire* avec l'intention dont nous avons déjà parlé, celle de produire une œuvre de phénoménologie après avoir introduit, 4 ans plus tôt, à la pensée générale de Husserl dans *L'imagination*. Or en 1938, entre *L'imagination* et *L'imaginaire*, il fait paraître une *Esquisse d'une théorie des émotions*<sup>35</sup>, comme si l'analyse des dynamismes de l'affectivité était essentielle pour une réflexion rigoureusement phénoménologique. Paul Ricœur rencontra la même problématique lorsqu'en 1961, pour clore sa période phénoménologique et entrer en herméneutique, il lui fallut faire sienne la perspective heideggérienne et aller au-delà de Husserl en s'arrêtant à la fragilité de *L'homme faillible*. L'attention des philosophes au monde intérieur de la subjectivité n'a jamais été négligée, mais elle choque les épistémologies des sciences proposées par les adeptes d'un rationalisme pur et dur, méfiant envers les théories qui déploient les efforts des sciences en prenant un point de vue psychologique. Husserl appartenait d'une certaine façon à ces épistémologues, mais avec bien de nuances.

La tradition d'un « désir » de la raison n'est cependant pas nouvelle, mais comment entendre ce « désir » ? En dehors de toute considération pour l'affectivité ? Même si Thomas d'Aquin soumet habituellement le bien au vrai, sa *Somme théologique*, dans la première partie, question 82, article 4, impose à

---

<sup>32</sup> M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, Paris, Payot (*Bibliothèque scientifique*), 1950.

<sup>33</sup> É. STEIN, *Le problème de l'empathie*, trad. de M. Dupuis et J.-Fr. Lavigne, Paris, Cerf (*Éditions du carmel Ad Solem*), 2013.

<sup>34</sup> Traduction par Martineau de M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p. 340.

<sup>35</sup> J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995.

cette thèse une forte nuance. Il y a deux points de vue qui permettent d'interpréter un mouvement : sa fin ou ce qu'il vise, et son agent ou ce qui lui donne du mouvement. Le regard vers la fin appartient à l'intelligence ; la tenue en compte de l'agent considère par contre la volonté. Selon ce second point de vue, « la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit S. Anselme. [...] Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme »<sup>36</sup>.

Or la volonté est-elle indépendante du désir ? Le désir de connaître serait-il dépendant de la volonté de connaître ? Ou le contraire ? La volonté s'apaise cependant quand elle a rejoint et réalisé son objectif. Le désir, par contre, est de soi dynamique, ouvert sans qu'on puisse lui assigner une fin définitive. La volonté de dire adéquatement la vérité de ce qui est peut conduire à des conclusions désastreuses autant que naïves ; le désir de la vérité est par contre sans fin, sa quête prudente et jamais close. Nous disons en ce sens que le désir anime toutes nos facultés, intelligence comme volonté, qu'il les empêche de s'arrêter trop tôt. Thomas d'Aquin disait par ailleurs, en reprenant une phrase d'Aristote, qu'en principe la raison adapte les choses à nos possibilités formelles, tandis que la volonté va aux choses mêmes<sup>37</sup>. Le désir est extatique, et la raison narcissique. Mais la volonté, si elle n'est pas dynamisée par le désir, peut être aussi narcissique que la raison, qui l'est naturellement. C'est le désir plutôt que la volonté qui va vers les choses mêmes.

Venons-en maintenant à l'humanisme aujourd'hui. Nous sommes dans une situation inédite, jamais rencontrée durant l'histoire de notre humanité.

---

<sup>36</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. I, Paris, Cerf, 1984, p. 718. « À la manière d'une cause efficiente » : c'est-à-dire autrement qu'une cause efficiente mais sans trouver d'autres mots pour dire positivement cette manière propre.

<sup>37</sup> THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée. La vérité*, trad. de Chr. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin (*Bibliothèque des textes philosophiques*), 2002, p. 53 : « Il y a dans l'âme des pouvoirs cognitif et appétitif. Le nom "bien" exprime donc la convenance de l'étant à l'appétit. [...] Le nom "vrai" exprime la convenance de l'étant à l'intellect ».

Jamais l'homme n'a su qu'il avait à sa disposition la capacité de se supprimer lui-même, de se détruire en masse et totalement. Jamais il n'a pensé que son histoire finirait tandis que la terre continuerait à tourner autour du soleil imperturbablement comme si sa disparition n'avait aucune importance, et bien après la disparition de l'homme, avant de disparaître lui-même, inexorablement, nécessairement, d'une certitude mathématique. Jamais l'homme n'a été aussi conscient de sa fragilité, de la menace qu'il est pour lui-même, y compris du point de vue de la biologie<sup>38</sup>. Il y a à peine un demi-siècle et les photos prises depuis la lune, nous avons vu que la terre est toute ronde et qu'il n'y a pas d'échappatoires possibles, sauf en songe et en imaginant quelques milliardaires qui y réussiraient en payant un prix insensé pour consommer, sans aucun sens de leur responsabilité mais à leur seul profit fictif, l'énergie qui serait par contre nécessaire pour soulever de la misère quelques milliards d'êtres humains et leur garantir de quoi continuer à vivre.

La fin mathématique de l'homme ne pourrait-elle pas être proposée grâce aux manipulations techniques qui le transforment ? On parle beaucoup, aujourd'hui, de post-humanisme ou de trans-humanisme. Le terme « post-humanisme »<sup>39</sup> signifie que l'homme est sur le point de terminer sa carrière et qu'il sera remplacé bientôt par quelque « chose » qui sera plus puissant, des machines automatiques qui n'auront pas les ennuis des décrépitudes des cerveaux humains et surtout pas de famille à faire croître et à soigner. Dans son « Manifeste du post-humain : Comprendre comment le monde change et comment changer le monde », Roberto Pepperell<sup>40</sup> propose quelques thèses essentielles du post-humanisme. « Il est aujourd'hui évident que les hommes ne sont plus la chose la plus importante de l'univers. [...]. Le progrès technologique entier de la société humaine est orienté vers la transformation des races humaines comme nous les connaissons maintenant »<sup>41</sup>. Le terme

---

<sup>38</sup> «È piuttosto con la manipolazione genetica che sta avvenendo una vera mutazione antropologica, prevista da Nietzsche, forse preludio all'avvento di una nuova specie, post-umana» (C. MAGRIS, in *Correre della sera*, 6 aprile 2003, p. 33).

<sup>39</sup> Le terme « post-humain » a été proposé pour la première fois en 1977 par Ihab Hassan (voir M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, p. 61-62).

<sup>40</sup> R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition*, 2003; ID., *The Postdigital Membrane*, 2000.

<sup>41</sup> Tratto da R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition*.

« trans-humanisme » semble moins brutal : il ne vise pas un nouveau genre d'étant qui remplacerait les humains, mais un changement progressif et immanent à l'humanité, qui cependant portera progressivement au post-humain. Pour le moment, des humains continueront à vivre avec un statut nouveau parce qu'ils seront « augmentés » de la même manière que la « réalité » sera aussi pour eux augmentée. Par « réalité augmentée », on indique une « technique qui superpose à la réalité sa représentation numérique actualisée en temps réel »<sup>42</sup>.

Notons et commentons les mots « représentation » et « réel » livrés dans cette définition du trans-humain. Il est probable que ces mots n'ont d'eux-mêmes aucun sens, sinon en tombant sous les critiques que la phénoménologie et le bon sens leur adressent. La question de la « représentation » pourrait être envisagée à partir des analyses de l'imagination et de l'imaginaire de Sartre. Notre capacité à imaginer est au service de notre inventivité, de notre liberté aussi, car elle nous donne de ne pas nous enfermer dans des situations apparemment sans issues, de faire varier leurs représentations de sorte que des voies puissent apparaître qui nous permettent de nous réorienter et de relancer nos projets. Aristote savait déjà l'importance du théâtre pour l'éthique<sup>43</sup>, car nous y voyons des situations humaines fictives mais qui pourraient bien être de l'un d'entre nous, de moi ; le fictif devient alors ce que nous pourrions appeler du virtuel grâce à sa fonction curative, libératrice.

La signification de « réel » est plus problématique parce que ce réel augmenté n'a rien à voir avec les extases temporelles étudiées par Augustin ou par Husserl et Ricœur. L'expression « réel augmenté » signifie une présence atemporelle sans autre médiation qu'une construction technique qui correspond à nos désirs et nos projets, et que nous obtenons au moyen d'instruments qui prennent place en nous là où nous nous savons faibles naturellement. Le « réel augmenté », qui ne regarde ni vers le passé ni vers le présent mais qui se

---

<sup>42</sup> Définition trouvée dans Wikipedia francophone, le 1 août 2019.

<sup>43</sup> ARISTOTE, *Poétique*, VI : « La tragédie est donc l'imitation d'une action noble, conduite jusqu'à sa fin et ayant une certaine étendue [...] ; c'est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen d'une narration, et qui par l'entremise de la pitié et de la crainte, accomplit la purgation des émotions de ce genre ».

précipite vers le futur, peut être purement « fictif », c'est-à-dire hors de toute réalité effective, mais aussi « virtuel », c'est-à-dire une anticipation aujourd'hui d'une possibilité qui sera réalisée demain. Il est fictif s'il nous détourne de nos réalités quotidiennes en les laissant telles qu'elles sont ; il est virtuel s'il permet d'en modifier le cours.

On peut penser que l'importance accordée au trans-humain dans les médias vient de son aspect « fictif » et divertissant. Mais il a aussi un aspect « virtuel » qui est à interroger car il engage l'avenir sans le tenir fictivement loin du présent mais en le faisant naître sous nos yeux à partir du savoir de nos possibilités techniques. Pensons aux recherches sur le cerveau et la découverte de possibilités d'y implanter des électrodes capables de mouvoir des membres du corps, des jambes par exemple, alors que la liaison nerveuse naturelle entre ce membre et le cerveau a été interrompue par quelque malheur. Ces travaux au service du bien des individus souffrants peuvent toutefois exacerber les rêves d'une croissance indéfinie de la puissance de la science grâce à ses techniques sans qu'aucune éthique ne puisse venir les orienter et leur imposer des limites. Ce qui est ici en jeu est moins la technique que le sens de nos projets et de leurs instruments. Une question importante surgit dès que le post-humain techniquement mis au point substituera le trans-humain ou l'humain augmenté et remplacera la présence humaine par un système de machines. Cette question importante, qui soutient les projets les plus envahissants sur l'homme, est celle de la responsabilité humaine. Ne pouvons-nous pas penser que le succès le thème du post-humain dans les médias vient de désir de ne plus être responsable personnellement ? D'un désir angoissant, de toute manière ? Pour le moment le trans-humain n'est que l'augmentation de possibilités offertes à l'homme limité par la recherche scientifique, mais il pourra se transformer en post-humain, en mort de l'homme tel que nous tentons de le connaître et en naissance d'un empire de machines post-humaines. Par ailleurs, qui aujourd'hui aura le courage de prendre la responsabilité de tous ses actes ? Ne vaut-il pas mieux, dès maintenant dans nos temps de productions accélérées, d'être comme des machines ?

Les propositions actuelles de post- ou trans-humanisme se fondent sur

des possibilités de transformation de nos corps que réalisent les sciences contemporaines grâce à leur appareillage électronique et mathématique. Nous sommes ainsi arrivés au degré le plus élevé de notre capacité à décomposer toute réalité et nous-mêmes à partir de possibilités offertes par les calculs scientifiques que nous savons à notre disposition, capables d'être élargis indéfiniment, sans limite. Avec deux numéros seulement, 0 et 1, nous construisons des ordinateurs toujours plus puissants et performants.

La Modernité est caractérisée par l'expression « *more geometrico* » qu'utilisa Descartes et qui fut mise à profit par Spinoza<sup>44</sup>. Cette expression signifiait pour ces auteurs un schéma idéal pour un enchaînement d'argumentations scientifiques sous des hypothèses de base. La science moderne est en effet hypothético-déductive. Les hypothèses scientifiques sont cependant aujourd'hui, dit-on, construites à l'aide d'observations empiriques et non plus de définitions ou d'axiomes comme ce l'était au XVIIe siècle. Mais ces observations empiriques des sciences contemporaines sont établies à partir des jeux de sens qu'offrent les langages représentatifs du monde, des interstices qui y sont éventuellement reconnus dans les laboratoires et qui ouvrent des domaines pour des recherches novatrices. La recherche empirique dépend en droite ligne des axiomes acritiques et intensément désirés de nos représentations du monde et des projets que nous y imaginons.

Il est impossible de faire aujourd'hui des observations respectables en sciences sans disposer au préalable d'un jeu de langage capable de donner un sens aux pratiques des laboratoires. L'empirique pur n'est plus la norme de la science, ni aux temps modernes ni aujourd'hui. Le jeu de langage préalable à toute science moderne est d'ordre strictement mathématique, comme on le sait depuis longtemps, tout particulièrement en astronomie. Les mathématiques ne donnent-elles pas, par ailleurs, plus d'espace à l'imaginaire ? Se met ainsi en place une alliance entre la formalité *a priori* des mathématiques et la représentation d'un réel performé. Le mathématisable est le critère du réel. L'empirique donné dans l'immédiat n'est plus la norme du savoir et de sa vérité,

---

<sup>44</sup> Voir R. DESCARTES, *Méditations de philosophie première*, dans les « Secondes réponses », et B. SPINOZA, *L'Éthique, démontrée selon la méthode géométrique*.



mais en donnant corps aux mathématiques il peut donner lieu à du fictif ou à du virtuel selon la manière de l'aborder. Fictif en dehors de la pratique scientifique, virtuel au cœur de cette pratique prudente. La mathématisation du sensible signifie la capacité d'y projeter des activités productrices de transformation. La question de l'actualité du sens pourrait cependant disparaître ainsi, en la renvoyant dans un futur indéterminé et imprévisible, tenu dans les rets d'une compétence mathématique indéfiniment ouverte<sup>45</sup>.

### **Conclusion**

Que peut dire le philosophe de cette situation ? Il n'aura pas beaucoup de crédibilité. L'entreprise scientifique éblouit : ses résultats sont étonnants, jamais l'homme n'a jamais imaginé ce qu'elle réussit à produire, non seulement des souris qui portent sur leur dos des oreilles humaines, un produit de science farfelue, mais des appareils qui lisent les ordres cérébraux et les transmettent au corps ou ailleurs. La science de la réalité augmentée est au service de l'homme. Pourquoi donc s'en inquiéter ?

La réponse à cette question apparemment saugrenue pour notre culture débordante d'ingéniosité et éblouie par des soleils qui ne se sont pas encore levés mais qui viendront certainement, ne sera pas originale ; elle a été donnée depuis la Modernité. La Modernité a poussé les sciences dans un tournant, vers des observations préparées dans un cadre linguistique fondé en mathématique et non plus à partir des catégories de la logique antique, celle de la substance et des accidents. Elle a réduit ainsi à deux les trois types de savoirs distingués par Aristote : elle a uni la *poièsis* (ou la fabrication d'un objet extérieur à son producteur) et la *praxis* (ou l'action qui honore celui qui agit correctement). Hannah Arendt a tenté de remettre en valeur la distinction aristotélicienne en appelant « travail » ou « œuvre » ce qui se range du côté de la *poièsis*, et « activité » ce qui va du côté de la *praxis*. La *poièsis* se laisse mesurer par les conditions des réalités « objectives » et la « praxis » par celles de la subjectivité. L'ingéniosité contemporaine consiste cependant à amener « ce qui est » sous des outils qui correspondent aux activités des savants. On ne dira

---

<sup>45</sup> Voir J. ELLUL, *L'empire du non-sens. L'art et la société technicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

pas que la *praxis* a pris possession de la *poièsis*, mais qu'au contraire la *poièsis* s'est emparée de la *praxis* et en détermine la finalité.

La réflexion sur le désir et les passions, sur l'être humain et ses projets en situation réelle, est ici décisive. La science ne vaut que pour qui y a intérêt. Mais l'intérêt d'un incompetent informé par nos moyens de communication sociale aura-t-il le même poids que l'intérêt du savant compétent en train d'éprouver et d'analyser des hypothèses dans son laboratoire ? Le bruit fait autour du post-humanisme grâce aux résultats du trans-humanisme accessibles sans peine par nos médias ne doit-il pas être interprété par l'angoisse mais aussi par l'immense désir que crée la possibilité d'être des « choses » entièrement déterminées par une causalité neurologique, sans que nous ayons la nécessité de nous décider et de prendre la responsabilité de nos actes ? Cette question après tout, n'est-elle pas humaine, simplement et de toujours ? Avons-nous vraiment donné une solution à la troisième antinomie kantienne ? Avons-nous renoncé définitivement à devenir des machines ?

Le point exact où le problème se pose est celui de nos projets et de l'usage de nos machines. On a l'impression qu'aujourd'hui nos machines se multiplient d'elles-mêmes, ou plutôt qu'elles appellent à des améliorations continues, que nos instruments nous font rêver des machines encore plus puissantes, plus rapides. Nous ne sommes plus maîtres de ces progrès, qui ne naissent plus de projets pour des humains. Les projets qui nous semblent aujourd'hui dignes d'être poursuivis sont le souvent en rapport aux machines, des progrès pour les machines et non plus pour les humains. Le progrès manipule ainsi l'homme comme s'il était un objet manipulable et rien que cela, sans signification personnelles. Il détruit ainsi la nature terrestre, la rend invivable pour des raisons commerciales qui épuisent les biens mis à notre disposition. Pour combien de temps auront nous encore des énergies fossiles ? Que faire de nos déchets nucléaires ? Nos progrès techniques sont-ils bénéfiques pour tous ou pour ceux qui peuvent se les acheter ?

La question de l'humanisme devient ainsi, ou redevient une question éthique, la question du sens de notre agir commun et des moyens que nous utilisons pour engager un avenir qui soit à mesure humaine.