

# Heidegger et la critique de l'humanisme métaphysique

Salvatore Puledda

Interprétations de l'humanisme

Éditions Références, 2000

Un des événements décisifs de la formation philosophique de Martin Heidegger eut lieu en 1916, quand Edmund Husserl fut appelé à occuper la chaire de philosophie à l'université de Fribourg, dont Heidegger était diplômé et où il enseignait. Husserl était déjà à cette époque un penseur très connu et respecté et la phénoménologie était un mouvement qui se développait rapidement et suscitait un grand intérêt. Cette même année, Husserl choisit Heidegger comme assistant. C'est ainsi que commença une période d'étroite et intense collaboration entre les deux hommes, pendant laquelle Heidegger contribua de façon décisive au développement de la phénoménologie, non seulement grâce à ses recherches personnelles, mais aussi par l'influence qu'il exerça sur les orientations de recherche d'Husserl. Ce dernier avait coutume de décrire la situation de l'école phénoménologique au cours de ces années de Fribourg par la phrase : « La phénoménologie, c'est Heidegger et moi, et personne d'autre. »

Heidegger devint ensuite professeur de philosophie à l'université de Marburg et en 1927 il publia son ouvrage fondamental, *Être et Temps*, qu'il dédia à Husserl. Mais ce livre marqua aussi la rupture entre les deux hommes, rupture qui se manifesta explicitement cette même année lorsqu'ils essayèrent vainement de rédiger ensemble l'article « phénoménologie » pour l'*Encyclopædia Britannica*. Cette rupture entraîna aussi une véritable scission à l'intérieur de l'école phénoménologique. Plus tard, Husserl la rendit publique lorsqu'il attaqua durement ce qu'il appelait « la philosophie de l'existence » d'Heidegger.

En 1928, Heidegger fut appelé à succéder à Husserl à Fribourg. Lorsqu'il prit ses fonctions, Heidegger lut comme leçon inaugurale ce qui devait devenir une de ses œuvres les plus célèbres et les plus controversées : qu'est-ce que la métaphysique ? En 1933, avec la victoire politique du nazisme, Husserl, qui était juif, fut radié du corps académique de l'université ; Heidegger en fut nommé recteur un mois plus tard, avant d'adhérer au Parti nazi. Cette adhésion dura moins d'un an, car, dès 1934, Heidegger se démit de sa charge en raison d'un désaccord avec les autorités gouvernementales : il avait en effet refusé d'éloigner de l'université deux collègues antinazis. Il cessa alors de s'occuper de politique et entra dans une période de réserve et de silence ; il cessa aussi de publier, y compris en raison des difficultés que lui imposait le régime. Mais il tint régulièrement ses cours universitaires qui étaient constamment surveillés par les Services de sécurité.

Néanmoins, son adhésion au Parti nazi jeta toujours sur Heidegger une ombre sinistre, une sorte de stigmata, qui n'aida certes pas à la compréhension de sa philosophie et de la révolution qu'elle avait provoquée dans la pensée occidentale.

À la fin de la guerre, le Commandement des forces d'occupation lui interdit l'enseignement jusqu'en 1951. Ce décret fut révoqué l'année suivante et Heidegger se remit à enseigner, au début de façon privée. Il publia alors un grand nombre d'essais, composés surtout pendant les années de silence qui avaient suivi la publication d'Être et Temps. Ces essais témoignent d'un « tournant » qui a fait parler d'une « deuxième phase » de la pensée d'Heidegger, et qui est manifeste dans La lettre sur l'humanisme, parue en 1947, dont nous nous occuperons in extenso.

Être et Temps s'ouvre avec une épigraphe qui illustre efficacement sa problématique. Il s'agit du passage suivant du Sophiste de Platon : « Il est évident que vous êtes, depuis longtemps, familiarisés avec ce que vous comprenez quand vous utilisez l'expression être ; nous aussi, un jour, nous avons cru l'avoir compris sans aucun doute, mais maintenant, nous sommes perplexes. » Heidegger se demande si le sens du mot être est mieux compris actuellement, si nous savons clairement ce que nous voulons dire quand nous l'employons. Sa réponse est que non seulement il n'en est pas ainsi, mais que le problème même a été en quelque sorte oublié. En effet, le fait de ne pas comprendre le sens du terme être ne fait naître en nous aucune perplexité.

Nous l'employons continuellement, mais nous ne l'analysons jamais, nous ne nous interrogeons jamais sur lui. Nous disons d'habitude « cette chose est... », en faisant suivre une série de prédicats qui définissent la chose examinée. Nous discutons si une chose est ceci ou cela, mais nous n'examinons jamais le mot « est ». Le concept d'être étant le concept le plus général et le plus vide qui soit, celui qui s'applique à tous les étants (les choses, les animaux, les végétaux, nous-mêmes, etc.), il échappe apparemment à tout type de définition. Son sens se perd dans l'usage commun.

Au cours de sa longue histoire, la philosophie a apporté différentes réponses à la question fondamentale sur l'être, et Heidegger déclare qu'il n'a pas l'intention d'en proposer de nouvelle. Étant donné que le problème lui-même est oublié, c'est réveiller la compréhension du sens de la question qui l'intéresse. Le fait que l'homme s'interroge sur ce qu'est l'étant, qu'il demande : « qu'est-ce... » présuppose déjà une compréhension « moyenne et vague » de l'être de l'étant. Et c'est précisément sur la base de cette compréhension que l'homme pose la question sur l'être. La recherche sur la signification de l'être devra alors partir de cet étant qui semble occuper une position privilégiée, c'est-à-dire qu'elle devra comporter une clarification préliminaire de l'être de l'homme.

Mais on ne peut pas enquêter sur l'être ou l'essence de l'homme comme on enquête sur celui de tous les autres étants. Dans la tradition philosophique, quand on parle « d'essence » ou de « nature » d'un étant, on se réfère à l'ensemble des caractéristiques spécifiques qui sont inhérentes à l'étant et sans lesquelles celui-ci ne serait pas ce qu'il est. Mais, pour Heidegger, l'homme n'est jamais quelque chose de défini, de terminé ; sa manière la plus propre d'être est exister, c'est-à-dire pouvoir être, se rapporter constamment à des possibilités. L'homme, « cet étant que nous sommes toujours », ne se présente pas selon la manière d'être des choses, celle de la réalité, de l'objectivité, mais selon celle de l'existence, qui est possibilité, dépassement continu de ce qui est donné. Dire que l'homme est constitutivement pouvoir être, c'est-à-dire que son essence est son existence, cela veut dire qu'il ne possède pas une essence au sens traditionnel, une essence donnée et définie comme celle des choses.

Pour Heidegger, il y a entre l'homme et les autres étants une différence d'essence qui ne doit jamais être oubliée. Au contraire, si l'homme est réduit à un étant quelconque et est étudié comme un étant, comme « chose » – comme le font les sciences qui ont

pour objet l'homme (l'anthropologie, la biologie, la psychologie) – on perd ses caractéristiques les plus propres et constitutives. Cette différence représente le point de départ de cette analyse existentielle qui devra mettre au jour les structures constitutives de l'être de l'homme, pas à pas, selon un approfondissement et un dévoilement progressif qui est typique de la méthode phénoménologique.

Il est donc apparu à un premier niveau d'analyse que l'essence de l'homme consiste dans son existence. Mais celle-ci ne se donne pas abstraitement, mais concrètement, dans un monde fait de choses et d'autres êtres humains. Elle est donc fondamentalement être-dans-le-monde. Heidegger désigne l'essence humaine par le terme *Dasein*, qui signifie littéralement existence, mais il le décompose en *Da-sein*, qui signifie « être-là » ; il entend rendre de la sorte transparent le caractère de la réalité humaine comme être dans le monde et ouverture au monde.

Mais que faut-il entendre par « monde » ? Pour Heidegger, le monde n'est pas simplement la somme de tous les étants possibles, conçus comme choses-en-soi, dotées d'une réalité objective. Nous abordons ici un des points fondamentaux de sa pensée. Pour Heidegger, la philosophie n'est jamais arrivée à rendre compte adéquatement de la vie et de l'histoire parce qu'elle a toujours conçu la réalité comme simple-présence, ou plutôt – pour employer un terme désormais commun aussi bien au langage scientifique qu'au langage quotidien – comme objectivité. Cette conception présuppose, d'un côté, un sujet séparé qui observe les choses, de l'autre, que les choses elles-mêmes possèdent une nature en-soi que le sujet s'efforce d'approcher par un regard le plus pur et désintéressé possible, comme on essaie de le faire dans les sciences physiques. Mais une analyse de la signification de « monde » montre que la manière originelle dont les choses se présentent à nous n'est pas celle d'objets séparés de nous, de choses en-soi, dotées d'une existence objective. Les choses se donnent en premier lieu à notre expérience comme instruments, au sens que nous les incluons toujours d'une manière ou d'une autre dans notre vie, en les orientant vers un but, en les référant à un « projet ». Le « monde » est donc l'horizon à l'intérieur duquel nous donnons de la signification et où nous utilisons ce que nous rencontrons, ce dont nous pouvons disposer. En ce sens, il est lui-même une structure constitutive de la réalité humaine.

L'ouverture de l'homme au monde a lieu selon les trois modes de la « situation émotive », de la « compréhension » et du « discours ». L'homme fait toujours l'expérience de son être-au-monde dans une certaine disposition émotive : son rapport avec les choses n'est jamais neutre, n'est jamais celui d'un « sujet pur », il s'agit toujours pour lui de se sentir dans le monde. La « situation émotive » est donc déjà une préhension, une précompréhension du monde même. Toutefois, l'homme ne peut pas disposer de celle-ci : la tonalité affective, qui détermine sa manière de se rapporter aux choses, radicalement, ne dépend pas de lui. À travers cette ouverture, l'homme découvre que son existence est quelque chose qui lui échappe dans son aspect le plus fondamental. La « situation émotive » l'ouvre ainsi à son inexplicabilité et à sa finitude, au fait d'être jeté, abandonné, dans le monde.

En outre, l'homme a toujours une « compréhension » du monde, au sens qu'il est toujours familier avec une totalité de significations avant de rencontrer les objets. En tant que pouvoir-être, l'homme est en effet dans le monde fondamentalement comme « projetant », et sa connaissance des choses est toujours une interprétation, au sens qu'il s'agit d'une insertion de celles-ci dans un projet. La « compréhension » n'est donc pas quelque chose qui s'acquiert en connaissant les choses « comme elles sont » (en soi), mais c'est toujours l'expression d'un rapport incontournable avec elles. Nous

avons donc toujours une compréhension-interprétation du monde qui, en tant que « projet », est sujette à des développements et à des changements.

Enfin, le « discours » articule et concrétise la situation émotive et la compréhension. À travers ces trois ouvertures, l'homme a le souci des choses, des autres et de lui-même. Le souci, le se-consacrer-à, est reconnu comme l'être de la réalité humaine en tant qu'existence.

Poussant encore plus loin son analyse, Heidegger découvre dans la temporalité le sens du soin. En d'autres termes, ce qui permet à l'activité humaine d'entrer en relation avec les objets, de leur donner une signification et de les comprendre dans un projet, réside dans la temporalité. Heidegger dit en effet : « En tant que, dans sa préoccupation, il calcule, planifie, pourvoit et prévient, l'étant [l'être humain] dit toujours déjà, que ce soit à haute voix ou non : alors, cela doit arriver ; d'abord, ceci doit être réglé ; maintenant, il faut rattraper ce qui alors avait échoué et échappé. »<sup>1</sup>

Mais la temporalité n'est pas pour Heidegger le temps au sens courant du terme. Dans *Être et Temps*, il mène une analyse de la conception commune du temps d'une extraordinaire profondeur. Le temps commun est entendu comme une succession « d'instant » et les événements sont placés dans cette succession. Le temps apparaît alors comme une droite infinie, s'étendant aussi bien dans la direction du passé que dans celle de l'avenir, formé de points-instants. Le point-instant est toujours perçu comme « maintenant », de sorte que l'avenir et le passé sont eux aussi perçus seulement à partir de l'expérience du présent. Mais le « maintenant » du présent est expérimenté alors qu'il glisse vers le passé et tend vers le futur. Le « maintenant » est donc nécessairement aussi un « à l'instant » et un « dans un instant ». D'autre part, si le passé est perçu en fonction du présent, en fonction du « maintenant », il est un « plus maintenant » ; de même, l'avenir, interprété en fonction du « maintenant », est « pas encore maintenant ».

L'image du temps comme succession infinie de points-instants, de « maintenant », apparaît quand les « maintenant » du présent, qui ont les caractéristiques décrites, sont projeté dans le passé et dans le futur. C'est ainsi qu'Heidegger décrit la conception commune du temps et le sens qu'a son apparition : « Le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue de maintenant. Tout maintenant est aussi déjà un à l'instant ou un dans un instant. Si la caractérisation du temps s'en tient principalement et exclusivement à cette suite, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin. Tout dernier maintenant est, en tant que maintenant, à chaque fois toujours déjà un aussitôt-ne-plus, donc du temps au sens du maintenant-ne-plus, du passé ; et tout premier instant est un à-l'instant-pas-encore, donc du temps au sens du maintenant-pas-encore, de l'avenir. Cette thèse temporelle ne devient possible que sur la base de l'orientation sur un en-soi flottant en l'air d'un déroulement sous-la-main des maintenant... »

« Si l'on pense jusqu'à son terme la suite des maintenant selon la perspective prise de l'être-présent ou du non-être-présent, alors, jamais ce terme ne se laisse trouver. Et de ce que cette pensée jusqu'à la fin du temps doive à chaque fois toujours encore penser du temps, on infère que le temps est infini.

« Mais où se fondent ce nivellement du temps du monde et ce recouvrement de la temporalité ? Réponse : dans l'être du Dasein lui-même [l'être-là, l'homme], que nous

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, 1927. Traduction d'Emmanuel Martineau, Authentica, Paris 1985, p. 278.

interprétions provisoirement comme souci. Jeté-échéant, le Dasein est de prime abord et le plus souvent perdu dans ce dont il se préoccupe. Mais dans cette perte s'annonce la fuite recouvrante du Dasein devant son existence authentique, qui a été caractérisée comme résolution devançante. Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite devant la mort, c'est-à-dire un détournement du regard de la fin de l'être-au-monde (l'existence). »<sup>2</sup>

Pour Heidegger, la construction de cette image illusoire de la temporalité trouve donc son sens dans la tentative d'é luder le problème de la mort. Parmi toutes les possibilités qui se présentent à l'homme – qui, comme nous l'avons vu, est fondamentalement un pouvoir-être –, la mort est la seule possibilité ; elle est inévitable, indépassable, et donc constitutive et propre de l'homme même.

L'existence est alors fondamentalement être-pour-la-mort. Face à l'angoisse que le néant de la mort produit, l'être humain a deux voies possibles : la première consiste à se perdre dans le monde, à s'abandonner à la banalité du quotidien, au souci, aux projets continuellement faits et défaits, réalisés ou frustrés ; il invente alors l'illusion du temps comme une succession infinie de « maintenant », qui éloigne l'obscur conscience de son temps, nécessairement fini.

Le présent, le « maintenant » est toujours un « pendant », il est toujours relatif à un objet présent qui fait partie d'un projet. L'homme arrive ainsi à comprendre l'étant seulement comme chose présente et à se comprendre lui-même aussi comme une chose. Ce mode de vie inauthentique a comme dimension le bavardage, la curiosité et l'équivoque ; le soi-même devient le « on » impersonnel et anonyme, le « on dit », « on croit », « on fait » parce qu'au fond, la mort refusée est toujours la mort des autres, jamais la sienne propre. En effet, c'est du « on meurt » que naissent tous les autres « on ». Le rapport quotidien avec le monde de l'être humain qui refuse son être-pour-la-mort est donc marqué par cette inauthenticité, qu'Heidegger appelle déjection, qui signifie littéralement dépôt de matériaux de rebut.

Heidegger oppose à l'existence défective la possibilité pour l'être humain de conquérir un mode d'existence authentique. On ne peut atteindre celui-ci que grâce à la « résolution devançante » de la mort. Dans cette « résolution », l'être humain assume consciemment la possibilité de la mort comme sa possibilité la plus propre. Allant au centre de l'angoisse du néant, il s'ouvre ainsi à vivre authentiquement toutes les autres possibilités de l'existence. Mais, d'autre part, pour l'homme, découvrir sans voiles ni simulations qu'il est-pour-la-mort et qu'il est jeté dans le monde, cela signifie pour lui découvrir ce qu'il a toujours été. L'homme ne peut donc authentiquement avoir été qu'en tant qu'il se découvre dans son avenir. Le passé jaillit d'une certaine manière de l'avenir. Dans le projet authentique, l'homme se devance donc, ou, comme le dit Heidegger, il « ad-vient » à lui-même, et dans cette « ex-stase », comme il l'appelle, il définit le passé et le présent. En ce sens, « Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir. »<sup>3</sup>

Heidegger met en garde contre la tendance à considérer la temporalité comme quelque chose qui advient dans le temps au sens commun du terme. Cette tendance provient simplement de notre concept illusoire de temps. Même chose pour les concepts de passé et d'avenir : « L'avenir, ici, ne désigne pas un maintenant qui n'est pas encore devenu effectif et qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le Dasein [l'être-là, l'homme] advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 289.

<sup>3</sup> Ibid., p. 231.

devancement [anticipation de la mort] rend le Dasein authentiquement avenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le Dasein, en tant qu'étant, advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être. »<sup>4</sup>

En termes plus simples, l'acceptation consciente de la mort montre à l'homme son devancement, sa projection dans l'avenir (nous employons ici des mots traditionnels) seulement parce que l'homme était déjà depuis toujours ainsi. Il ne s'agit pas d'une cause qui produit un effet, mais d'un dévoilement, d'une auto-transcendance, du fait de recommencer à être ce que l'on était depuis toujours, parce que « le sens primaire de l'existentialité, dit Heidegger, est l'avenir. »<sup>5</sup> Cela ne signifie pas, selon une manière naïve de penser le temps, que le futur vienne « avant » le présent au sens d'un « avant » et d'un « après ». Présent, passé, futur sont, comme le dit Heidegger, co-originaux et forment une unité structurale.

Être et Temps est une œuvre inachevée. Selon son plan originel, elle devait être composée de deux parties, contenant chacune trois sections. L'ouvrage s'interrompt aux deux premières sections de la première partie, celles qui, comme nous l'avons vu, affrontent une analyse de l'existence humaine (première section) et du sens de celle-ci qu'est le temps (deuxième section). La troisième section, annoncée sous le titre de Temps et Être et qui devait affronter le problème central, celui du « sens de l'être en général », ne fut jamais écrite. Plus tard, Heidegger précisa qu'il avait laissé inachevé Être et Temps pour des « raisons de langage ». En effet, le langage qu'il avait à disposition était au fond le langage traditionnel de la philosophie, marqué par une erreur originelle qui empêche d'exprimer le sens de l'être.

Pour Heidegger, toute l'histoire de la pensée occidentale, à commencer par Platon et Aristote, a conçu l'étant comme simple-présence, et cela a voilé le lien entre l'être et le temps et entre les trois degrés temporels. Dans cette perspective, la relation avec les étants a pris les formes de l'existence inauthentique et déjective, de sorte que le langage qui a exprimé et qui exprime cette relation est nécessairement marqué par l'oubli de l'être. L'être ne peut donc pas être exprimé avec le langage de l'ontologie traditionnelle, de la métaphysique. C'est pour cette raison que la réflexion sur le langage tend à occuper une position de plus en plus centrale dans la philosophie d'Heidegger après Être et Temps.

Toutefois, l'oubli de l'être qui marque toute l'histoire de la métaphysique occidentale ne peut être considéré simplement comme une erreur philosophique. En effet, si telle a été la manière dont l'être est apparu à l'Être-là pendant tout le cours de l'histoire de l'Occident, c'est parce que c'est ainsi que l'être est pour l'être-là dans cette tradition culturelle. Il ne s'est donc pas agi d'une erreur, mais d'un Destin. Dans le Destin de l'Occident, l'être se manifeste en se dissimulant. C'est dans cette perspective que s'éclaircit la signification de la technologie. Le monde technologique, où tout est instrument, où il n'y a que des étants, où l'être a été complètement oublié et voilé, constitue l'expression achevée de la pensée métaphysique occidentale et, en même temps, l'aboutissement d'une manière de se manifester de l'être.

Comme le montrent ces questions, qui appartiennent déjà à la « deuxième phase » de la pensée d'Heidegger – celle qui suit le « tournant » de sa pensée après Être et Temps –, les termes de la relation entre l'être-là et l'être sont renversés. Ce n'est plus l'homme qui enquête sur l'être et s'ouvre à celui-ci, mais c'est l'être qui s'ouvre à

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 229.

<sup>5</sup> Ibid., p. 230.

l'homme. Et le langage devient le nouveau centre de cette relation ; mais celui qui parle n'est plus l'homme, mais l'être. Et l'existence, qui avait été perçue comme être-dans-le-monde et être-pour-la-mort, est définie comme suit dans la Lettre sur l'humanisme : « Se tenir dans la clairière de l'être, c'est ce que j'appelle l'existence de l'homme. »<sup>6</sup>

Dans cette perspective existentielle où il entrevoit la lumière de l'être, l'homme écoute le langage de l'être. Toutefois, comme le dit l'un des principaux interprètes d'Heidegger, « Ce langage n'est plus porteur de significations humaines ; il est une sorte de langage sacré, une sorte de révélation de l'Être dans le silence de toutes les paroles humaines. Le philosophe, au sens courant du terme, devra se taire, et c'est le poète et le penseur qui le relayeront. Ils auront la parole, ou plutôt la parole les aura. Le poète, confident de l'Être, ayant appris à exister dans ce qui n'a pas de nom, peut nommer le sacré, quant au penseur, il peut dire l'être. »<sup>7</sup>

Avec cette conception de l'être et du langage, Heidegger se situe consciemment à la fin de la pensée occidentale et se relie idéalement, en faisant l'impasse sur toute la « métaphysique » à partir de Platon, aux précurseurs de cette pensée, les Présocratiques, dont l'écriture relevait souvent de la poésie et qui « disaient l'être comme l'on récite religieusement une formule sacrée. »<sup>8</sup>

Après cette présentation rapide de la pensée d'Heidegger, analysons maintenant la position qu'il prit vis-à-vis de l'humanisme, position qui constitue, dans le cadre de cet ouvrage, la question la plus intéressante.

En 1946, la publication de l'essai de Sartre L'existentialisme est un humanisme provoqua un vaste débat et de profondes controverses. À cette occasion, un philosophe français, Jean Baufret, écrivit à Heidegger une lettre dans laquelle il lui posait une série de questions sur ce thème, et entre autres, « comment redonner un sens au mot humanisme », que se disputaient les chrétiens et les marxistes et dont s'était maintenant aussi approprié l'existentialisme sartrien.

Heidegger répondit à ces questions avec la Lettre sur l'humanisme, publiée en 1947 avec quelques modifications. Dans la Lettre, Heidegger trace une histoire de l'idée d'humanisme depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque actuelle, en reconstruisant les différentes significations qui lui ont été attribuées. Chacune de ces significations découle d'une détermination préalable de ce qu'est l'humain, c'est-à-dire de ce qu'est l'essence de l'homme. C'est évidemment la définition de cette essence qui marque la frontière entre ce qui est humain et ce qui est inhumain.

Le premier humanisme historique, dit Heidegger, est celui qui est apparu à Rome à l'époque de la République. Ici l'homme humain qui s'oppose à l'homme barbare est le Romain qui a incorporé l'éducation grecque. Cet humanisme a comme idéal l'humanitas qui est la traduction du mot grec paideia, éducation. Il s'agit de l'éducation qui était donnée dans les écoles philosophiques de la fin de la période hellénistique. À la fin du Moyen Âge, l'humanisme italien, qui vise expressément à rallier la Grèce et à Rome, fera sien ce même idéal humaniste. Tous les courants de pensée qui se sont réclamés de la Grèce et de Rome après la Renaissance ont revendiqué cette idée d'humanisme.

---

<sup>6</sup> À partir de ce moment, Heidegger écrira Eksistenz au lieu d'Existenz et Seyn au lieu de Sein pour souligner la nouvelle signification des deux mots.

<sup>7</sup> Pierre Thévenaz, De Husserl à Merleau-Ponty, Qu'est-ce que la phénoménologie ? Collection Être et Penser, Cahier de philosophie, Édition de la Braconnière, Neuchâtel, mai 1966, pp. 70-71.

<sup>8</sup> Ibid., p. 71.

Les autres humanismes – marxiste, chrétien, sartrien – ne se tournent nullement vers l'Antiquité et ils déterminent l'essence de l'homme à leur manière. Ainsi, « Marx exige que l'homme humain soit connu et reconnu. Il trouve cet homme dans la société. L'homme social est pour lui l'homme naturel. Dans la société, la nature de l'homme, c'est-à-dire l'ensemble de ses besoins naturels (nourriture, vêtement, reproduction, nécessités économiques), est régulièrement assurée. Le chrétien voit l'humanité de l'homme ... du point de vue de ses limites par rapport à Dieu. Sur le plan de l'histoire du salut, l'homme est homme comme enfant de Dieu, qui perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. »<sup>9</sup> Pour Sartre, l'homme n'a pas une essence déterminée ; celle-ci se construit dans l'existence grâce au choix.

Heidegger poursuit « Aussi différente que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les moyens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point, que l'humanitas de l'homo humanus est déterminé à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité.

« Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'être, est métaphysique. »<sup>10</sup>

Pour Heidegger, toutes ces conceptions humanistes sont donc marquées par le même vice fondamental : elles sont une métaphysique ou elles construisent une métaphysique. Et nous avons vu qu'il inclut dans cette catégorie toute la pensée occidentale, à partir de Platon et d'Aristote. La métaphysique réduit la réalité de l'étant à la simple-présence, à l'objectivité ; elle ne saisit l'étant que dans la dimension temporelle du présent. En outre, elle présuppose l'être de l'étant, mais elle ne l'étudie ni ne le connaît.

La métaphysique repose sur un fondement qui lui est inconnu. La même chose se produit nécessairement pour tous les humanismes métaphysiques, anciens ou modernes. Ils présupposent – et nous en arrivons ainsi au point central de l'analyse d'Heidegger – que l'essence de l'homme est quelque chose d'évident, sur quoi il n'est pas nécessaire de discuter, parce qu'ils renvoient à la définition de l'homme comme « animal rationnel », c'est-à-dire à la formule latine qui est la traduction de l'expression grecque « zoon logon ekhon ». Mais cette définition est déjà un type de métaphysique, elle est déjà une interprétation. Elle place en effet l'homme dans la dimension de l'animalité, même si elle y ajoute ensuite le « rationnel » qui est conçu, selon les systèmes philosophiques, comme âme, ou esprit, ou sujet pensant, ou personne, etc. Certes, de cette manière on dit quelque chose de vrai sur l'homme, mais son essence est pensée de façon trop limitée. « La métaphysique, dit Heidegger, pense l'homme à partir de l'animalitas, elle ne le pense pas en direction de son humanitas. »<sup>11</sup>

À cette manière restrictive de penser l'essence humaine, Heidegger oppose sa vision de l'être, dont seulement l'homme tire son propre fondement. Comme nous l'avons déjà dit, la conception du rapport entre l'être-là et l'être proposée dans la Lettre sur l'humanisme appartient à la « deuxième phase » de la pensée d'Heidegger. L'essence de l'homme est maintenant son ex-sistence, au sens de « être dans la clairière de

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, Lettre sur l'Humanisme, Aubier, Collection Philosophie de l'Esprit, 1983, p. 45.

<sup>10</sup> Ibid., pp. 49-51.

<sup>11</sup> Ibid., p. 57.

l'être ». C'est précisément parce qu'il demeure à proximité de l'être que l'homme est essentiellement différent des autres êtres vivants.

Voici comment s'exprime Heidegger : « L'existence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'être ; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'existence. C'est aussi pourquoi l'existence ne peut jamais être pensée comme un mode spécifique parmi d'autres modes propres aux vivants, à supposer qu'il soit destiné à l'homme de penser l'essence de son être. »<sup>12</sup> « De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence existante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants. »<sup>13</sup>

Pour Heidegger, l'homme est donc beaucoup plus proche du divin, de l'être au sens de Transcendens pur, qu'il ne l'est des autres espèces vivantes. L'expression première de cette proximité est le langage. C'est donc à partir de cette proximité et non à partir de l'animalité, que doit être pensée son essence. Le mot ex-sistence par lequel Heidegger définit l'essence de l'homme n'a pour lui rien de commun avec le mot existence employé dans la tradition métaphysique. Dans cette tradition, existence veut dire « réalité de fait », par opposition à essence, au sens de possibilité logique, d'exemplarité idéale. Sartre appartient de plein droit à la tradition métaphysique. Heidegger dit en effet que Sartre « 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. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être. »<sup>14</sup>

L'existentialisme sartrien n'a donc rien à voir avec la philosophie d'Heidegger. Celui-ci renversera la phrase de Sartre – « Nous, nous sommes précisément dans un plan où il n'y a que des hommes » – qui est à la base de l'existentialisme du philosophe français, et il dira : « Nous sommes sur un plan où il n'y a que l'Être. » Le plan dont parle Sartre n'est autre, pour Heidegger, que l'être. Les voies des deux philosophes divergent radicalement.

Pour Heidegger, il reste donc bien peu de chose des « humanismes » une fois qu'a été dénoncée leur matrice métaphysique, qui a déterminé leur appauvrissement et leur perte de signification. Toutefois, une telle dénonciation n'a pas été inutile. Elle a permis de penser l'essence de l'homme de façon plus originelle, c'est-à-dire comme existence, comme le fait pour l'homme de demeurer dans la proximité de l'être.

Mais convient-il que cette forme de pensée, qui critique les humanismes sans se faire partisane de « l'inhumain », soit appelée humanisme ? « Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, s'interroge Heidegger, par une résistance ouverte à l'humanisme, de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin l'humanitas de l'homo humanus et ce qui la fonde ? Ainsi pourrait s'éveiller, si la conjoncture présente de l'histoire du monde n'y pousse déjà d'elle-même, une réflexion qui penserait non seulement l'homme, mais la nature de l'homme, non seulement la nature, mais plus

---

<sup>12</sup> Ibid., pp. 57-59.

<sup>13</sup> Ibid., p. 63.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 69-71.

originellement encore la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'Être lui-même, se sent chez elle. »<sup>15</sup>

Cette réflexion sur l'essence de l'homme est donc fondamentale, car c'est seulement sur la base de la compréhension de son essence que l'homme peut construire son avenir<sup>16</sup>. Mais redonner un sens au mot "humanisme" ne peut pas être une opération abstraite: il est nécessaire de faire une expérience plus originelle de l'essence de l'homme. Les humanismes traditionnels ont manqué leur but: l'homme moderne se sent aliéné, sans demeure, sans patrie. Cette aliénation ne doit pas être pensée dans les termes de Marx, mais comme éloignement de l'être.

Un rapprochement par rapport à l'être oublié est donc la seule voie possible pour faire sortir l'homme de la situation "d'être étranger" où il se trouve. C'est dans ce rapprochement que réside le Destin de l'Occident. Voilà comment s'exprime Heidegger: "Toutefois, l'Occident n'est pensé, ni de façon régionale, comme Couchant opposé au Levant, ni même seulement comme Europe, mais sur le plan de l'histoire du monde, à partir de la proximité à l'origine. La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Être.

"C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. C'est ainsi seulement, à partir de l'Être, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égarèrent non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme."<sup>17</sup>

Telle est, en résumé, la pensée d'Heidegger sur l'humanisme. Dans la Lettre, il a accompli sur les conceptions humanistes traditionnelles le même travail de déstructuration, d'annulation qu'il avait accompli sur la philosophie. Pour lui, la vision que les humanismes métaphysiciens ont de l'homme est insuffisante; elle est même nuisible et doit donc être totalement démantelée. Mais si sa pensée est en opposition à l'humanisme traditionnel, c'est parce que ce dernier ne place pas suffisamment haut l'humanitas de l'homme. Toutefois, Heidegger ne dit pas comment une nouvelle expérience de l'essence humaine peut être faite: il en démontre simplement la nécessité et donne comme seule indication générale que c'est à l'Occident que revient la réalisation de cette nouvelle expérience. Mais il revient à l'être et non à l'homme de s'ouvrir, et par des formes qui lui soient propres: l'homme ne peut pas intervenir sur celles-ci; il ne peut que se préparer dans le silence à la révélation de l'être.

---

<sup>15</sup> Ibid., pp. 119-121.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 55-57.

<sup>17</sup> Ibid., p. 99.