

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie.

GÉNÉALOGIE ET CRITIQUE DU CONCEPT DE LIBERTÉ CHEZ HEIDEGGER ET SARTRE

Mémoire présenté par M. Roubi Tom Gilles Chérif,
pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophies contemporaines et plurielles »
Sous la direction de Mme Serban Claudia.

Je tiens fort sincèrement à remercier toutes les personnes qui m'ont aidé lors de la rédaction de ce mémoire.

Je voudrais dans un premier temps remercier ma directrice de mémoire, Madame Claudia SERBAN, maîtresse de conférences en phénoménologie à l'université Toulouse II Jean Jaurès, coordinatrice pédagogique du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, membre de l'équipe ERRAPHIS ainsi que directrice du Master de Philosophie – parcours Philosophies Contemporaines et Plurielles, pour sa patience, sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils ayant contribué à alimenter, orienter et parfois même à corriger ma réflexion.

Je tenais également à remercier Monsieur François OTTMANN, maître de conférences en métaphysique et philosophie allemande classique, ainsi que responsable de la licence de Philosophie et des Relations Internationales à l'université Toulouse II Jean Jaurès, pour avoir eu la gentillesse d'accepter de me lire et de siéger au sein du jury, ainsi que de m'avoir donné de précieux conseils pour approfondir mes travaux.

Je remercie également toute l'équipe pédagogique de l'université de Toulouse II Jean Jaurès pour l'entièreté de la formation reçue.

Naturellement, je tiens aussi à témoigner toute ma reconnaissance aux personnes suivantes, pour leur aide dans la réalisation de ce mémoire :

Mesdames Noémie PRÉA, Camille FIRMIN, ainsi que Messieurs Djawed DAHMANI et Arnaud Jean, pour avoir relu et corrigé mon mémoire ; leurs conseils de rédaction ayant été très d'une aide précieuse.

Ma famille, mes amis ainsi que Monsieur Jean-Luc FIRMIN, pour leur soutien constant ainsi que leurs chaleureux encouragements.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I : Heidegger et le problème de la liberté dans <i>Être et Temps</i>	7
A. La liberté face au monde	7
1) Dictature du On et monde familial	8
2) Angoisse et Souci, vers une existence propre, et donc libre.....	10
3) L'être-libre et le comprendre	12
B. Différents aspects de la liberté chez Heidegger	15
1) Liberté et Possibilité	15
2) Liberté, Volonté et Éthique.....	18
3) Liberté et Vérité, l'évolution après <i>Être et Temps</i>	22
C. Genèse et influence d' <i>Être et Temps</i>	26
1) Genèse et filiation	26
2) Réception et controverses autour d' <i>Être et Temps</i>	30
Chapitre II : Sartre, une onto-phénoménologie anthropologique de la liberté.....	37
A. Liberté et ontologie chez Sartre	38
1) L'être et la liberté, entre <i>en-soi</i> et <i>pour-soi</i>	38
2) Le Néant de la conscience humaine.....	40
3) Liberté et conscience humaine.....	42
B. La Liberté, de <i>Sein und Zeit</i> à <i>L'Être et le Néant</i>	46
1) Sartre et l'asubjectivisme heideggérien	46
2) L'ontologie phénoménologique chez Sartre et Heidegger	48
3) La liberté existentielle.....	51
C. Les modulations de la liberté chez Sartre face à ses influences contemporaines.....	54
1) La liberté hors de <i>L'Être et le Néant</i>	54
2) L'influence de Hegel sur Sartre	58
Chapitre III - Critique phénoménologique de la liberté	62
A. Critique de la liberté comme fondement chez Heidegger.....	63
1) Nancy et la liberté non-principielle	64
2) L'antériorité de la responsabilité d'après Levinas.....	66
3) La solidarité comme fondement chez Hans Jonas.....	69
B. L'absolutisme de la liberté sartrienne remis en question	72
1) Max Scheler et l'horizon de la liberté personnelle	72
2) La conception dialectique de la liberté chez Merleau-Ponty.....	75
3) La liberté située selon Simone de Beauvoir	78

C. Les impasses de la liberté.....	81
1) De la liberté à l'émancipation.....	81
2) L'impossible abandon de la liberté.....	84
Conclusion.....	87
Bibliographie.....	95
□ Littérature primaire	95
Ouvrages de Heidegger.....	95
Ouvrages de Sartre	95
Autres ouvrages philosophiques	96
Autres textes de sociologie	98
□ Littérature secondaire	98
Sur Heidegger	98
Sur Sartre	101
Sur Heidegger et Sartre	103
Autres références.....	103

Introduction

Le travail que nous proposons ici est un projet de philosophie comparée et critique, mené afin de révéler les influences d'*Être et Temps*, ou plus exactement *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger, sur *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre, ouvrages majeurs et pierres angulaires de leurs œuvres. Nous savons toutefois pertinemment que les travaux portant sur les liens entre les pensées des deux auteurs ne sont pas rares, tout comme les nombreux rapprochements¹ faits entre ces deux penseurs majeurs avec le sujet qui nous a intéressé ici : celui de la liberté.

Bien qu'elle ne soit pas un point central dans *Sein und Zeit* – contrairement au cours qu'il donna plus tard en 1930, intitulé *De l'essence de la liberté humaine*² – il s'avère néanmoins que cet ouvrage contient une vraie pensée de cette notion.³ En effet, traditionnellement, la notion de liberté est abordée en philosophie sous le prisme de la séparation entre le sujet conscient et le monde. Ainsi, penser la liberté revient dans ces cas-là à penser en parallèle les notions de *causalité*, de *conscience* et de *morale*.⁴ Or l'analyse existentielle menée par Heidegger s'attache à décrire les différents modes d'être du Dasein, ce qui nécessite en profondeur une remise en question de l'arsenal conceptuel usuellement employé en philosophie. Ainsi, la seule question qui intéressera vraiment Heidegger dans son traité, et qui sera le fil rouge de l'ensemble de ses travaux, sera celle de l'être. Considérant que depuis l'Antiquité, à de rares exceptions près, cette question plus fondamentale que toute autre fut oubliée par la philosophie,⁵ il va ainsi s'employer à critiquer ce qu'il nomme comme la métaphysique – par opposition à l'ontologie –, et donc se détacher des concepts qui selon lui en découle.⁶ Sans doute est-ce là l'une des raisons pour lesquelles la conception de la liberté esquissée par l'analytique existentielle est si éloignée de celles auxquelles nous avons auparavant pu être habitués. En effet, dans *Sein und Zeit*, Heidegger détaille notamment la relation entre le Dasein et le monde, en tant précisément qu'il est un être ouvert sur le monde : un *être-au-monde*,⁷ concept que nous aurons l'occasion de détailler. Or, par définition chez

¹ MENTUZ, Dmitry, "Ontology, Authenticity, Freedom, and Truth in Heidegger's and Sartre's Philosophy", *European Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 1, 2018, pp. 76-83.

² HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1987.

³ ANELLI, Alberto, « Heidegger : une phénoménologie de la liberté ? », *Transversalites*, no. 2, 2020, pp. 41-58, pp. 41-43.

⁴ MICHON, Cyrille, *Qu'est-ce que le libre-arbitre ?* Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2011.

⁵ HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, 1985, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwic1qjI_dDzAhUfQkE_AHdZsBrgQFnoECAQQAQ&url=http%3A%2F%2Fm.p.free.fr%2Ftextes%2FHeidegger_etre_et_temps.pdf&usg=AOvVaw3nL5ToUbv64HdlYhaQdmGp. Dernier téléchargement du fichier PDF le 07.10.2021, p. 25.

⁶ Distinguant par exemple entre ce qu'il nomme langage ontique et langage ontologique. Voir *Id.*, p. 127.

⁷ *Id.*, p. 143.

Heidegger, le Dasein est intrinsèquement orienté vers la compréhension de l'être, son ouverture étant ce à partir de quoi le Dasein peut s'orienter dans cette compréhension, mais également vers son *pouvoir-être-le-plus-propre*.⁸ Ainsi, la liberté heideggérienne est directement liée à ce *pouvoir-être*, comme l'expose Claudia Serban dans son livre *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*.⁹ Cependant, non seulement la notion de possibilité chez Heidegger n'est également pas à comprendre au sens traditionnel du terme, mais comme nous le montre Anelli dans son article, le concept de liberté a également endossé plusieurs significations au cours des travaux de Heidegger, jusqu'à quasiment disparaître sous sa plume.¹⁰

Jean-Paul Sartre, quant à lui, aborde frontalement le problème de la liberté dans *L'Être et le Néant*, pouvant même être considéré comme l'un des thèmes principaux du traité, tant il y est présent.¹¹ Dans cet ouvrage, Sartre y déploie une pensée de l'être et de l'humain, la conscience ayant trait au non-être. Ce non-être de la conscience humaine, désigné par Sartre comme le *pour-soi* – par opposition à l'*en-soi* qui constitue l'être de ce qui *est ce qu'il est* –, est précisément identifié par Sartre comme la liberté.¹² D'autre part, bien qu'elles semblent ici très différentes après ce bref résumé, il semblerait que la pensée de Sartre doive beaucoup à celle de Heidegger, et particulièrement à *Sein und Zeit*. En effet, comme le rapporte Dominique Janicaud dans son livre *Heidegger en France*, Sartre a trouvé dans les travaux de Heidegger une source providentielle pour lui permettre d'aborder d'un point de vue athée la contingence et l'absurdité de la condition humaine.¹³ Toutefois, Janicaud explique également que Sartre a pu grandement minimiser, voire occulter sa dette envers l'auteur de *Sein und Zeit*, ce qui a par ailleurs grandement influencé la première réception de ce dernier en France.¹⁴ Mais même si de nos jours les influences du phénoménologue allemand sur le philosophe français sont incontestées,¹⁵ il n'en demeure pas moins que *Sein und Zeit* et *L'Être et le Néant* portent deux thèses si différentes quant à la notions de liberté qu'elles s'opposent parfois sur certains points, notamment quant au rôle de la conscience.¹⁶ C'est pourquoi la compréhension de la façon dont

⁸ *Id.*, p. 156.

⁹ SERBAN, Claudia, « I. La possibilité comme existentiel et l'accomplissement de la facticité », *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 101-145, p. 138.

¹⁰ ANELLI, pp. 41-43, p. 52.

¹¹ SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 59.

¹² *Id.*, p. 39, p. 49, pp. 55-56, p. 479.

¹³ JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 56.

¹⁴ *Id.*, p. 55

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 121.

ces influences ont agi sur la théorie de la liberté de Jean-Paul Sartre peut permettre de mieux appréhender le fondement des désaccords entre deux des plus fameux penseurs du XX^e siècle.¹⁷

D'autre part, il est crucial pour nous d'observer que Heidegger comme Sartre ont chacun eut l'occasion de s'exprimer sur le travail de l'autre. En effet, dans son traité, Sartre en vient à critiquer les analyses de Heidegger à plusieurs reprises, notamment quant à son esquivage du sujet de la conscience, à cause selon lui des difficultés rencontrées par Husserl pour résoudre ce problème.¹⁸ Quant à lui, dans une célèbre lettre à Jean Beaufret qui parut plus tard sous le titre de *Lettre à l'humanisme*.¹⁹ Heidegger répond indirectement aux objections de Sartre. Selon lui, ce dernier reste dans le domaine de la métaphysique, et ne parvient pas à se hisser sur le plan de l'être.²⁰ Ainsi, abordant la fameuse formule de Sartre identifiant son *existentialisme* à l'*humanisme* dans une conférence parue un an seulement avant la *Lettre* de Heidegger,²¹ ce dernier marqua plus fermement encore son opposition face au philosophe français. Pour lui : « *L'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas²² de l'homme* », en tant qu'il le fait simple sujet, alors qu'il serait jeté par l'être lui-même dans la vérité ontologique ; par cette remarque, Heidegger en vient dans sa *Lettre* à mettre directement en cause la façon que Sartre a de comprendre la liberté.²³ Les objections que s'adressent mutuellement les deux phénoménologues soulèvent chez eux nombre de pistes intéressantes pour nous permettre de non seulement mieux les comprendre, mais également de les remettre en question. Bien évidemment, la littérature fourmille de travaux se proposant de dresser un examen critique des philosophes, dont les plus célèbres et les plus cités se trouvent être ceux Jonas et Levinas – anciens disciples de Heidegger –, et bien entendu ceux de Merleau-Ponty et Beauvoir, sachant leur forte proximité à la fois humaine et philosophique avec Sartre.

Ainsi, notre bref résumé de l'état de l'art a pu montrer que, malgré l'influence considérable de Heidegger sur Sartre, leurs conceptions respectives de la notion de liberté s'avèrent très différentes, notamment car celle de Heidegger se trouve être particulièrement éloignée des conceptions habituelles, pouvant rendre complexe sa compréhension. Mais nous avons également supposé qu'une meilleure compréhension du rôle des influences heideggériennes de Sartre dans sa philosophie, et particulièrement concernant sa pensée de la

¹⁷ KRIEGER, Leonard, "Histoire et existentialisme chez Sartre", *Cités*, trad. Florence Perronin, vol. 2 no. 22, 2005, pp. 155-182, <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-155.htm>. Dernière consultation le 27.03.2021.

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, p. 121.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Francfort-sur-le-Main, Éditions Vittorio Klostermann, 1946.

²⁰ *Id.*, p. 92.

²¹ SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, coll. Pensées, 1966.

²² C'est-à-dire son essence. Voir HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 105.

²³ *Id.*, p. 76, pp. 87-88.

liberté, pourrait nous permettre à la fois de mieux comprendre leurs désaccords, mais également les subtilités même de leurs réflexions. C'est donc dans cet objectif que nous essayons d'apporter notre pierre à l'édifice. Il nous semble dès lors que l'une des façons de mieux comprendre et d'évaluer au mieux la richesse de telles pensées se trouve dans une approche généalogique et critique, en tirant le fil des influences et de la genèse de ces réflexions afin d'en apercevoir la quintessence. Ce qui en somme nous a mené à nous demander : *Comment Sein und Zeit de Martin Heidegger a-t-il influencé la pensée de la liberté exposée dans L'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre, et quelles critiques constructives est-il possible d'apporter aux analyses de ces derniers quant à la notion qui nous intéresse ici ?*

Par conséquent, et compte tenu de l'ensemble des difficultés précédemment énumérées, nous prendrons appui dans notre travail sur les travaux précédemment cités,²⁴ mais également sur les ouvrages de Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*,²⁵ et de Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*,²⁶ afin d'éclairer au mieux les choix de traduction d'Emmanuel Martineau. En effet, n'étant malheureusement pas germanophone, nous comptons nous appuyer sur la traduction française de *Sein und Zeit* réalisée par ce dernier, en tant qu'elle est sans doute la plus largement utilisée dans le milieu universitaire francophone non-coutumier de la langue allemande.²⁷ D'autre part, pour répondre au mieux à cette problématique, nous avons construit notre réflexion sur trois chapitres, dont le premier s'attache à mettre en évidence la place de la liberté, ainsi que son contenu conceptuel dans l'analyse existentielle menée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Le second quant à lui détaille les liens radicaux – au sens premier du terme – entre l'ontologie phénoménologique de Sartre et son concept de liberté dans *L'Être et le Néant*. L'ensemble de ces analyses a abouti dans notre dernier chapitre à l'exploration d'une critique de la liberté en phénoménologie, non seulement chez Heidegger et Sartre, mais également dans son ensemble.

Dans le premier chapitre, nous détaillerons différents aspects de la conception heideggérienne de la liberté, tels que la relation entre la liberté et le monde. Dans cette partie, nous analysons différents modes d'être indissociable de l'*être-libre*, à savoir la *quotidienneté* et le *On*, avant de parler de l'*angoisse* et du *souci*, pour enfin terminer par la relation entre

²⁴ Ainsi que sur les travaux de recherche les plus régulièrement cités dans le monde académique. Nous nous appuyons essentiellement, compte tenu de nos connaissances actuelles, sur des sources secondaires en français, anglais et espagnol.

²⁵ ZARADER, Marlène, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Langres, Vrin, 2020.

²⁶ GREISCH, Jean, *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1ère édition, 1994.

²⁷ GRANAROLO, Jean, « Martin Heidegger, Être et Temps : Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau » *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1985, vol. 44 no 4, pp. 427-428.

l'être-libre et le *comprendre*. Deuxièmement, nous souhaitons distinguer différents aspects de la liberté chez Heidegger, c'est-à-dire les liens entre cette notion et celle de possibilité, de volonté et d'éthique, ainsi que celle de vérité, où nous nous attarderons sur les évolutions après *Sein und Zeit*. Et troisièmement, explorant la genèse et l'influence de la pensée de Heidegger, nous examinerons les influences de Husserl, Kant, Kierkegaard et Saint Augustin sur la liberté heideggérienne, avant d'étudier l'impact *Sein und Zeit* sur la phénoménologie, en particulier sur celle de Jean-Paul Sartre, en se concentrant sur la réception de l'ouvrage.

Le second chapitre que nous allons construire détaillera en premier lieu le lien structurel entre liberté et ontologie chez Sartre. Afin de préciser cela, nous prendrons soin d'analyser les concepts d'*en-soi* et de *pour-soi*, montrant comment le néant est institué comme fondement de la conscience, avant de pouvoir expliciter le lien étroit que Sartre décrit entre conscience et liberté. Dans un second temps, nous comptons mettre en exergue les liens directs entre *Sein und Zeit* et *L'Être et le Néant*, c'est-à-dire la critique de l'*asubjectivisme* heideggérien que constitue le traité de Sartre, l'ontologie phénoménologique présentée dans les deux traités, et les liens qui y sont présentés entre la liberté et l'existence humaine. Pour notre troisième point, comme nous le ferons avec Heidegger, nous présenterons l'évolution du concept de liberté chez Sartre, ainsi que l'influence particulière de Hegel, cruciale selon nous pour mieux comprendre la généalogie de l'ontologie sartrienne.

Et finalement, notre troisième et dernier chapitre portant sur un ensemble de critiques en phénoménologie faites au concept de liberté, nous confronterons tout d'abord la conception de la liberté comme fondement chez Heidegger²⁸ en nous appuyant sur les travaux de Jean-Luc Nancy, Levinas et Jonas – tous trois grands critiques de ce dernier –, montrant premièrement l'aporie d'une telle proposition, avant de détailler la plus grande primordialité des concepts de *responsabilité* et de *solidarité*. Ensuite, nous comptons explorer comment la liberté est déjà-là et émerge de la présence d'autrui, ainsi que la responsabilité qui conditionne notre liberté. Ensuite, nous opposerons la liberté absolue chez Sartre face aux analyses de Max Scheler – dont l'influence est très présente dans *L'Être et le Néant* –, Merleau-Ponty et Beauvoir,²⁹ à travers la notion de *liberté personnelle*, le constat de l'impossibilité d'une détermination autonome de la liberté, en tant notamment qu'elle est toujours *située*. En dernier lieu, nous souhaitons élargir notre critique en approfondissant celle de Beauvoir, en explorant la notion d'émancipation comme potentielle alternative à la liberté. Toutefois, une telle proposition

²⁸ Du moins avant la *Kehre*.

²⁹ Pour les raisons citées en amont.

mériterait que nous nous interroguions quant aux conséquences et à la faisabilité même de l'abandon du concept de liberté.

Enfin, lorsque nous devrons conclure ce travail, nous proposerons certaines pistes d'élargissement de la réflexion qui y sera menée, cela bien sûr après restitution nos analyses. Ainsi, compte tenu des objectifs fixés pour notre troisième chapitre, ces pistes seront en direction d'une meilleure articulation entre les notions de *liberté* et d'*émancipation*, afin d'au mieux pouvoir prendre en compte les situations particulières et critiques dans lesquelles peuvent se trouver certains individus. Pour ce faire, il serait alors intéressant d'analyser l'échec relatif du dernier Heidegger dans sa tentative d'abandon du concept de liberté,³⁰ cela pour des raisons que nous exposerons.

³⁰ ANELLI, p. 52.

Chapitre I : Heidegger et le problème de la liberté dans *Être et Temps*

Conformément à la notion de libre-arbitre, l'être humain est décrit dans bien des courants philosophiques occidentaux et traditionnels comme doté à chaque instant de sa vie du pouvoir de décider pour lui-même.³¹ Cependant, une telle conception de la liberté s'avère en contradiction avec l'expérience que nous faisons de notre vie quotidienne, soumise à ce que Heidegger nomme « *la dictature du On* ». ³² Bien que la liberté soit un concept peu saillant dans *Sein und Zeit* – titre original du traité que nous employons indifféremment de sa traduction française – cette dernière y revêt une importance cruciale dans l'analyse existentielle menée par Heidegger.³³ C'est donc ce que nous tenterons de démontrer en priorité dans ce chapitre, cela à travers divers points essentiels à la compréhension de la conception heideggérienne de la liberté, comme le rapport entre la liberté et le monde, ou dans un second temps l'analyse de certains aspects, comme les liens tissés entre possibilité, volonté, liberté et vérité. En dernière instance, nous nous sommes intéressé à la genèse et la réception d'*Être et Temps*, pour mettre en exergue les liens de filiation entre sa théorisation de la liberté et les travaux de ses illustres confrères et prédécesseurs, en cherchant du côté de Husserl, Kant, Kierkegaard et Saint Augustin. D'autre part, nous avons souhaité décrire la propagation du phénomène *Être et Temps* en Allemagne et en France, en nous intéressant notamment à cette langue si particulière et parfois effrayante dont use Heidegger. L'objectif de cette dernière partie étant d'étudier quel impact le concept de liberté chez Heidegger, tel qu'il le déploie dans *Être et Temps*, a eu dans la phénoménologie après sa parution en 1927, et plus particulièrement dans celle de Jean-Paul Sartre.

A. La liberté face au monde

La question de la liberté implique un certain rapport en l'être humain et le monde dans lequel il vit. Ainsi, pour prendre un exemple parmi d'autres, la philosophie stoïcienne constate que l'ordre du monde contraint très fortement la capacité d'action humaine, i.e. l'empêche d'exercer sa liberté. C'est pourquoi il est préférable en bon stoïcien de s'affairer à agir sur ce qui ne dépend que de nous-même, et ainsi préférer changer nos propres désirs plutôt que de poursuivre

³¹ Jean-Paul Sartre l'exemplifie parfaitement dans *L'Être et le Néant*, lorsqu'il prête à l'humain une absolue liberté. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 59.

³² HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 115.

³³ Heidegger dira d'ailleurs plus tard que la liberté constitue l'essence de la vérité, et que ce n'est donc pas le Dasein qui la possède, mais bien l'inverse. Voir HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité : Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. NRF, 2001, p. 156 ; et : HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, pp. 133-134.

des chimères en voulant se battant contre l'ordre du monde.³⁴ Dans la phénoménologie de Heidegger, bien que ce dernier – comme nous le verrons – partage cette pensée sous certains aspects, cette opposition entre le monde et nous-même ne correspond pas à l'expérience originaire que nous en avons.³⁵

1) Dictature du On et monde familier

Toute liberté étant avant tout une liberté *de* quelque chose,³⁶ intuitivement, il m'est apparu qu'un individu emporté par sa vie courante ne se sent être libre ou non que vis-à-vis d'un obstacle à la réalisation de sa volonté, d'un empêchement qu'il perçoit comme le privant d'une certaine possibilité envisagée. Dans un sens heideggérien, une telle liberté paraît surgir par rupture avec la *quotidienneté* d'un Dasein dissous dans le mode d'être des autres par le *On* (*das Man*), qui déploie imperceptiblement sa dictature non-imposée.³⁷

Dans toute la première partie d'*Être et Temps*, Heidegger ne se consacre qu'à l'analyse de la vie quotidienne. Il procède ainsi puisque selon lui, le philosophe part dans son travail de la vie quotidienne et y revient sans cesse. Heidegger, contrairement à bien d'autres philosophes, affirme par conséquent que l'on ne peut s'émanciper pleinement de la quotidienneté.³⁸ Le Dasein ne s'en émancipe que par la *résolution* (*Entschlossenheit*), i.e dans un instant particulier où nous assumons pleinement ce que nous sommes en propre, que nous prenons conscience de nous-même, avant de nous relâcher.³⁹ Ainsi, ce relâchement – du terme allemand *Verfallenheit* généralement traduit par *déchéance*, *échéance*, *chute* ou encore *dévalement* selon les traductions⁴⁰ – s'avère nécessaire pour vivre.⁴¹

³⁴ Cette idée se trouve formulée telle quelle dans : ARRIEN, Flavius, *Le « Manuel » d'Épictète*, traducteur inconnu, 2011, Édition électronique Les Échos du Marquis, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/2020/03/le-manuel-depictete-pdf/>. Dernier téléchargement le 11.12.2021, p. 4.

³⁵ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 123.

³⁶ Autrement dit, une liberté positive. Heidegger la définit comme une liberté *pour* : « [...] à se tenir ouvert pour..., à se laisser soi-même déterminer par [...] ». Elle est donc définissable selon la fameuse maxime de Rousseau : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Livre I. Chapitre VIII : De l'état civil », *Du contrat social*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2012, pp. 56-57, p. 57 ; et HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, p. 30.

D'autre part, le concept de liberté négative est celui de l'indépendance et de l'autonomie de l'humain vis-à-vis du monde et de Dieu, qualité qui lui donnerait alors la possibilité de se questionner, de rechercher ces entités nécessaires à cette conception négative en tant que *non-liées*. Voir *Id.*, pp. 16, 19, 21.

³⁷ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 115.

³⁸ *Id.*, p. 55 : En effet, Heidegger stipule que : « c'est en provenance de ce mode d'être et en retournant à lui [i.e. l'indifférence de la quotidienneté] que tout exister est comme il est ».

³⁹ *Id.*, p. 158.

⁴⁰ *Id.*, p. 349 ; et HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Gallimard, coll. NRF, 1986, §38, p. 223.

⁴¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 202 : Dans la dernière partie du paragraphe 50, Heidegger précise que l'être-pour-la-mort doit être, inauthentiquement et de prime abord, mis en lumière dans la quotidienneté.

L'être humain est donc éparpillé dans sa vie quotidienne en étant sans arrêt préoccupé, confronté au monde ambiant dans l'*avoir-affaire*.⁴² Cela se traduit par le mode d'être de l'*outil* (*Zeug*), où l'étant nous apparaît d'abord par son utilité : son *être-sous-la-main* (*Zuhandenheit*).⁴³ De fait, sa manifestation n'est donc pas dissociée du *pour-faire* que l'on projette sur elle.⁴⁴ Telle est la façon dont majoritairement nous percevons les étants sous le régime de la quotidienneté. Cet *Umwelt*, i.e *monde environnant*, est le monde dans lequel nous nous situons,⁴⁵ dans lequel nous ne sommes pas véritablement nous-même, mais où nous existons sous le mode du *On*. Dans sa dictature, le *On* nivèle les spécificités de chacun dans le mode d'être des autres.⁴⁶ Il est ainsi le mode d'être de l'*être-au-monde* quotidien.⁴⁷ Bien que cela soit de l'ordre de l'inauthentique, Heidegger sait pourtant que la quasi-totalité de notre vie se déroule sous le régime de la quotidienneté. Noter que la racine commune entre les termes « habitude » et « habiter » peut nous aider à mieux comprendre que ce sont nos habitudes qui rendent le monde habitable.⁴⁸

Or, il semble que le Dasein ne puisse être réellement libre que sous le régime de l'*Eigentlichkeit* – terme moins ambigu que ces traductions françaises : i.e. l'« *authenticité* » ou encore la « *propriété* »,⁴⁹ dans le sens où il doit s'émanciper du joug du *On*. Reste à savoir comment y parvenir, et si le Dasein ne s'en libère pas pour finalement s'abriter sous la coupole d'autres déterminations. L'*impropriété* (*Uneigentlichkeit*) du Dasein est un phénomène positif, car il s'agit-là d'une manière d'être avec les autres, et non pas un *ne-pas-être-ainsi*. Il s'agit pour Heidegger d'être dans la distraction au lieu d'exister, au lieu d'ouvrir sur le monde.⁵⁰ Nous comprenons donc bien que pour le Dasein puisse exister authentiquement, il lui faut le faire sous un certain rapport au monde. Cela dit, dans la pensée heideggérienne, le monde n'est pas qu'une simple juxtaposition d'étants qui s'étendrait jusqu'à l'horizon des horizons qui le circonscrirait. Il n'y a pas de simple juxtaposition du Dasein avec les autres étants *là-devant-dans-le-monde*, le Dasein, en tant qu'*être-au-monde* (*In-der-Welt-sein*), se trouve dans un rapport de familiarité, d'intimité avec l'ensemble des étants dans le monde, mais avec le monde

⁴² *Id.*, p. 68.

⁴³ *Id.*, p. 73, p. 75.

⁴⁴ *Id.*, p. 73.

⁴⁵ Ce caractère d'« *ambiance* » du monde le désigne en tant qu'il est constitué par tout ce dont nous nous préoccupons. Voir ZARADER, p. 119.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 115.

⁴⁷ *Id.*, p. 143.

⁴⁸ *Id.*, p. 63.

⁴⁹ *Id.*, p. 157 : L'*être-libre* du Dasein se fonde dans son *pourvoir-être-le-plus-propre*, et donc authentique.

⁵⁰ *Id.*, pp. 148-149 : Dans l'inauthenticité, le Dasein se rapporte au monde essentiellement sous le régime de la préoccupation.

lui-même⁵¹ en tant qu'il est co-constitué des liens de sens entre les étants. Ces liens fondent en outre la possibilité même qu'« il y a[it] » des étants.⁵² Le Dasein est situé dans le monde en tant qu'il peut se comprendre comme lié en son destin à l'être de l'étant qui se rencontre avec lui.⁵³

En conclusion, nous nous apercevons que pour être libre, le Dasein doit s'émanciper du joug du *On*, bien qu'il ne le puisse pas définitivement. Reste à savoir comment y parvenir, et si au final le Dasein ne s'en libère pas seulement pour aller s'abriter sous la coupole d'autres déterminations impropres.

2) Angoisse et Souci, vers une existence propre, et donc libre

Toute cette analyse de l'empire du *On* et de la *quotidienneté* montre bien que la liberté du Dasein se joue dans son rapport au monde, et plus exactement dans le fait d'y être ouvert en propre. Bien comprendre le terme d'*ouverture* (*Erschlossenheit*) est ici essentiel. Heidegger la définit comme un « *comprendre affecté* », ⁵⁴ précisant même au début du paragraphe 68 que « *toute affection est compréhensive* ». ⁵⁵ Le comprendre – notion sur laquelle nous reviendrons plus précisément par la suite – est donc originairement motivé et orienté par un affect, comme l'est toujours-déjà la pensée pour Heidegger. ⁵⁶ D'autre part, il est important de comprendre que pour Heidegger, le Dasein ne subsiste pas dans le monde : il existe, ⁵⁷ et en cela il charrie à tout instant le monde sur lequel il peut être ouvert. ⁵⁸

Nous voyons donc que pour être libre, le Dasein doit être ouvert en propre sur le monde. Pour en arriver là, le Dasein est délivré de l'ivresse de la familiarité quotidienne, ce qui passe chez Heidegger par le phénomène de l'angoisse. Cette *disposition* (*Befindlichkeit*) – qualifiée comme telle car elle permet au Dasein de *se* rencontrer en tant qu'*être-au-monde*, ⁵⁹ en tant

⁵¹ N. B. : L'*être-à* s'exprime différemment d'un *être-à-l'intérieur-de* en sa dimension de familiarité. Heidegger donne comme exemple de la peur pour montrer cette familiarité de l'*être-à*, prise au sens d'un contact ontologique. En effet, la peur met à nu le *là* du Dasein et bloque ainsi son *être-à* : de là vient qu'après la peur le Dasein doit se réorienter. Voir *Id.*, p. 63, p. 125.

⁵² *Id.*, p. 172 ; et GREISCH, p. 27.

⁵³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 64.

⁵⁴ *Id.*, p. 207.

⁵⁵ *Id.*, p. 258.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Id.*, p. 218.

⁵⁸ *Id.*, p. 277 : en tant qu'*existant*, le Dasein « *est son monde* ».

⁵⁹ Notons que les *sentiments*, *affections* ou encore *dispositions affectives*, sont plus cruciales pour nous ouvrir à notre *être-propre* que la raison – étant une *guise d'être* non-réfléchi ouvrant le Dasein en son *être-jeté*. Voir ZARADER, p. 215 : et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 122.

qu'être fini exposé à l'infinie étrangeté du monde. L'angoisse est ainsi la *disposition* qui nous ouvre à ce que nous sommes, i.e. un être « *jeté* » au monde pour y mourir.⁶⁰

Il s'agit là d'une disposition sans objet, d'une chute saisissante, qui nous entraîne hors de la familiarité du monde, dans un *ne-pas-être-chez-soi*.⁶¹ Les peurs seraient, selon Heidegger, une manière de nous masquer l'angoisse afin de la rendre plus supportable.⁶² Envahi par l'angoisse, tout ce qui était habituel devient donc énigmatique. L'angoisse est une épreuve à laquelle on doit se soumettre pour trouver notre singularité.⁶³ Elle traduit ce savoir que nous sommes mortels en sentiment : la connaissance de notre mortalité en croyance en celle-ci.⁶⁴ Ce sentiment nous fait comprendre que nous sommes des *êtres-jetés* (*Geworfenheit*) dans une existence finie.⁶⁵ L'angoisse est toujours là, et n'attend que l'occasion pour se manifester.⁶⁶ Cette *inquiétante étrangeté*⁶⁷ face au monde et à nous-même est par conséquent le phénomène le plus originaire au Dasein : sa manière la plus authentique, et pourtant la moins courante, d'habiter le monde.

Dans la quotidienneté, nous ne voyons les choses que par l'utilité que nous en avons, tels les prolongements de notre propre corps, mais sous le régime de l'angoisse, elles deviennent insolites et s'indifférencient, devenant toutes plus étranges les unes que les autres.⁶⁸ Le Dasein, pour son *être-libre*, doit donc parvenir à s'ouvrir à ce monde étrange dans l'authenticité, car il ne peut y avoir de liberté que si nous agissons en propre, et comme Heidegger l'évoquera en 1929-1930 dans son cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, il ne peut y avoir de liberté sans appropriation.⁶⁹ Cette réappropriation de notre existence nous est donc permise par l'angoisse, fenêtre ouverte sur le mode d'être authentique. Elle nous révèle brièvement que l'on ne peut exister sous le régime des autres. Nous sommes condamnés à prendre en charge notre propre existence, qu'il y a des choses auxquelles nous ne pouvons soustraire notre responsabilité : à l'exemple, personne ne peut mourir à notre place.⁷⁰ Cette disposition fondamentale nous montre donc que certains aspects de notre existence ne sont pas partageables

⁶⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 201 : L'angoisse est « l'ouverture révélant que le Dasein existe comme être-jeté pour sa fin ».

⁶¹ *Id.*, p. 157.

⁶² *Id.*, p. 203 : Heidegger oppose une « peur lâche » à un « courage de l'angoisse ».

⁶³ *Id.*, p. 156 : Car elle nous projette vers notre être-au-monde le plus propre.

⁶⁴ *Id.*, p. 201 : Dans l'angoisse, la mort se révèle comme « possibilité la plus propre, absolue, indépassable ».

⁶⁵ *Id.*, p. 157 : « L'affection ouvre le Dasein en son être-jeté » ; et *Id.*, p. 309.

⁶⁶ *Id.* : Traquant incessamment le Dasein.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Id.*, p. 156 : L'étant intramondain sombrant face à l'angoisse s'angoissant de l'être-au-monde lui-même.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde-finitude-solitude*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1992, p. 506 : « [...] toute libération est une appropriation ».

⁷⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 194 : « Nul ne peut prendre son mourir à autrui ».

ou relatifs et ne dépendent que de moi. Le sentiment d'étrangeté nous rend *a minima* suspicieux face à toute croyance ou connaissance sur lesquelles nous pourrions compter pour donner un sens à ce monde dans lequel nous avons été jetés, plus rien n'étant utilisable par nous.⁷¹ Cette étrangeté du monde à laquelle l'angoisse nous confronte traduit ce caractère profondément humain de vouloir déployer son être, i.e. *ek-sister*, au sens de vouloir sortir de lui-même : se transcender.⁷²

Il est important pour résumer de noter que Heidegger nous montre qu'on ne choisit pas vraiment l'angoisse, comme toute autre disposition d'ailleurs,⁷³ mais qu'elle survient dès que l'occasion lui est donnée. Cette disposition qui nous saisit, et surgit par conséquent contre notre volonté,⁷⁴ est paradoxalement l'occasion d'être nous-même dans la dimension la plus authentique de notre existence. La liberté étant toujours être libre *de* quelque chose, mais elle est tout aussi bien celle *de* quelqu'un : elle ne se conçoit pas sans la possibilité d'une existence propre.

3) L'être-libre et le comprendre

Face à l'angoisse, le Dasein se voit donc dans l'impossibilité de se comprendre à partir du monde auquel il est confronté, et est ainsi poussé *compréhensivement* vers des *possibilités* en vue de son *pouvoir-être le plus propre*.⁷⁵ Il est ainsi crucial de rappeler que l'*entente* heideggérienne, synonyme de « *comprendre* » (*Verstehen*), n'est pas primordialement de l'ordre de la connaissance, mais constitue une manière d'être. Ainsi, cela signifie que le Dasein est toujours ontologiquement dans la vérité, là où il peut ne pas être ontiquement dans le vrai. Ce « toujours » ontologique s'affirme dans l'*être-en-avant-de-soi* par le genre d'*être-déjà-auprès-de*, révélateur d'un pré-acquis à l'entente du Dasein et qui sera visé par l'explicitation ou le discours : c'est ce que l'on nomme l'*anticipation* (de l'allemand « *Vor-sicht* », litt. « *visée préalable* »). Le *pouvoir-être* du Dasein, en tant qu'il est toujours mien, est donc libre quant à la propriété ou non de ce qui est préalablement visé. La propriété du *pouvoir-être* du Dasein fonde donc l'originalité de l'*anticipation*.⁷⁶ Nous apercevons donc que le Dasein est profondément un être temporel, et plus exactement encore, que sa temporalité constitue son

⁷¹ Ou plus exactement, « Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse. ». Voir *Id.*, p. 155.

⁷² *Id.*, p. 253.

N. B. : Nous préciserons dans un autre chapitre la notion de transcendance chez Heidegger.

⁷³ Toutes étant non-réflexives. Voir *Id.*, p. 122.

⁷⁴ *Ibid.* : Le Dasein étant en son affection *toujours-déjà* ouvert.

⁷⁵ *Id.*, p. 156.

⁷⁶ *Id.*, pp. 188-189.

être.⁷⁷ Pour Heidegger, l'expérience authentique du temps est *ek-statique*, les trois existentiels que sont l'affection, le discours et la compréhension correspondant respectivement aux *ek-stases* du passé, du présent et du futur.⁷⁸ Ainsi, privilégiant le futur,⁷⁹ Heidegger analyse que nous sommes, dans la *constitution d'être du comprendre*, sans arrêt en avant de nous-même pour *être au monde*.⁸⁰ Le concept d'*entente* chez Heidegger – ou de *compréhension* – traduit le moment où le Dasein installe un rapport avec l'objet qu'il vise où son être authentiquement engagé.⁸¹ Il faut alors comprendre que l'unité du *hors-de-soi* (*Sichvorweg*), constituée par les autres étants, est la condition de possibilité de l'existence du Dasein en tant qu'il existe comme son *là*.⁸² En effet, Heidegger nous explique dans *Sein und Zeit* que le Dasein ne peut exister sans monde.⁸³ D'autre part, le monde étant structurellement fait de rapports de *significativité* (*Bedeutsamkeit*),⁸⁴ Le rapport entre le Dasein et le monde, se joue dans l'*être-au-monde* est donc fondé sur la possibilité d'une rencontre intramondaine *significativement* authentique entre le Dasein et l'être des étants directement « *maniabiles* » (*Vorhandenheit*) et de ceux qui lui sont « *disponibles* » (*Zuhandenheit*).⁸⁵ Rencontre où l'étant se donne dans le retrait de l'être, le Dasein devant délivrer l'étant, et donc le laisser être ce qu'il est. Le problème de la transcendance n'est donc plus, selon Heidegger, celui du rapport sujet-objet : cette question n'est pas réductible à une subjectivité cherchant à sortir d'elle-même en quête de l'objectivité. Pour lui, la question repose sur la possibilité ontologique de la rencontre *objectivante* d'un étant à l'intérieur du monde. Nous verrons par la suite que la liberté du Dasein fonde en partie cette possibilité.⁸⁶ Le mode d'*être-à* est donc fondamental pour comprendre le rapport entre le Dasein et le monde : le monde est « *là* » car le Dasein est *l'être-à*.⁸⁷ L'*être-à* est « *là* » comme ce *en-vue-de-quoi* (*Worumwillen*) le Dasein est. L'*être-au-monde* est donc ouvert dans cet *à-dessein-de* (ou *en-vue-de-quoi*), et cette ouverture constitue l'*entendre* du Dasein. L'*à-dessein-de* et la

⁷⁷ *Id.*, p. 285 : « L'analyse de l'historialité du Dasein tente de montrer que cet étant n'est pas « temporel » parce qu'il « est dans l'histoire », mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être. »

⁷⁸ ZARADER, p. 214.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 159

⁸¹ *Id.*, p. 183.

⁸² *Id.*, p. 214.

⁸³ *Id.*, p. 64.

⁸⁴ Pour comprendre ce qu'est la *significativité*, il faut s'intéresser à la description que Heidegger fait des phénomènes : ces derniers constituant la réalité des choses, leur manière de se manifester peut cependant renvoyer à ce qu'ils ne sont pas. Ainsi, les signes sont de modalités du *renvoi* (*Verweisung*) comme *montrer*, s'opposant au *renvoi* comme *utilité*. Voir HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du temps*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. NRF, 2006, pp. 127-129, p. 134, p. 373, p. 376 ; et ZARADER, p. 140.

⁸⁵ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 7.

⁸⁶ *Id.*, pp. 277-278.

⁸⁷ *Id.*, p. 125.

significativité sont ouverts dans le Dasein, ce qui veut dire que le Dasein est en tant qu'*être-au-monde* l'étant pour lequel il en va de lui-même. L'étant, dans le *comprendre*, se donne ainsi dans le retrait de l'être, pour que le Dasein puisse saisir l'étantité de la chose qui se présente.⁸⁸ Mais pour qu'il le puisse, le Dasein devra délivrer l'étant : i.e. le laisser être ce qu'il est, et vu qu'il est phénomène : il faut qu'il le laisse apparaître.⁸⁹

Ainsi, dans *Sein und Zeit*, la liberté s'avère être la condition de possibilité de la compréhension de l'être, ce que Heidegger explique *kantiennement* dans son cours *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie* de l'été 1930.⁹⁰ Heidegger explique que cette rencontre avec l'étant ne peut avoir lieu que si le Dasein est sous le mode du *laisser-être* (*Begegnenlassen*). Ce dernier concept peut être défini comme un *ne-pas-projeter* sur l'étant des *catégories inadéquates*,⁹¹ ce qui fait donc du comprendre un *a priori* à la saisie de l'étant comme « libre ». ⁹² Nous laissons toujours être l'étant qui nous apparaît, même lorsque ce dernier ne nous apparaît pas sous sa forme originale, car si nous ne le faisons pas l'étant ne pourrait se manifester. ⁹³ D'autre part, il est important selon nous de remarquer qu'ontologiquement, Heidegger institue dans le *comprendre* existentielle une équivalence entre ce qui est « pu » et ce qui est « su ». ⁹⁴ Il souligne ainsi que lorsque nous utilisons le terme « comprendre quelque chose » au sens *ontique*, nous le comprenons souvent comme la capacité de faire face à quelque chose, de s'en sortir, ou de savoir comment agir dans une situation donnée. Toutefois, Heidegger affirme que ce qui est réellement « pu » ou « su » dans le comprendre existentiel n'est pas une entité particulière ou un objet externe, mais l'être lui-même en tant qu'exister. En comprenant existentiellement, le Dasein n'est pas limité à la connaissance épistémologique ou à la maîtrise pratique d'objets spécifiques, mais exprime plutôt sa capacité

⁸⁸ *Id.*, p. 177.

⁸⁹ *Id.*, p. 85.

⁹⁰ Selon la monstration qu'il conduit dans son fameux cours de 1930, l'étant nécessite une auto-liaison obligeante pour se manifester : i.e. une loi à soi-même. Car ne pouvant se manifester de lui-même, il est nécessaire que la compréhension de l'être qui rend fondamentalement possible cette apparition de l'étant porte en soi un *laisser-faire-encontre* de quelque chose, qui a donc par obligation part au fait qu'il soit (son *que*) et qu'il soit ainsi (son *être-ainsi*). Ce *laisser-faire-encontre* de quelque chose est donc une auto-liaison, puisqu'il laisse cette liaison être obligeante pour soi-même : il s'agit donc d'une loi donnée à soi-même. Cela dit, pour être tout à fait honnête, nous ne sommes pas sûr que cette qualification d'« obligation » ne soit bien employé ici, renvoyant à l'idée d'une contrainte, ce qui en ce cas rendrait l'argument non-valable. Voir *Id.*, pp. 63-64 ; et HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, p. 125, p. 277.

⁹¹ Selon Joël Balazut, cela se comprendre à la lumière du concept kantien d'anticipations (spontanées) de la perception. Voir BALAZUT, Joël, « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », *Klesis : Revue philosophique*, vol. 16, 2010, pp. 20-21.

⁹² *N. B.* : Le terme allemand ici traduit par « *laisser* » peut tout aussi bien se traduire par « *faire* », au sens de « *laisser la rencontre se faire* ».

⁹³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 131-132.

⁹⁴ *Id.*, p. 64.

⁹⁵ *Id.*, p. 127.

à se projeter dans les possibilités, à être ouvert sur elles. Le *comprendre* est donc lié à la compréhension de l'*être* en tant qu'*exister*, et à la reconnaissance de la dimension fondamentale de la possibilité inhérente à l'existence humaine.⁹⁵

B. Différents aspects de la liberté chez Heidegger

Nous avons pu voir jusqu'ici que la notion de liberté telle qu'elle est pensée par Heidegger dans *Sein und Zeit* est bien loin des façons communes et traditionnelles de l'appréhender. Conscient qu'une telle vision de ce qui pourtant nous semble si ordinaire et intuitif peut être déroutante, nous souhaitons ici développer certains aspects de la liberté heideggérienne en faisant intervenir des notions plus proches à l'accoutumée du sens classique de la liberté, telles que celles de possibilité, de volonté et d'éthique. Nous souhaitons également aborder le lien entre liberté et vérité, s'agissant là de deux notions jugées inséparables par Heidegger. Pour ce dernier point, nous nous sommes permis de ne plus nous circonscrire seulement à *Être et Temps*, cela afin d'avoir une vue d'ensemble sur une théorie de la liberté dont on peut considérer qu'elle fut enrichie et modulée durant toute sa longue carrière⁹⁶ – si du moins l'on en croit certains auteurs comme Günter Figal.⁹⁷

1) Liberté et Possibilité

En amont, nous avons pu voir que *le pouvoir-être du Dasein est libre quant à la propriété de ce qui est préalablement visé*.⁹⁸ Nous allons maintenant aborder plus en détails ce que cela signifie.

Dans l'*entendre* existentiel, ce qui est « pu » équivaut à ce qui est « su ».⁹⁹ Ainsi, le *comprendre* caractérise un pouvoir-être propre du Dasein.¹⁰⁰ Le *pouvoir-être* (*Seinkönnen*) du Dasein n'est pas lâché dans le vide, mais en tant qu'il doit toujours essentiellement être *disposé*,¹⁰¹ il est toujours plongé au sein de certaines possibilités qu'il peut bien saisir, mal saisir ou laisser passer. Le Dasein n'« a » pas de possibilité, mais il est « *la possibilité d'être libre en vue de son pouvoir-être le plus propre* ». ¹⁰² Le Dasein est donc une possibilité, puisqu'il

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ ANELLI, pp. 41-43.

⁹⁷ FIGAL, Günter, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, édition Mohr Siebeck, 2013, cité dans PERRIN, Christophe, « Heidegger, philosophe de la liberté ? », *Phainomena*, vol. 26 no. 100/101, 2017, p. 41.

⁹⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 188-189.

⁹⁹ *Id.*, pp. 127-128.

¹⁰⁰ *Id.*, p. 127.

¹⁰¹ *Id.*, p. 98, p. 120.

¹⁰² *Id.*, p. 127.

existe et ne se contente pas de subsister.¹⁰³ Le fait d'exister signifie d'avoir déjà opté pour des possibilités, qui ne sont pas d'ordre logique, mais existentielles.¹⁰⁴ Une possibilité existentielle ne se découvre comme telle qu'*a posteriori*, que lorsqu'elle fut déjà assumée, mécomprise ou autre – et que seul le Dasein le peut.¹⁰⁵ Pour mieux comprendre cette notion particulière de possibilité, Heidegger explique que le Dasein y est toujours-déjà engagé,¹⁰⁶ mais nous éclaircirons ce point dans les prochains paragraphes. L'*entendre* est donc la manifestation phénoménale de la possibilité du Dasein,¹⁰⁷ qui en tant que possibilité est à chaque fois « *ce qu'il peut être* ». ¹⁰⁸

On s'aperçoit donc ici que liberté humaine et causalité n'agissent pas sur un même plan, la liberté n'étant pas comprise comme le fait d'être la cause absolue de nos actions, mais comme le fait d'assumer les possibilités dans lesquelles nous sommes déjà engagés.¹⁰⁹ Une analogie est possible entre les pensées de Marx et Heidegger, le premier affirmant d'un côté que l'humain se distingue de l'animal en produisant lui-même les moyens de son existence,¹¹⁰ le deuxième pensant de l'autre qu'il est nécessaire pour l'être humain qu'il se donne à lui-même sa propre possibilité d'être.¹¹¹ Il est vrai que cette analogie est forcée et sans doute trop éloignée, mais elle permet selon nous de mieux comprendre que l'indétermination caractéristique du Dasein n'est pas d'ordre ontologique,¹¹² i.e. comme le voudrait une définition plus aristotélicienne de la possibilité comme réalité de moindre niveau ayant le potentiel d'acquérir un niveau de réalité supérieur. Chez Heidegger, le *pouvoir-être* du Dasein reste au contraire égal à lui-même, que la possibilité envisagée soit réalisée ou pas¹¹³ : une possibilité existentielle est une possibilité qui s'habite, et non qui s'effectue.

Notons que c'est dans son devancement de la mort que le Dasein s'éprouve comme pure possibilité. Possibilité sans mesure puisqu'elle possibilise l'impossibilité de l'existence : l'*être-pour-la-mort* (*Sein zum Tode*) libère ainsi la possibilité de l'existence en tant que devancement

¹⁰³ *Ibid.* : Il n'est pas simplement comme un étant *sous-la-main*.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 127, p. 294.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 212.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 127.

¹⁰⁷ *Id.*, p. 129.

¹⁰⁸ *Id.*, p. 127.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, « I. Feuerbach », *L'idéologie allemande : Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, trad. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 45.

¹¹¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 87.

¹¹² *Id.*, p. 27 : L'indétermination de la compréhension de l'être – caractéristique essentielle du Dasein – est un *phénomène positif* qui ne demande qu'éclaircissement.

¹¹³ *Id.*, pp. 207-208.

dans la possibilité.¹¹⁴ Ce qui pousse le Dasein à cette *ek-stase*, c'est l'interpellation de son *avoir-à-être* chaque fois lui-même,¹¹⁵ concept sur lequel nous reviendrons prochainement. Dans cet *avoir-à-être*, le Dasein est déjà possiblement ce qu'il n'est pas.¹¹⁶ Nous pouvons expliquer cela par le fait qu'il se projette dans des possibilités qu'il n'est pas encore, qu'il n'est plus ou etc.,¹¹⁷ mais le meilleur exemple reste celui de la mort. Il s'agit de l'exemple par excellence car, bien conscient de la mortalité inhérente à notre détermination d'existant, nous sommes – dans un sens – déjà mort bien que nous ne le soyons pas encore :

« *Le Dasein, aussi longtemps qu'il est, est lui aussi à chaque fois déjà son ne-pas-encore.* »¹¹⁸

La possibilité ne peut alors plus être prise au sens d'une excroissance contingente à disposition ou non du Dasein, mais elle est *existentialement* son être lui-même en tant qu'*exister*. Dans son livre *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Claudia Serban détaille les raisons poussant Heidegger à tenir le possible comme supérieur à l'effectivité,¹¹⁹ ce qui de prime abord peut sembler contre-intuitif. En effet, comme nous l'avons déjà noté plus haut, notre compréhension vulgaire de la possibilité nous la fait envisager comme une forme de réalité diminuée convertible en réalité effective. Or, comme l'expose Serban, lorsqu'il s'agit des possibilités de l'existence même, cette convertibilité du possible en effectivité s'avérerait non-pertinente.¹²⁰ En effet, à l'inverse de l'*attente*, le caractère exacerbé de la mort en tant que possibilité n'est pas orienté vers son effectuation.¹²¹ Car si ce n'était pas le cas, identifier la possibilité de la mort à modalité dirigée vers l'effectuation de la mort, par le suicide ou le meurtre, reviendrait dans ce dernier cas à nier qu'il soit l'expression d'une peur d'exister¹²² : l'existence étant nécessairement un rapport à notre propre finitude, en tant que ce n'est que grâce à elle que nous nous avons l'entente de notre être, que nous sommes Dasein.¹²³ Une telle affirmation serait bien évidemment absurde, et nous voyons bien qu'une orientation vers la réalisation de la mort constitue la négation de son caractère de possibilité, car il ne s'agit plus là d'aller à son encontre, mais de la fuir.¹²⁴ Nous pouvons alors nous apercevoir, après ce bref exposé, que la finitude du Dasein fonde dans une certaine mesure sa liberté, cela contrairement

¹¹⁴ *Id.*, pp. 208-209.

¹¹⁵ *Id.*, p. 121.

¹¹⁶ Nous pouvons comprendre métaphoriquement – ou non – que le Dasein est pure possibilité car ce qu'il n'est pas – en l'occurrence mort –, il l'est pourtant en quelque sorte déjà.

¹¹⁷ SERBAN, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, pp. 121-122.

¹¹⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 196.

¹¹⁹ SERBAN, *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, p. 103.

¹²⁰ *Id.*, p. 134.

¹²¹ *Id.*, p. 135.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Id.*, p. 137.

¹²⁴ *Id.*, p. 134.

à la tendance que nous pouvons avoir de penser la liberté comme capacité d'illimitation, i.e. d'émancipation de nos déterminations et de nos limites.

Ainsi, comme le note Claudia Serban elle-même, la phénoménologie de la possibilité construite autour de l'*être-pour-la-mort* par Heidegger peut avec raison être qualifiée de « *phénoménologie de la liberté* ». ¹²⁵ Ce dernier reprend, dans son analyse de la mort pour le Dasein, l'idée nietzschéenne de *liberté pour la mort* (*Freiheit zum Tode*), ¹²⁶ alors équivalente à la liberté pour le *pouvoir-être-le-plus-propre*, puisque se dresser face à la mort ce serait la maintenir comme pure possibilité : pour Nietzsche, la mort est le « *divin négateur* ». Par conséquent, Nietzsche définit la *liberté pour la mort* comme un *vouloir mourir, ni trop tôt, ni trop tard*. ¹²⁷ En conclusion, Heidegger semble jusqu'ici nous amener à penser que dans la question de la liberté, c'est la possibilité même de la compréhension de l'être et de notre propre finitude qui est mise en jeu.

2) Liberté, Volonté et Éthique

Comme nous venons de le montrer, la liberté chez Heidegger va à l'encontre des conceptions traditionnelles établissant l'être libre comme celui dont les actions sont primordialement du fait de sa volonté. Or y a-t-il un sens à dire que ma volonté est libre si elle est faite de velléités émergeant spontanément sur lesquelles je n'ai pas prise ? En effet, si nous n'étions même pas cause de ces événements spontanés, nous ne les choisirions pas, nous ne serions pas libres de les avoir ou non, alors en quoi la volonté comprise ainsi serait-elle fondamentale pour notre liberté ? À l'instar de Hannah Arendt, qui précise dans le quatrième chapitre de *La crise de la culture* que pour être libre, un acte doit être libéré de son but – en tant que son but est par définition un effet prévisible, nous considérons qu'il y aurait bien là un paradoxe. ¹²⁸

Cependant pour Heidegger, il ne faudrait pas trop vite dissocier volonté et liberté, le *vouloir* étant directement en relation avec le *pouvoir-être* du Dasein. ¹²⁹ Bien qu'il soit l'orientation vers un possible, ¹³⁰ le vouloir est forcément déjà une restriction des possibilités du Dasein, en tant que nous en privilégions certaines par rapport à d'autres. ¹³¹ Pour être exact, plus qu'une amputation du pouvoir-être, le vouloir pris comme *penchant* (*Hang*) ou *impulsion*

¹²⁵ *Id.*, p. 138.

¹²⁶ Bien qu'il ne cite pas Nietzsche explicitement. Voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 211.

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich, « § De la mort volontaire », *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, éditions Le Livre de Poche, coll. Classiques, 1983, pp. 91-94, p. 94.

¹²⁸ ARENDT, Hannah, « IV. Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. Folio-Essais, 1972, pp. 187-222, p. 197 ; et THIELE, p. 287.

¹²⁹ ZARADER, p. 350.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Id.*, pp. 350-352.

(*Drang*) est l'ancrage profond dans l'*être-jeté* du Dasein de certaines possibilités.¹³² Ces deux modes du vouloir sont dérivés du souci,¹³³ à l'instar de la volonté elle-même, et s'articulent donc entre ce dernier et la vie du Dasein.¹³⁴

Pour comprendre ce qu'est la volonté pour Heidegger, il est donc nécessaire de comprendre que le *souci*¹³⁵ (*Sorge*) est l'existential fondamental exprimant de la meilleure manière le mode d'être de l'humain.¹³⁶ Se désintéressant de l'homme pour se concentrer sur son être : i.e. le *Dasein*, Heidegger rompt mécaniquement avec les conceptions traditionnelles de l'être humain, et fait du Dasein essentiellement un être de relation, en rapport avec autre chose que lui-même : un existant.¹³⁷ Le souci au sens heideggérien est la structure formée par l'*existentialité*, la *facticité* et la *déchéance*, trois éléments formant l'être de l'humain comme Dasein.¹³⁸ Une des difficultés pour penser le souci ici est de mettre de côté sa signification courante, au sens d'inquiétude ou encore de préoccupation, pour se focaliser sur ce qu'il désigne ici ; i.e. une structure existentielle.¹³⁹ Le souci conduit à penser fondamentalement l'humain en relation avec le temps¹⁴⁰ : l'existant étant donc toujours au-delà de lui-même, en tant qu'il est un être de projet, mais il ne peut l'être qu'en assumant ce qu'il est déjà.¹⁴¹

Rappelons ici qu'*assumer*, c'est faire le choix de l'authenticité, et faire un choix pour Heidegger, s'est se libérer du joug du *On*¹⁴² qui nous prive de choix-propre dans l'inauthenticité de la quotidienneté. Le Dasein doit donc faire le « *choix du choix* » :

Cette privation de choix, cet entraînement par « personne », où le Dasein s'empêtre dans l'inauthenticité, ne peut être inversé qu'à la condition que le Dasein se ramène proprement de sa perte dans le *On* vers lui-même. Néanmoins, cette reprise doit nécessairement avoir le mode d'être par l'omission duquel le Dasein se perdait dans l'inauthenticité. La reprise de soi hors du *On*, autrement dit la modification existentielle du *On*-même en être-Soi-même authentique doit nécessairement s'accomplir comme re-saisie d'un choix. Mais ressaisir un choix signifie choisir ce choix, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le Soi-même le plus propre. C'est dans le choix du choix que le Dasein se rend pour la première fois possible son pouvoir-être authentique.¹⁴³

¹³² HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 161.

¹³³ Le *penchant* et l'*impulsion* sont inextricablement liés au *souci* puisque la première de ces deux modalités du vouloir se trouve saisie dans la *factivité* (*Faktizität*), et la deuxième s'en détache tout en n'étant pas encore libérée. Voir ZARADER, pp. 353-354.

¹³⁴ *Id.*, p. 350, p. 353.

¹³⁵ Le terme allemand a le même sens que le latin « *cura* », signifiant tout aussi bien « *souci* » que « *soin* », anecdote qui s'avère utile à la compréhension du concept quand on sait que Heidegger a pensé le *souci* à partir d'une lecture de Saint Paul et de Saint Augustin. Voir *Id.*, p. 164 ; et CAMILLERI, Sylvain, « Du souci "philosophique" au souci "religieux" », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 112, no. 3, 2014, pp. 495-523.

¹³⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 308.

¹³⁷ *Id.*, p. 63.

¹³⁸ GREISCH, p. 236.

¹³⁹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 65.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 252 : « L'unité originnaire de la structure du souci réside dans la temporalité. »

¹⁴¹ *Id.*, p. 225.

¹⁴² *Id.*, p. 115.

¹⁴³ *Id.*, p. 212.

Heidegger affirme ici que pour sortir de l'inauthenticité, le Dasein doit se ramener à lui-même et se reprendre dans son authenticité. Cependant, cette reprise de soi doit se faire en évitant le mode d'existence qui a conduit à la perte de l'authenticité. En d'autres termes, le Dasein doit moduler son attitude existentielle dans la *quotidienneté* : celle qui se perd dans le *On*. Heidegger analyse qu'en allant vers son authenticité, le Dasein à se libère des influences du *On*, et se tourne vers son être le plus authentique. Se différencier ainsi du *On* en remontant à ce choix veut donc dire « *vouloir-avoir-conscience* ». ¹⁴⁴ Or, la conscience a pour le Dasein irrémédiablement une dimension éthique, car selon Françoise Dastur, il s'agit là d'une dimension consubstantielle à sa dimension ontologique, puisque caractériser l'être de l'humain comme souci implique qu'il est essentiellement en relation avec autre chose / un autre que lui-même, ne pouvant donc être pensé comme un ego. ¹⁴⁵ Ce *vouloir-avoir-conscience* pose alors la question de la conscience morale, interpellant le *pouvoir-être* propre du Dasein en son *être-en-faute* (*Schuldigsein*). ¹⁴⁶ Interpellation existentielle qui, une fois mise à nu, atteste chez Heidegger la propriété du *pouvoir-être* du Dasein. ¹⁴⁷ S'entendre interpellé nous fait donc apparaître le phénomène où se situe le choix moral existentiel de l'*être-soi-même*, phénomène nommé *résolution* (*Entschlossenheit*). La résolution consiste pour le Dasein à être prêt à affronter l'angoisse par le *projet* (*Entwurf*) – *confer* l'explication donnée plus haut sur l'acte de se projeter – sur son *être-en-dette*. ¹⁴⁸ Ce qui signifie dans son être toujours en avant de lui-même, le Dasein correspond à sa motivation de sortie de l'inauthenticité pour se retrouver en propre. Cette motivation, ou incitation, fait suite au surgissement du sentiment de culpabilité suite à un manquement de notre part, qu'il soit d'ordre éthique ou autre. Un manquement à quelque chose qui ne pouvait donc dépendre que de nous.

« Le se-projeter-réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre, nous
l'appelons résolution. » ¹⁴⁹

La *réticence* et l'*angoisse* sont donc des éléments-clés de la *résolution*. La *réticence* exprime une certaine réserve ou hésitation, car la responsabilité de l'*être-en-dette* peut être lourde à porter. Heidegger nomme donc *résolution* cette prise de conscience effective par le Dasein de sa propre finitude, de sa propre mortalité, lui permettant ainsi d'habiter authentiquement les

¹⁴⁴ *Id.*, p. 226.

¹⁴⁵ DASTUR, Françoise, « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », *Po&sie*, vol. 115 no. 1, 2006, pp. 34-41, p. 34.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 224-226.

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ Heidegger la définit comme « *liberté pour le sacrifice* », prenant sur soi le destin. *Id.*, pp. 220-222, p. 294, et : GREISCH, p. 363.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 232.

possibilités de son *être-jeté*.¹⁵⁰ Bien qu'elle fasse appel à la conscience,¹⁵¹ la *résolution* n'est pas un acte volontaire, mais revient plutôt à *se-laisser-interpeller* hors de la dictature du *On*.¹⁵² Dès *Sein und Zeit*, Heidegger stipule que la *résolution* n'est pas lâchée arbitrairement dans le vide puisqu'elle est nécessairement disposée en tant qu'ouverture propre à l'*être-au-monde*. Il explique ainsi que même si elle est *existentiellement* indéterminée, il est nécessaire qu'elle soit *existentialement* déterminée.¹⁵³ C'est dans la *résolution* qui doit être entendue comme décision, que nous découvrons en nous projetant¹⁵⁴ la possibilité *factive*¹⁵⁵ pré-acquise de l'*être-en-avant-de-soi* du Dasein.¹⁵⁶ Répondre à ce qui nous appelle : ainsi se définit la *résolution*. Cet appel est indéterminé, nous ne savons ni ce qui nous appelle, ni vers quoi nous sommes appelés, est c'est au Dasein de déterminer cet appel.¹⁵⁷ La question n'est donc pas ici de savoir ce qui nous appelle, mais le fait que nous avons la responsabilité d'y répondre – personne ne le pouvant à notre place. Accepter cet appel, qui n'engage par conséquent que moi, c'est donc être libre, puisqu'*être responsable*, s'est se reconnaître comme *cause de*.¹⁵⁸ « Être libre » signifie assumer que nos décisions sont la conséquence de notre propre pouvoir-être, et non pas dictées par des forces externes. Ce que l'on pourrait ici dénoncer comme un paradoxe, la liberté étant dans la tradition cartésienne celle d'accepter ou non,¹⁵⁹ n'est qu'apparente pour Heidegger. Apparente car ne pas accepter revient à rentrer sous le régime de l'inauthenticité, et donc refuser ce qui ne dépend que de nous.¹⁶⁰

Or, le mode d'être de la *quotidienneté*, celui où le Dasein se situe dans l'inauthenticité du *On*, nous montre le lien étroit l'unissant à l'être d'autrui. Et précisément, Heidegger nous

¹⁵⁰ *Id.*, p. 251 : Ce en tant qu'elle est « l'être pour le pouvoir-être insigne le plus propre ».

¹⁵¹ *Id.*, p. 213.

¹⁵² *Id.*, p. 232.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ L'*être-toujours-en-avant* du Dasein, hors de lui, est son *projet*.

¹⁵⁵ La *factivité* – ou *facticité* selon les traductions – du Dasein est l'être qu'il est à chaque fois lui-même, i.e. ce qu'il est factuellement mais épaissi de son pouvoir-être. Ce concept désigne le caractère d'être subsistant inextricable de l'existence humaine. De plus, Heidegger définit la *facticité* dans *Être et Temps* comme une structure complexe incluant l'*être-là-devant* à l'état de fait du Dasein, i.e. l'*être-au-monde* du Dasein en tant qu'il est à l'intérieur du monde. Voir *Id.*, p. 64, p. 248 ; GREISCH, pp. 191-192, et : ZARADER, p. 105.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 212-213, 231-233.

¹⁵⁷ *Id.*, p. 213, p. 226 : Le Dasein doit comprendre l'appel du *vouloir-avoir-conscience* pour être responsable par l'agir du *Soi-même*, la structure de l'*être-Soi-même* étant la *résolution*.

D'autre part, Heidegger explique qu'une décision libre pourra nécessairement être répétée, la *répétition délivrante* d'une décision étant la *résolution devançante* qui se *dé-livrerait*. C'est-à-dire que la structure *temporale* de la compréhension du Dasein – que nous comprenons comme *re-saisie* – ramène son *pouvoir-être*. Voir *Id.*, p. 290.

¹⁵⁸ *Id.*, p. 222.

¹⁵⁹ DESCARTES, René, « Méditation quatrième », *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2009, p. 158.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 277-278 : Heidegger précise à ce sujet que ce qui dépend de la liberté du Dasein est ce qui est ouvert en son *être-jeté*, et donc *authentiquement* ouvert.

montre que le Dasein dans son *être-en-propre* est nécessairement en lien avec autrui : il est donc toujours-déjà un *être-avec-les-autres*¹⁶¹ (*Mitsein*) :

Si cet être-Là-avec des autres n'est ouvert que de manière intramondaine à un Dasein – et ainsi également pour ceux qui sont-Là-avec –, c'est seulement parce que le Dasein est en lui-même essentiellement être-avec.¹⁶²

Ainsi, en accord avec Babich, Heidegger ne semble pas séparer éthique et ontologie. Le souci de soi n'est pas donc en opposition avec de celui de l'autre dans *Sein und Zeit*. Il est un souci de l'existence, qui est toujours-déjà exposée au rapport à l'altérité.¹⁶³ Par conséquent, une réflexion sur le sens de l'être amène à penser la *sollicitude* (*Fürsorge*), en tant qu'elle est le *souci* vis-à-vis de l'autre,¹⁶⁴ permettant à autrui de s'approprier ses propres possibilités, en tant que la *sollicitude* nous conduisant à l'amener vers son plein potentiel d'*être*.¹⁶⁵

Récapitulons. Nous avons tâché de montrer ici que liberté et volonté s'articulaient dans la mesure où une volonté ne peut être libre que dans la mesure où elle fait le choix, là encore, de l'authenticité. Il est pour cela nécessaire de répondre à l'appel qui nous est fait : le Dasein doit donc être ouvert sous le mode la *résolution*, ce qui l'amène à avoir le *souci* d'autrui, en tant qu'il est un être de relations.

3) Liberté et Vérité, l'évolution après *Être et Temps*

La notion de liberté a toujours été très fortement liée à la notion de vérité, pour ne pas dire indétachable.¹⁶⁶ Pour Heidegger, le conduisant même à affirmer dans un fameux cours de 1930 que l'essence de la vérité est la liberté.¹⁶⁷ La question de la liberté dans la pensée de Heidegger pose donc le problème de savoir si elle dépend de l'ouverture du Dasein, ou bien de l'ouverture de l'être. En d'autres termes : de savoir si sa conception a changé ou non après le *tournant* (*Kehre*), d'où la nécessité que nous avons ici de ne plus nous restreindre à *Être et Temps* et autres textes antérieurs.

¹⁶¹ Les autres se donnant originairement comme un *être-les-uns-avec-les-autres* (*Miteinandersein*) dans un monde que nous avons en commun. Voir ZARADER, p. 184.

¹⁶² HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 110.

¹⁶³ *Id.*, p. 160, p. 246 : Parler de « *souci de soi* » est pour Heidegger une tautologie, et le souci ayant comme moment structurel l'*être-après-de*, il est toujours-déjà « *souci pour autrui* ».

¹⁶⁴ Heidegger distingue deux sortes de *sollicitudes* : une *sollicitude devançante*, qui libère et consiste à aider l'autre à s'assumer lui-même en tant qu'être-propre, et *sollicitude substitutive*, qui enferme. Voir *Id.*, p. 112 ; et ZARADER, pp. 191-192.

¹⁶⁵ BABICH, Babette E., « Du souci d'autrui et de la sollicitude chez Heidegger », *Un politique brisé : Le souci d'autrui, l'humanisme, et les juifs chez Heidegger*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2016, p. 35.

¹⁶⁶ Dans *Sein und Zeit*, Heidegger expose déjà la relation étroite entre *liberté*, *ouverture* du Dasein et *vérité*. Voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 49, p. 278.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, pp. 57-108.

Dès *Sein und Zeit*, Heidegger décrit le Dasein comme toujours *ontologiquement* situé dans la vérité, mais pouvant être *ontiquement* dans le faux.¹⁶⁸ Signifiant par-là que le Dasein perçoit toujours la vérité de ce qui est en tant que cela est, mais qu'il peut se fourvoyer sur la nature de l'étant perçu.¹⁶⁹ Ainsi l'étant humain, en tant qu'il est Dasein, aspire non pas à l'étant, mais à l'être.¹⁷⁰ À cette aspiration appartient le *désabritement* (*Unverborgenheit*), comportement opérant de la libération : libération qui est le *souci* de n'être plus guidé que par l'être, au sens où le souci caractérise l'étant pour lequel dans son être-au-monde il y va de son être même¹⁷¹, i.e. il y va de devenir libre. Notre compréhension primaire de l'être des choses nécessite une capacité dite de *désabritement*. Cette capacité est la mission, la charge qui force à la décision grâce à et au sein de laquelle un étant peut être ouvert sans retrait, au sens du dévoilement (*ἀλήθεια*). On pourrait objecter à cela que la définition qui est faite du mode d'être de l'ouverture sans retrait de l'étant en tant que cette capacité de *désabritement* peut sonner comme quelque chose de fallacieux, voire ridicule, comme le souligne Heidegger lui-même. Or ce *désabritement* a lieu et se produit avec l'être humain.¹⁷²

Ainsi, il serait donc justifié de considérer que cette « *capacité de désabritement* » de l'étant lui-même offre à l'être un statut primordial malgré la nécessaire ouverture en propre du Dasein. De plus, Heidegger qualifie dès *Être et Temps* ce dévoilement de l'être de *veritas transcendentalis*. Or, le contenu exact du terme *transcendentalis* n'est pas clair, et peut alimenter – comme nous allons le voir – certains débats autour de la *Kehre*.¹⁷³ Une des clés de résolution de ce problème pourrait donc selon nous se trouver dans une étude herméneutique rigoureuse portant sur cette formulation ambiguë, employée dans *Sein und Zeit*. En effet, cette ambiguïté pourrait porter à comprendre que cette expression signifie explicitement le dépassement par Heidegger des frontières propres à la phénoménologie pour entrer dans le domaine métaphysique, ce qui signifierait ainsi que sa conception de la liberté n'aurait pas changé, mais aurait plutôt été assise ontologiquement, de plus en plus fondamentalement. Ainsi, d'aucuns ont donc une lecture scolastique du caractère transcendantal, qui serait donc une détermination transversale de l'être par rapport aux catégories d'Aristote.¹⁷⁴ C'est d'après moi le cas de l'analyse de Thomas Sheehan, selon lequel le changement de perspective constitutif

¹⁶⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 178.

¹⁶⁹ *Id.*, pp. 178-179.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, pp. 156, p. 234, pp. 238-245.

¹⁷¹ HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du temps*, p. 424.

¹⁷² HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, pp. 92-94.

¹⁷³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 49.

¹⁷⁴ Ce qui signifie ici que ce dévoilement de l'être est *transcendental* en tant qu'il n'est pas circonscriptible aux différentes manières pouvant être analysées pour signifier quelque chose par l'emploi du verbe « être » : ce que Platon a nommé la nécessité d'aller « *au-delà de l'essence* ». Voir GREISCH, p. 463.

de la *Kehre* implique que le premier Heidegger fût encore enraciné dans la métaphysique onto-théologique, et donc quelque part dans une priorité donnée à l'ouverture de l'être quant à celle du Dasein. Dès lors, pour cet auteur, il n'y a jamais vraiment eu de *Kehre*.¹⁷⁵

D'autres interprètes à l'inverse, ayant une lecture dite « transcendantale » de *Sein und Zeit*, rappellent que l'analytique existentielle qui mène Heidegger à de telles conclusions après la *Kehre* doit nécessairement partir du Dasein, ce qui ferait prévaloir le rôle possibilisant de ce dernier sur l'ouverture de l'être à son encounter.¹⁷⁶ Ces derniers s'appuient donc sur une lecture kantienne du transcendantal, référant alors aux conditions de possibilités de la connaissance et de l'expérience, comme l'expose Greisch.¹⁷⁷ Ainsi, comme le développe Julian Young dans un chapitre explicitement nommé *Was There a "Turn" in Heidegger's Philosophy?* en opposition à Sheehan, le second Heidegger aurait abandonné l'idée d'une projection humaine de l'être au profit d'une conception de l'être en tant qu'envoi qui transcende l'humain, contrairement à l'analytique existentielle du Dasein qu'il développait dans *Sein und Zeit*.¹⁷⁸

Comprendre lequel des deux sens décrits ici est employé par Heidegger est donc nécessaire pour répondre à notre question. Or, sachant notamment qu'il baignait dans un milieu néo-kantien, il est plus raisonnable de supposer qu'il s'agisse là d'un sens plutôt proche de cette lecture.¹⁷⁹ Cependant, et malgré une forte présomption, cette position ne fait pas consensus. La difficulté d'interprétation de cette formule, i.e. *veritas transcendentalis*, se situe donc précisément dans ce problème de la possibilisation : est-ce la compréhension de l'être qui possibilise le Dasein, ou bien l'inverse ? Mais bien que *Sein und Zeit*, ouvrage doublement inachevé,¹⁸⁰ ne tranche pas directement la question, nous pouvons remarquer qu'à la toute fin de l'œuvre, Heidegger semble amorcer ce que l'on nommera publiquement en 1947 : la *Kehre*, semblant prioriser le rôle possibilisant de l'être sur celui du Dasein.¹⁸¹ Cela ne change

¹⁷⁵ Sheehan craint donc que cette évolution de la pensée de Heidegger ne contredise ses premières critiques de la métaphysique et ne conduise à une réaffirmation de cette dernière. YOUNG, Julian, "Was There a "Turn" in Heidegger's Philosophy?", *Division III of Heidegger's Being and Time: The Unanswered Question of Being*, sous la direction de Lee Braver, MIT Press, 2015, pp. 329-348, p. 330.

¹⁷⁶ Françoise Dastur va plus loin en prêtant à Heidegger la pensée d'une collaboration nécessaire du Dasein pour qu'il puisse y avoir l'être lui-même. Voir DASTUR, Françoise, « Être et Temps de Heidegger (3/4) : À la recherche de la vie quotidienne », *Les Chemins de la philosophie*, entretien avec Adèle Van Reeth et Philippe Cabestan, Paris, Maison de la Radio et de la Musique - Radio France, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=tGzzOJ9POaQ&t=1329s>. Dernière consultation le 15.04.2021.

¹⁷⁷ Voir GREISCH, p. 494.

¹⁷⁸ YOUNG, p. 336, pp. 338-339.

¹⁷⁹ Heidegger passa son habilitation sous la direction du « centre du néo-kantisme marbourgeois », Heinrich Rickert, courant dont il restera plutôt proche jusqu'en 1925. Voir RÖMER, Inga, « Les interprétations heideggériennes de Kant », *Archives de Philosophie*, vol. 81 no. 2, 2018, pp. 329-352, p. 333.

¹⁸⁰ « Doublement » car le traité ne comporte d'une part que deux sections sur les trois prévues initialement, et d'autre par ces trois sections ne devaient constituer que la première partie du projet. Voir ZARADER, p. 14.

¹⁸¹ GRONDIN, Jean, « IV. L'intention de "Temps et être" à l'époque de "Sein und Zeit" », *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 9-13.

cependant rien au fait que l'analytique existentielle menée par Heidegger dans son fameux traité débute par cette affirmation disant que pour comprendre l'être, il faut partir du Dasein. Heidegger resterait donc en ce sens « kantien »¹⁸² – au sens exposé précédemment –, ce qui resterait conforme strictement aux fondamentaux d'une phénoménologie ne souhaitant pas retomber dans la métaphysique. Cependant il faut prendre garde, lorsque l'on adopte une lecture transcendantale de *Sein und Zeit*, à ne pas faire du Dasein un pur sujet tout puissant,¹⁸³ et se rappeler que malgré le fait qu'il ne soit pas au monde comme l'eau dans un verre d'eau,¹⁸⁴ il reste toujours un *être-jeté* dans un monde sur lequel il n'a bien souvent presque pas prise.¹⁸⁵ Cette extériorité insaisissable du monde dans lequel il habite, et qui pourtant lui est fondamentale en tant que Dasein.¹⁸⁶ En effet, le Dasein étant un être de possibilité, son *être-à* lui permet bien une rencontre authentique avec l'*intramondain*, mais non une saisie automatique de l'être de ce dernier. L'*énigmaticité* du monde est donc la conséquence du fait que les autres étants *intramondain* et le Dasein puissent *se rencontrer*. Cette idée de l'extériorité énigmatique du monde suggère que Heidegger introduit déjà dans les premières pages du livre la notion de la *Kehre*, en tant que c'est l'ouverture de l'être qui permettrait la rencontre, et non celle du Dasein.¹⁸⁷

Notons qu'il est communément admis que la conception heideggérienne de la liberté, développée dans ses écrits post-*Sein und Zeit*, révèle que l'être, par son ouverture ambiguë, y institue *a priori* la liberté possédant le Dasein. Néanmoins, la question de savoir si Heidegger a oui ou non modifié sa conception de la liberté après la *Kehre* reste intranchée, véritable reflet de la difficulté potentiellement indépassable et consubstantielle à la phénoménologie de s'émanciper de la métaphysique. Et quoi qu'il en soit, malgré cet effervescent débat – détaillé dans le livre de Jean Grondin intitulé *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* –,¹⁸⁸ une constante persiste dans la pensée de Heidegger : la compréhension des phénomènes qui se manifestent nécessiterait bien toujours la libération de leur phénoménalité par l'ouverture du Dasein à l'être. Nous nous apercevons donc que la liberté est indispensable à la connaissance phénoménologique, que cela soit pour Heidegger, Husserl ou encore Patočka.¹⁸⁹

¹⁸² CROWELL, Steven, MALPAS, Jeff, *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 8.

¹⁸³ CROWELL, p. 31.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 62-63.

¹⁸⁵ Puisqu'il est notamment le plus souvent sous le régime de la quotidienneté.

¹⁸⁶ *Id.*, p. 64 : Rappelons que le Dasein ne peut *ek-sister* sans monde.

¹⁸⁷ GRONDIN, pp. 71-80.

¹⁸⁸ *Id.*

¹⁸⁹ HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, pp. 57-108. ; VAN BREDA, Herman-Leo, « Husserl et le problème de la liberté », *La liberté : Actes du IV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, vol. 10, 1949,

C. Genèse et influence d'*Être et Temps*

Jusqu'ici, nous nous sommes efforcé d'entrer dans le détail de la théorie de la liberté telle qu'elle est développée dans le *magnum opus* du philosophe qui eut probablement l'impact le plus retentissant et le plus profond dans la philosophie au XXe siècle. Cette révolution dans la philosophie¹⁹⁰ n'aurait cependant pas été possible sans l'influence et le démesurément ambitieux projet phénoménologique d'un éminent universitaire dont il fut l'assistant : Edmund Husserl.¹⁹¹ La dette de Heidegger envers certaines œuvres est donc conséquente et n'est pas en reste dans la gigantesque influence que sa pensée aura en très peu de temps après la parution de *Sein und Zeit*, influence que nous avons souhaité étudier dans les prochaines pages, afin de préparer notre étude sur l'influence de Heidegger sur Sartre.

1) Genèse et filiation

Jean Greisch, dans *Ontologie et Temporalité*, décrit avec détail et précision la genèse de *Sein und Zeit*.¹⁹² Bien entendu, nous sommes pleinement conscient du fait que nous ne puissions proposer là un travail qui serait plus fourni, détaillé et argumenté que la proposition faite par Greisch dans son livre. Cependant, l'objectif ici est assez différent pour que nous nous y risquions, étant donné que nous souhaitons nous y consacrer aux sources du concept de liberté, tel qu'il sera élaboré par Heidegger dans *Être et Temps*, en tant que la liberté heideggérienne s'éloigne conséquemment de ce que ce concept représente dans la philosophie traditionnelle du sujet, sans toutefois que *Sein und Zeit* ne nous fournisse d'éventuels outils nécessaires à sa compréhension par le moyen, par exemple, de notes de bas de page – très peu présentes dans le traité –. Ainsi, bien que Heidegger voulût partir d'un impensé de la philosophie, et donc avoir une démarche complètement originale et nouvelle,¹⁹³ il ne l'a évidemment pas fait sans influence, et c'est donc les principales d'entre elles que nous souhaitons détailler dans cette partie.

Tout d'abord, il est bien normal que nous commençons par évoquer l'influence de Husserl, qui initia le jeune Heidegger à la phénoménologie. Il est donc évident que Heidegger

pp. 377-381, p. 377 ; et BARBARAS, Renaud, « L'être et la manifestation : Sur la phénoménologie de Jan Patočka », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4, 2006, pp. 483-494, p. 483.

¹⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel, « Heidegger et Cassirer à propos de Kant », *Les Chemins de la connaissance*, entretien réalisé par Philippe Nemo, Paris, Radio France, 1980, <https://www.youtube.com/watch?v=kaCaFK-od2c&t=6s>. Dernière consultation le 10.06.2022 : Levinas parlait à ce sujet d'un « monde qui allait être défait ».

¹⁹¹ GREISCH, pp. 12-13.

¹⁹² À ce sujet, Marlène Zarader écrit d'ailleurs qu'il s'agit là certainement du travail d'interprétation le plus complet à ce jour sur l'élaboration du traité. Voir ZARADER.

¹⁹³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 25-33.

doit énormément à ce dernier, bien que leurs démarches aient toujours été bien différentes. Ainsi, contrairement à Heidegger qui y consacra un cours en 1930 qui deviendra célèbre, Husserl a très peu traité la notion de liberté dans son œuvre.¹⁹⁴ Dans un article intitulé *Husserl et le problème de la liberté*, Van Breda s'attache donc à exhumer la quintessence de ces rares et précieux moments dans l'œuvre du fondateur de la phénoménologie moderne. Bien qu'il n'ait pas réellement traité le sujet dans des publications de son vivant, Husserl affirma de nombreuses fois que l'homme est éminemment libre, au point que tout son travail présuppose la liberté humaine. Pour Husserl, un acte libre est un acte conscient, *intentionnel* – i.e. significatif en soi – et qui vise une de ses *significations*.¹⁹⁵ Cependant, même si la liberté n'est pas profondément analysée dans les travaux publiés de son vivant, c'est au contraire un sujet très détaillé dans les inédits dont nous disposons désormais. On peut en particulier y déceler de profondes connivences avec l'approche de Heidegger, notamment lorsque Husserl développe une notion fondamentale dans sa théorie qui est la nécessaire reconquête de notre liberté. En effet pour cela, Husserl expose que nous devons nous libérer du monde pour retrouver la source autonome de notre liberté par la *réduction transcendantale*, c'est-à-dire l'*égo transcendantal*.¹⁹⁶

De même que Husserl, Kant est aussi une source d'inspiration importante dans l'ontologie phénoménologique avancée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Il serait même selon lui le seul et unique penseur à avoir auparavant entamé une mise en relation des liens entre l'être et le temps.¹⁹⁷ Il ne serait donc pas étonnant que sa pensée de la liberté soit en dette auprès de la philosophie kantienne – sachant notamment que Heinrich Rickert, illustre néo-kantien, dirigea sa thèse d'habilitation –, et cela même avant l'analyse qu'il en a fait dans *De la liberté humaine*. D'autre part, même si nous pouvons être plus frileux quant à l'impact des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ou de la *Critique de la raison pratique* sur la pensée développée dans *Sein und Zeit*, nous savons cependant que la *Critique de la raison pure* fut une source précieuse pour Heidegger.¹⁹⁸ Dans son traité révolutionnaire essentiellement centré sur le problème de la connaissance, Kant tente pour la première fois – avant les *Fondements de la métaphysique des mœurs* – de résoudre le conflit entre la causalité naturelle et la liberté

¹⁹⁴ VAN BREDA, p. 377.

¹⁹⁵ *Id.*, p. 378.

¹⁹⁶ Nous y voyons là une forte proximité avec la thèse de Heidegger que nous avons précédemment détaillée, à savoir celle du *choix du choix* et de la *responsabilité* comme *liberté*. Ces similarités paraissent assez importantes pour supposer raisonnablement une influence de l'un sur l'autre. Voir *Id.*, p. 381.

¹⁹⁷ GREISCH, p. 98.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 30 : Heidegger saluant lui-même l'apport de l'*opus magnum* de Kant, quant à « l'élaboration de ce qui appartient en général à une nature ».

humaine¹⁹⁹ par l'analyse des conditions de possibilité de notre connaissance. Ainsi, dans la *Troisième antinomie*, Kant analyse déterminisme et libre-arbitre comme étant tous deux également incompréhensibles, car dépassant les limites de la *raison*.²⁰⁰ Il sépare donc la causalité comme étant du point de vue de l'entendement, et la liberté comme étant sous celui de l'essence même de l'humain.²⁰¹ Ainsi, cette séparation entre le problème de la connaissance et celui de la liberté²⁰² – de même que l'analyse en différents niveaux de distinction entre liberté et causalité²⁰³ – a sans doute inspiré Heidegger, comme l'appuient les cours qu'il a donné sur la philosophie de l'illustre maître de Königsberg, puisqu'il détacha entièrement à son tour les deux problèmes.²⁰⁴

Du fait de son enfance imprégnée de catholicisme,²⁰⁵ il est normal que la pensée chrétienne ait participé à construire la philosophie de Heidegger, comme peuvent en attester les lectures de Jean-Luc Marion.²⁰⁶ Pour se libérer du « *système du catholicisme* », Heidegger s'appuiera beaucoup sur Luther et sur une déconstruction réitérative des idées de ce dernier. Ainsi, Heidegger cherchera à se dégager des schémas traditionnels de pensée et à explorer de nouvelles voies dans sa recherche philosophique.²⁰⁷ D'autre part, parmi les penseurs chrétiens, Kierkegaard se trouve être incontestablement une inspiration majeure d'*Être et Temps*, notamment quant au concept-clé de l'*angoisse*, qu'il est le premier à avoir réellement traité comme concept philosophique.²⁰⁸ Martin Heidegger a toutefois *déthéologisé* cette notion kierkegaardienne.²⁰⁹ Chez Kierkegaard et Heidegger, l'angoisse est au centre de leur réflexion

¹⁹⁹ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1980, p. 477.

²⁰⁰ *Id.*, p. 481.

²⁰¹ *Id.*, pp. 479-480, p. 483.

²⁰² Kant de par son questionnement sur les limites de notre entendement dont il déduit notre liberté, et Heidegger en analysant la liberté comme indispensable au Dasein pour la compréhension de l'être. Voir *Id.*, p. 481 ; et HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité*, pp. 57-108.

²⁰³ Voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 127.

Cela étant tout de même à nuancer pour Kant, qui dans ce traité-ci admet que bien que tout soit régi par la nécessité dans la nature, cela n'est pas transposable à la raison. Voir KANT, p. 479.

²⁰⁴ D'autre part, la notion d'*ipséité* dans l'œuvre majeure de Kant fut grandement utile à Heidegger dans sa construction du concept de *souci*, fondamental dans son approche de la liberté. Voir GREISCH, pp. 313-317, p. 454.

²⁰⁵ *Id.*, p. 35.

²⁰⁶ Comme l'expose Dominique Janicaud, auteur du *Tournant théologique dans la phénoménologie française*, notamment dans *Heidegger en France*. Voir JANICAUD, p. 482.

Notons l'exemple de la symbolique de la lumière dont a beaucoup usé Heidegger, notamment comme métaphore de la *liberté* et de l'*ouverture*. Voir HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, p. 79.

²⁰⁷ SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther : Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2005, pp. 17-33, pp. 17-18.

²⁰⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 190, p. 260 : Voir les notes de bas de page.

²⁰⁹ KIERKEGAARD, Søren, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, pp. 163-336, pp. 197-198, p. 212.

Angoisse et péché originel seraient liés depuis Saint Augustin, ce dernier considérant par ailleurs que le péché empêche l'humain d'être libre de son vivant, n'étant libéré que par la grâce divine. Voir THONNARD,

sur la liberté, comme l'atteste pour le philosophe danois cette fameuse citation dans *Le concept de l'angoisse* : « *L'angoisse est le vertige de la liberté* ». ²¹⁰ Pour ce dernier, l'angoisse ne peut être combattue que par la foi, et contrairement à la peur, elle est sans objet car elle est engendrée par le rien. ²¹¹ Pour Kierkegaard, nous angoissons envers ce qui n'est pas encore là, la synthèse amenant la coïncidence à soi-même n'étant pas encore réalisée. ²¹² En d'autres termes, il identifie la cause de l'*angoisse* dans notre incapacité à devenir des êtres singuliers, à être authentiquement nous-mêmes. Selon lui, nous n'entrons jamais vraiment dans le réel par le choix ou la décision, ²¹³ mais par un acte de foi qui nous permettrait de réellement devenir un individu. ²¹⁴ Pour Heidegger, nous avons pu qu'un tel acte n'est pas en lien avec la foi : il s'agit là du *choix du choix*. ²¹⁵ Kierkegaard détermine la cause de l'*angoisse* comme étant notre impuissance à devenir *le* singulier, ²¹⁶ ce qui se rapprocherait de l'*avoir-à-être-soi* chez Heidegger. ²¹⁷ Pour les deux penseurs, l'angoisse fonde par conséquent cet *avoir-à-dire* « je » qu'est l'existence, le futur recteur de Fribourg substituant l'analyse psychologique par la description des structures fondamentales de l'existence. ²¹⁸

Bien entendu, d'autres penseurs chrétiens furent cruciaux dans la construction philosophique de Heidegger, ²¹⁹ notamment Saint Augustin, comme nous l'avons abordé plus haut. Ainsi, la notion de *cura* semble être la notion-mère du *Sorge* heideggérien. ²²⁰ Dans la mythologie latine, la déesse Cura, i.e. « Souci », créa l'humain avec de l'argile – notons le parallèle évident avec les textes abrahamiques – et devait rester à ses côtés tout au long de sa vie. ²²¹ Pour Saint Augustin, le *souci* authentique est le sentiment flou d'être un fardeau pour soi-même, ²²² qui est à l'origine de la *dispersion* (*defluxio*) de la vie. ²²³ Étant nécessaire de ne

François-Joseph, « Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 1 no 1, 1955, pp. 69-80, p.74 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 75.

²¹⁰ KIERKEGAARD, p. 224.

²¹¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 155 : Notons que Heidegger reprend l'analyse de Kierkegaard sur ce dernier point, déclarant que « *Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse* ».

N. B. : Quant à lui, Sartre détermine l'angoisse à partir de la responsabilité de nos actes, pris individuellement, vis-à-vis de tous. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 615-616.

²¹² KIERKEGAARD, p. 204, p. 209.

²¹³ *Id.*, p. 203, p. 293.

²¹⁴ *Id.*, p. 286.

²¹⁵ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 212.

²¹⁶ KIERKEGAARD, p. 204, p. 286, p. 331.

²¹⁷ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 121, p. 218.

²¹⁸ *Id.*, p. 278 ; et KIERKEGAARD, p. 282.

²¹⁹ SOMMER, pp. 17-33.

²²⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 164 ; et CAMILLERI, pp. 495-523.

²²¹ CAMILLERI, pp. 505-506.

²²² *Id.*, p. 513.

²²³ *Ibid.*

pas se perdre définitivement dans cette dispersion – notamment dans ses trois formes extrêmes et inévitables que sont les tentations²²⁴ – l’une des voies possibles de résistance consiste en la *continence* (*continentia*). Toutefois, l’ascétisme aussi comporte certains risques, notamment celui d’une illusoire totale maîtrise de soi.²²⁵ Nous pouvons voir après ce – trop – bref exposé que les divergences entre Saint Augustin et Heidegger sont pour le moins nettes, le premier faisant par exemple du mystère du soi le vrai problème de l’existence humaine, alors que le deuxième défend qu’il s’agit là de la question de l’être.²²⁶

2) Réception et controverses autour d’*Être et Temps*

Après avoir détaillé les influences majeures ayant contribué, après maturation dans l’esprit de Heidegger, à la parution en 1927 de *Sein und Zeit*, nous nous attachons à décrire comment cette œuvre a concrètement pu connaître une telle réception. En effet, nous ne prendrons pas ici, par précaution, le parti de la simplification : i.e. partir du principe que toute production intellectuelle rencontre un succès à la mesure de ses qualités intrinsèques. Afin de mener à bien ce travail, et souhaitant rester dans les clous de notre étude sur la notion de liberté, nous nous sommes intéressés plus particulièrement l’impact qu’a eu la vision heideggérienne de ce concept dans la phénoménologie d’après-guerre, en allant du côté d’autres grands penseurs du XXe siècles qui se sont réclamés de son influence, comme Hannah Arendt, ou encore Emmanuel Levinas. D’autre part, nous analyserons brièvement comment Heidegger a obtenu sa si grande renommée, notamment au travers de diverses polémiques et oppositions face à ses pairs, eux-mêmes de renom. Nous ne souhaitons pas ici seulement nous intéresser aux détails socio-économiques ou autres mécanismes relationnels ayant porté l’influence de Heidegger et de *Sein und Zeit*, comme peut le faire – pour des personnalités contemporaines – la sociologue Annabelle Allouche dans son livre intitulé *Mérite*.²²⁷ C’est pourquoi nous nous sommes focalisés en priorité sur les auto-analyses de cette efficacité heideggérienne effectués par ceux qui ont eux-mêmes réclamé cette filiation.

Tout d’abord, Heidegger descendant d’une famille modeste, il n’était pas prédestiné socialement à la gloire qu’il a connue dans sa carrière.²²⁸ Toutefois, l’influence de Heidegger

²²⁴ *Id.*, p. 514.

²²⁵ *Id.*, p. 513.

N.B. : Pour Heidegger, Saint Augustin pratique une « *axiologisation induite du souci* ». Voir *Id.*, p. 515.

²²⁶ THONNARD, p. 76.

²²⁷ ALLOUCHE, Annabelle, *Mérite*, Paris, Éditions Anamosa, 2021.

²²⁸ DASTUR, Françoise, « X — Heidegger », *La Philosophie allemande : De Kant à Heidegger*, sous la direction de Dominique Folscheid, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 293-331 : Dastur précise que le père de Heidegger était tonnelier (et sacristain par ailleurs).

devait certainement quelque chose à son immense talent de professeur, il fascinait,²²⁹ d'aucuns disant qu'à la sortie de ses cours ils avaient entrevu l'être des choses, bien qu'ils n'étaient plus capables d'en parler.²³⁰ Il est aussi crucial de noter que Heidegger s'est également illustré face à de grandes figures de son temps, notamment lors du débat de 1929 avec Ernst Cassirer, très médiatisé à l'époque, où il semblerait que Heidegger ait pris le dessus sur son contradicteur, qui représentait alors, selon les mots de Levinas : « *un monde qui allait être défait* ». ²³¹ Toujours selon Levinas, cet échange fut une véritable démonstration de la puissance de ce renouveau de la discipline philosophique, celle de Heidegger, face à un style plus académique.²³²

En outre, étant donné la large construction philosophique établie par Heidegger au cours de sa carrière, il est intéressant d'analyser ce qui dans sa philosophie peut nous permettre de mieux comprendre comment il pourrait penser l'impact de son œuvre dans le milieu. Œuvre qu'il observe néanmoins faire partie des rares, voire plus exactement des seules à traiter de la question fondamentale, la seule qui vaille et qui a été oubliée : celle de l'être.²³³ On pourrait donc aisément en déduire que l'impact qu'a eu sa philosophie pourrait bien être selon lui en partie une conséquence logique de cet oubli de la question de l'être, et de sa redécouverte dans la philosophie heideggérienne.²³⁴ Cependant, si l'on fait l'analogie entre la philosophie et ce que Heidegger écrit au sujet de la poésie, nous nous apercevons qu'il est on ne peut plus conscient que la portée d'un texte perçu comme objet de littérature est due à la situation dans

²²⁹ Cf. Walter Biemel : « À aucun moment, qu'il s'agisse d'un cours avec sa cohue d'étudiants, ou du séminaire où nous n'étions guère qu'une quinzaine de participants, la fascination qu'exerçait Heidegger ne s'est démentie ». Voir BIEMEL, Walter, « Le penseur, le professeur et l'ami », *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, coll. Cahier de L'Herne, no. 45, 1983, p. 131 ; cité dans PERRIN, Christophe, « Enseigneur et maître : Heidegger pédagogue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134 no. 3, 2009, pp. 333-354, p. 340.

²³⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer : « Quand Heidegger enseignait, on voyait purement et simplement les choses dont il parlait, comme si elles étaient corporellement saisissables ». Voir GADAMER, Hans-Georg, « Martin Heidegger à 85 ans », *Les Chemins de Heidegger*, 1974, p. 131 ; cité dans PERRIN, « Enseigneur et maître : Heidegger pédagogue », p. 339.

²³¹ LEVINAS, « Heidegger et Cassirer à propos de Kant », *ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 26.

²³⁴ Nous reviendrons dans un autre chapitre sur l'argument de l'*oubli de l'être*, et plus exactement sur le problème qu'il pose en instiguant un concept qui se voudrait plus fondamental que tout autre. Nous le ferons notamment en détaillant la critique de Levinas, qui considère un principe qui serait supérieur et plus fondamental que l'être : celui de l'*altérité*. Voir NARBONNE, Jean-Marc, « De l' "au-delà de l'être" à l' "autrement qu'être" : le tournant levinassien », *Cités*, vol. 25 no. 1, 2006, pp. 69-75.

D'autre part, si l'on regarde l'ensemble de ces critiques, l'on peut penser que Heidegger auto-légitime son travail en considérant la question dont il traite comme la grande oubliée de la philosophie. En effet, même si ce dernier apporte dans son premier chapitre les arguments corroborant cette thèse de l'oubli, il critique cet oubli en exposant à quel point la question de l'être est fondamentale, et peut-être bien la plus fondamentale d'entre toutes : argument se confrontant alors à ceux que l'on vient tout juste d'évoquer. Voir HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 25-33.

laquelle il apparaît à l'actualité, plus qu'à ses qualités intrinsèques.²³⁵ Pour lui, il semble même que ces phénomènes de mode entravent le déploiement de ce que dit en soi le texte en question²³⁶ : la réception d'un texte étant un phénomène prenant racine dans le régime du *On*.

En outre, il est évident que l'impact des travaux de Heidegger a été modulé par un contexte historico-politique tragiquement exceptionnel, qui trouve selon Bourdieu son expression ontologique dans l'œuvre de Martin Heidegger.²³⁷ Cependant, que l'on soit d'accord ou non avec cette partie de l'analyse bourdieusienne, nous nous apercevons tout de même que la description que fait le sociologue des deux façons les plus communes de se rapporter à l'œuvre du Maître de Fribourg²³⁸ est tout à fait à propos pour expliquer la persistance de l'influence de Heidegger : s'appuyant en partie sur un débat qui n'aura jamais de fin et ancré au cœur d'enjeux historiques suscitant une bien sinistre fascination – la publication des *Cahiers noirs* ayant ravivé et médiatisé ce sombre débat²³⁹ –.

D'autre part, comme nous l'avancions plus haut, l'influence de Heidegger se mesure également à celle de ses disciples, qui ont été nombreux à entrer dans la postérité. Ainsi, la philosophie de Martin Heidegger a permis l'émergence de penseurs et théoriciens de premier ordre comme Hannah Arendt, certainement l'une des plus grandes figures de la philosophie politique au XXe siècle.²⁴⁰ D'autre éminents penseurs comme Emmanuel Levinas, élève de Heidegger et de Husserl,²⁴¹ critiquent largement l'ontologie et la notion de la liberté de Heidegger,²⁴² tout en se réclamant de son influence. Concernant la critique lévinassienne de l'ontologie heideggérienne, notons que le projet lévinassien invite à s'acheminer vers la compréhension de « *quelque chose de plus ancien et de plus auguste que l'être* ». ²⁴³ De même,

²³⁵ FRANCE-LANORD, Hadrien, JACERNE, Pierre, LAUXEROIS, Jean, SOLLERS, Philippe, « Une Vie, une œuvre : Martin Heidegger (1889-1976), pensée du divin et poésie », *Une vie, une œuvre*, par Fabrice Midal et François Caunac, Paris, [Maison de la Radio et de la Musique - Radio France](https://www.youtube.com/watch?v=fyN1Jg1yhro&t=1876s), 2006, <https://www.youtube.com/watch?v=fyN1Jg1yhro&t=1876s>. Dernière consultation le 29.05.2022.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ BOURDIEU, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le Sens commun, 1988, p. 117.

²³⁸ C'est-à-dire l'analyse de sa philosophie comme pure production intellectuelle en écartant les enjeux sociaux et sociétaux, comme le préconisait Heidegger lui-même, ou en faire l'analyse socio-anthropologique comme Bourdieu – à la manière de l'opposition entre Emmanuel Faye et François Fédier. Voir BOURDIEU, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, pp. 9-10, p. 114 ; et FAYE, Emmanuel, FÉDIER, François, *Débat sur Heidegger*, animé par Monique Canto-Sperber Pascal David, Edouard Husson et Jean-Pierre Elkabbach, Paris, Bibliothèque Médicis, 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=YLIxK7suxKc>. Dernière consultation le 23.03.2022.

²³⁹ FAYE, *ibid.*

²⁴⁰ JANICAUD, p. 389, p. 466.

²⁴¹ *Id.*, p. 31.

²⁴² Cf. SERBAN, Claudia, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », *Levinas : lecteur de Heidegger*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, Paris, Vrin, coll. Problèmes & Controverses, 2021, pp. 107-123.

²⁴³ LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1978, p. 36.

Levinas se veut assez critique après l'approche de Heidegger au sujet de la liberté, notamment envers le concept d'*être-vers-la-mort*, qui implique que le Dasein voit face à la mort ses possibilités devenir non-relatives.²⁴⁴ Levinas quant à lui, analysant la mort dans la souffrance, l'assimile au contraire à l'expérience des limites du possible chez un sujet donné.²⁴⁵ Ainsi, son impact sur des pensées ayant durablement marqué leurs champs respectifs²⁴⁶ semble agir comme témoignage de la puissance de la pensée heideggérienne. Cependant, comme le montre Dominique Janicaud dans *Heidegger en France*, l'influence de Heidegger ne s'est pas véritablement ancrée en Allemagne.²⁴⁷ C'est en France, grâce aux intellectuels français les plus renommés de l'époque, que Heidegger a pu devenir : « *pendant cinquante ans le véritable maître à penser de toute la philosophie française* ». ²⁴⁸ De plus, comme il l'observe à l'instar de Françoise Dastur, l'influence de Heidegger en France est surtout tributaire de Jean-Paul Sartre.²⁴⁹ Comprendre l'influence de Heidegger nécessite donc de comprendre celle de Sartre – ainsi que celle de Levinas –, ce qui signifie donc que des éléments biographiques appartenant à Martin Heidegger ne s'avèreront pas réellement nécessaire dans cette démarche contrairement à ceux chez Sartre qui nous permettront de mettre en lumière comment il a pu faire ainsi rayonner Heidegger. D'une part, Sartre semblait considérer la capacité intrinsèque d'un texte à pouvoir « infecter » le langage.²⁵⁰ En effet, Sartre a théorisé qu'un bon écrivain est capable de piéger le lecteur par les mots,²⁵¹ ce qui semble signifier qu'un écrivain doté de suffisamment de talent se voit en capacité d'élaborer un texte qui lui permettra *viralemment*²⁵² de transformer ce talent en notoriété par *asservissement* du lecteur.²⁵³ L'article « “*Érostrate*” de Sartre, ou comment infecter le langage des justes » de Jean-François Louette ne fait que développer des idées provenant de Sartre lui-même, idées qui quelque part incarnent parfaitement la croyance

Nous détaillerons cette critique de Levinas dans la partie de ce travail dédiée à la critique de la notion de liberté, en particulier chez Sartre et Heidegger.

²⁴⁴ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 239 : « *L'acuité intacte de l'isolement essentiel sur le pouvoir-être le plus propre ouvre le devancement vers la mort comme possibilité absolue.* »

²⁴⁵ HAYAT, Pierre. « La liberté investie. Levinas et Sartre », *L'enseignement philosophique*, vol. 61 no. 4, 2011, pp. 49-59., p. 54, p. 57.

²⁴⁶ Notamment en philosophie politique dans le cas de Arendt.

²⁴⁷ JANICAUD, p. 9.

²⁴⁸ *Id.*, p. 7.

²⁴⁹ *Id.*, pp. 55-79 ; et DASTUR, « Être et Temps de Heidegger (3/4) : À la recherche de la vie quotidienne », *ibid.*

²⁵⁰ LOUETTE, Jean-François. « “*Érostrate*” de Sartre, ou comment infecter le langage des justes », *Littérature*, vol. 190 no. 2, 2018, pp. 35-58, p. 35.

²⁵¹ *Id.*, pp. 38-39.

²⁵² *Id.*, p. 37.

²⁵³ Dans son article, Jean-François Louette n'aborde pas cette notion de notoriété, ni même de talent, mais son entreprise d'explication des mécanismes des *objets-pièges* tendus par Sartre dans *Érostrate* semble *de facto* aboutir à cette conséquence. Voir *Id.*, p. 37-39.

méritocratique, arguant que même si les plus hautes aspirations sont nécessairement dures à atteindre, elles sont à portée de soi.²⁵⁴

De plus, Janicaud explique que la façon dont Sartre a eu d'occulter sa dette envers Heidegger a, écrit-il, « *bouleversé les conditions de la première réception* » du Maître de Fribourg en France.²⁵⁵ Philosophiquement, l'exceptionnel impact de Martin Heidegger en France peut être expliqué par l'influence de Jean-Paul Sartre. De même, cette influence française est évidemment due à l'influence parisienne de Sartre, la capitale concentrant l'élite intellectuelle du pays. De la même manière, l'influence parisienne de Sartre peut toujours être expliquée par celle qu'il avait au sein de milieux toujours plus restreints, comme celui de l'ENS de Paris, ou encore du prestigieux lycée Henri-IV qu'il avait intégré en 1915 – et dont fera également parti Jean Beaufret, autre figure de l'influence de Heidegger en France –.²⁵⁶ Nous nous apercevons donc que pour comprendre cette influence de Sartre, il serait indispensable de procéder à une étude sociologique des cercles d'influence dans lesquels il évoluait, à la manière de Pierre Bourdieu quand il démontra que l'influence d'un individu dépend entièrement de sa position sociale dans un groupe donné et une situation précise, donnant l'opportunité à certains de faire alors passer leur capital culturel d'un état incorporé à institutionnalisé.²⁵⁷ Janicaud remarqua que la célébrité de Jean-Paul Sartre arriva à maturité juste avant la Libération, par la publication de *L'Être et le Néant* en 1943, soutenue par de précédents succès littéraires et dramatiques.²⁵⁸ Cependant, il est évident que les quelques éléments que nous égrainons ici, à dessein d'une certaine socio-généalogie de l'influence sartrienne – et donc heideggérienne –, ne sauraient être exhaustifs, et nous n'en détaillerons pas l'analyse sociologique. Si nous souhaitions faire cela, nous aurions dû répertorier les événements biographiques pertinents chez les deux penseurs. Mais le but poursuivi ici n'est pas tant d'expliquer dans le détail la réception de Heidegger en France, mais plutôt donner des pistes à explorer que nous croyons solides pour permettre d'expliquer l'aura donnée à Heidegger à partir de Sartre (et Levinas et Merleau-Ponty aussi, sans doute). De telles précisions sont indispensables à notre entreprise, pour montrer concrètement en quoi l'étude critique des influences de Heidegger sur la théorie de la liberté de Sartre semble indispensable si l'on veut réellement comprendre en soi l'œuvre du maître en évitant quelque interprétation sartrienne.

²⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul, *Les mots*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1964, p. 54, p. 67.

²⁵⁵ JANICAUD, p. 55.

²⁵⁶ SARTRE, *Les mots*, p. 179 ; et JANICAUD, p. 151.

²⁵⁷ BOURDIEU, Pierre, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30 no. 1, 1979, pp. 3-6. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1979_num_30_1_2654. Dernière consultation le 10.05.2022.

²⁵⁸ JANICAUD, p. 55, p. 60.

Ainsi, Sartre étant connu comme un grand philosophe de la liberté au XX^e siècle, il nous apparaît crucial de détailler quels sont les apports de Heidegger dans la philosophie sartrienne, et plus particulièrement dans sa théorie de la liberté. Notons à ce sujet que Sartre a d'ailleurs dit qu'il s'était intéressé à Heidegger pour tenter de résoudre le problème du traitement laborieux de la subjectivité chez Husserl, s'étant ensuite appuyé sur son travail pour résoudre l'apparent conflit entre liberté et destin, notamment grâce à la traduction de Henry Corbin.²⁵⁹ D'autre part, d'après Dominique Janicaud, il semblerait que Sartre ait été stimulé dans sa découverte de la philosophie heideggérienne par les assez grandes difficultés qu'il a rencontré pour déchiffrer l'énigmatique langage de Heidegger, et plus exactement, par le défi qu'elles représentaient.²⁶⁰ En effet, même s'il maîtrisait l'allemand – notamment grâce à son grand-père maternel –, Sartre fut de prime abord rebuté par la difficile lecture de *Sein und Zeit*,²⁶¹ avant d'être stimulé par ce défi à découvrir la philosophie heideggérienne.²⁶² Cette notion de « défi » pose la question de la complexité de l'effort légitime pour accéder au savoir,²⁶³ sachant que beaucoup de traducteurs de Heidegger²⁶⁴ pensent que sa pensée est réellement intraduisible en langage plus « accessible ». Heidegger lui-même avait un rapport plus que méfiant envers la traduction, considérant même que « *pas plus que des poèmes, on ne peut traduire une pensée* ». ²⁶⁵ Mais notons que l'application la plus stricte de telles considérations a par le passé mené à quelques fausses notes, notamment avec les traductions de François Fédier.²⁶⁶ Nous observons d'ailleurs que le problème de l'obscurité de la langue de Heidegger semble bien être l'un des points de crispation les plus visibles entre pro-heideggériens et anti-heideggériens, qui

²⁵⁹ Pour Sartre, Husserl construit artificiellement la conscience en lui attribuant des *protensions* qui ne peuvent pas dépasser la conscience elle-même. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 137 ; et JANICAUD, pp. 57-58.

²⁶⁰ JANICAUD, *ibid.*

²⁶¹ *Id.*, p. 58.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ Selon Michel Foucault, qui avoue pourtant son immense dette envers Heidegger, cette nécessité de l'effort pour acquérir un savoir est mensongère, le savoir étant inextricablement lié au pouvoir, donc au plaisir, ce qui veut dire que l'enseignement décrit dans ces pages n'aurait pour fonction que de rendre le savoir déplaisant pour les masses, permettant le maintien de l'ordre établi. Si une telle chose était avérée, l'idée d'une traduction bien plus « simple » de Heidegger telle que défendue par exemple par Hubert Dreyfus s'avérerait à son tour tout à fait défendable. Voir *Id.*, p. 215 ; FOUCAULT, Michel, « Sur l'école », *Radioscopie*, entretien avec Jacques Chancel, Paris, 1975, <https://www.youtube.com/watch?v=VjsHyppHiZM&t=3s>. Dernière consultation le 16.04.2022 ; et DREYFUS, Hubert, *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being in time, Division I*, Mit Press, 1990.

²⁶⁴ À l'instar de ce qu'expose Françoise Dastur dans : DASTUR, Françoise, « La pensée comme traduction : autour de Heidegger », *Traduire les philosophes*, sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 469-482, <https://books.openedition.org/psorbonne/16217?lang=fr>. Dernière consultation le 17.06.2022.

²⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1977, p. 67 ; cité dans DASTUR, « La pensée comme traduction : autour de Heidegger », *ibid.*

²⁶⁶ CLUOT, Michel, « La traduction assassine de Heidegger », *Slate*, 2014. <https://www.slate.fr/tribune/84783/la-traduction-assassine-dheidegger>. Dernière consultation le 14.05.2022.

tous alors, selon Dominique Janicaud, se trouvent « *ligués un même refus de lire* ». ²⁶⁷ D'autre part, les accusations en illisibilité semblent surtout valables pour les traductions. En effet, beaucoup de spécialistes germanistes jugent Heidegger bien plus clair en allemand, ce qui a pu d'ailleurs contribuer à cette grande différence de fascination entre l'Allemagne et la France envers ce philosophe.

²⁶⁷ JANICAUD, p. 215.

Chapitre II : Sartre, une onto-phénoménologie anthropologique de la liberté

Comme nous avons pu l'évoquer plusieurs fois dans le précédent chapitre, Sartre est considéré comme un des plus importants philosophes de la liberté au XX^e siècle. Le travail qu'il mena dans ce qui est encore aujourd'hui considéré comme son *opus magnum* : *L'Être et le Néant*,²⁶⁸ paru en 1943, marqua le début de l'influence philosophique de Sartre telle que nous la connaissons jusqu'à aujourd'hui.²⁶⁹ Ce traité peut être défini – selon nous – comme un travail phénoménologique de fondation de l'ontologie par la liberté humaine. L'étude que nous menons ci-dessous tendra donc à explorer les soubassements théoriques de la liberté sartrienne, et donc premièrement la profonde intrication entre liberté et ontologie telle qu'exposée dans ce traité. Pour cela, il nous faudra examiner comment Sartre en vient à faire surgir le néant d'un être qui ne serait que pure positivité, régionalisant ainsi l'être entre *en-soi* et *pour-soi* : nous faisant ainsi entrer au cœur de la conception sartrienne de la liberté. Ainsi examinerons-nous ensuite comment Sartre fait du néant le fondement de la libre conscience humaine, en tant qu'elle néantise en se questionnant. Cela nous mènera bien entendu à une analyse de l'indissociabilité chez Sartre des concepts de conscience et de liberté, notamment à travers ses descriptions du *désir*, du *choix* et de la *volonté*.

Dans un second temps, grâce à l'explicitation à notre précédent chapitre, nous tâcherons de déceler dans le traité de Sartre les liens réels existant entre la théorie de la liberté telle qu'il nous l'y propose, et celle présentée par Martin Heidegger. Ainsi nous nous sommes employé à décrire la critique que Sartre formule contre l'*asubjectivisme* heideggérien, connaissant le rôle fondamental de la conscience humaine dans sa conception de la liberté. Nous y détaillerons alors sa thèse du *cogito préréflexif*, de l'*ipséité*, ainsi que les catégories de l'*avoir* et du *faire*. Cela nous mènera à détailler le lien direct et les différences majeures entre l'ontologie phénoménologique telle que présentée par Heidegger face à celle de Sartre, notamment concernant la *métaphysique*, la *possibilité* et le *temps*. Cette analyse nous conduira au point fondamental et convergent de leurs conceptions parfois très éloignées de la liberté : son lien premier à l'existence.

En dernier lieu, il nous paraissait nécessaire d'approfondir notre étude en replaçant tout d'abord le travail mené dans le traité de Sartre au sein de son œuvre littéraire et philosophique, où comme l'expose Michel Contat, transparaît toujours le thème de la liberté.²⁷⁰ Nous nous

²⁶⁸ Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*.

²⁶⁹ CONTAT, Michel « Sartre et la liberté », *Conférence*, Paris, Maison de la philosophie Marin Mersenne, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=wNCFEzTCFcA&list=PL17g3onT5ROgPDekFHql8aurRK99SJ0oE&index=4&t=457s>. Dernière consultation le 14.12.2022.

²⁷⁰ *Ibid.*

pencherons sur les dernières évolutions que connut le concept dans les dernières années de la vie du philosophe parisien. Et enfin, après nous être attaché à noter et détailler tout au long du chapitre certaines influences majeures et reconnues de Sartre dans la genèse de ce qu'il déterminera comme liberté,²⁷¹ il nous faudra alors examiner celle de Hegel, en expliquant pourquoi ses travaux sont selon nous – avec Heidegger – l'une des principales origines de l'ontologie phénoménologique sartrienne.

A. Liberté et ontologie chez Sartre

Comme nous avons pu l'évoquer au début de ce chapitre, la liberté sartrienne est intrinsèquement conçue en relation avec l'être, au point qu'il peut être difficile de faire la part des choses entre ontologie et phénoménologie dans *L'Être et le Néant*, à l'image de ce qui a pu aussi être reproché à Heidegger.²⁷² Nous nous attacherons donc ici à explorer comment la notion de liberté s'avère nécessaire à Sartre pour penser l'être.

1) L'être et la liberté, entre *en-soi* et *pour-soi*

Il est premièrement crucial de savoir que, contrairement à l'*essence* husserlienne, l'être n'est chez Sartre ni une qualité du phénomène, ni sa signification : il est « *la condition de tout dévoilement* ».²⁷³ Cette conditionnalité de l'être abouti pour lui à la conclusion suivante : l'*être-en-soi*, i.e. l'être en tant qu'il est ce qu'il est, ne peut être que pure positivité.²⁷⁴ L'absolue plénitude de l'être sartrien semble par conséquent interdire toute liberté, comme il interdit tout mouvement et tout devenir. Comme nous le voyons, contrairement à Heidegger pour qui l'être ne se révèle que dans son amûissement,²⁷⁵ le monde sartrien est plein d'être,²⁷⁶ et en sa plénitude, l'*être-en-soi* n'est donc que pure contingence indérivable. Cet *en-soi* n'est donc pas soumis à la nécessité : il n'« a » pas de devenir, puisqu'il « est » l'*être du devenir*.²⁷⁷ Pour résumer, l'*être* sartrien est, incausé, non-nécessaire et sans raison : il est pure contingence, au sens classique.²⁷⁸

²⁷¹ Sans pour autant avoir la prétention d'avoir été exhaustif dans leur exposé.

²⁷² MORAN, Dermot, "What does Heidegger mean by the transcendence of Dasein?", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 22 no 4, 2014, p. 491-514, p. 498.

²⁷³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 15.

²⁷⁴ *Id.*, p. 12.

²⁷⁵ NANCY, Jean-Luc, « Restitution », *Colloque Homo Sacer : Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, Paris, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=5uMdQcf6JYc>. Dernière consultation le 02.01.2023.

²⁷⁶ JANICAUD, p. 60.

²⁷⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 32-33

²⁷⁸ *Id.*, p. 22, p. 31.

Cependant, Sartre juge qu'étant tant qu'il se manifeste, bien qu'étant non-principiel, l'humain est donc capable de le comprendre en un certain sens.²⁷⁹ Et pour cause, Sartre observe que l'être apparaît à la conscience en tant qu'il est source des phénomènes dont elle fait l'expérience.²⁸⁰ Ainsi observe-t-il le *sentiment d'être* de l'existant, i.e de l'être conscient, pointant vers et exigeant l'être.²⁸¹ Or, d'après lui, la *conscience* et l'*être du phénomène* sont deux régions incommunicables de l'être. Il distingue alors entre cet *être des phénomènes*, qu'il nomme – comme nous l'avons vu – *être-en-soi*, et celui de la conscience, qui en tant qu'elle révèle et est révélée par l'être sera définie comme *être-pour-soi*.²⁸² Selon le phénoménologue parisien, « il [n'] y a » donc de l'être que car le *pour-soi* est tel qu'il y ait de l'être : seule la *réalité-humaine*²⁸³ en soutient le phénomène.²⁸⁴ Toutefois, « pointer vers l'être », ne signifie pas pouvoir « le connaître totalement ». En effet, la subjectivité humaine est selon Sartre due à notre finitude, de sorte à ce qu'elle s'évanouirait si notre entendement devenait infini.²⁸⁵ Ainsi définies comme insaisissables, les significations objectives de l'*en-soi* se dérobent : l'existence étant donc pour Sartre ontologiquement antérieure à l'essence signifiante des choses.²⁸⁶ Dès lors, l'existence de l'*en-soi* devient une aventure individuelle face au surgissement du *pour-soi* comme événement absolu. Le *pour-soi* et l'*en-soi* sont alors synthétiquement liés par le *pour-soi*.²⁸⁷

Nous observons donc pourquoi il est absurde selon Sartre de poser la question du surgissement de l'être, ou pour être exact, de se demander « pourquoi l'être est ». Effectivement, cette question semble supposer, de la même façon que la métaphysique classique, l'être comme surgissant du néant. Or, comme nous l'avons détaillé, l'être sartrien est incréé, et une telle question ne semble avoir de sens que dans les limites du *pour-soi*, et qu'elle suppose la priorité

²⁷⁹ *Id.*, p. 14 ; et NANCY, Jean-Luc, « Seul Dieu peut nous sauver », *Heidegger : Le danger et la promesse*, conférence présidée par Lucien Braun, Strasbourg, 2004, <https://www.youtube.com/watch?v=hAXRkgfliNU&t=4373s>. Dernière consultation le 17.12.2022.

²⁸⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 17.

²⁸¹ Se rapprochant ainsi de ce que Sartre nomme le phénomène de l'être. Voir *Id.*, p. 29.

²⁸² *Id.*, p. 30.

²⁸³ Le *pour-soi* et la *réalité-humaine* sont des termes empruntés par Sartre à Corbin, le dernier traduisant le *Dasein* de Heidegger. C'est en effet grâce à lui que Sartre fut introduit à Heidegger, notamment grâce à sa traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, mais c'est également grâce à Sartre que Corbin connut son succès, et par conséquent, Heidegger de même. Voir *Id.*, p. 51 ; HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 7 ; et JANICAUD, p. 58.

Notons par ailleurs que Corbin doit son travail aux traductions partielles de Rudolf Boehm. Voir Martineau, p. 3.

²⁸⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 217

²⁸⁵ *Id.*, p. 134.

²⁸⁶ *Id.*, p. 484 ; et HAARSCHER, Guy, « Sartre et Heidegger : à propos d'un malentendu », *Revue internationale de philosophie*, 1985, pp. 56-71, p. 66.

²⁸⁷ En effet, Sartre voit le phénomène comme, dans les travaux de Husserl comme ceux de Heidegger, un *relatif-absolu* : relatif car apparaît à un sujet, absolu car rien n'est plus réel que lui. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 12, p. 665, p. 667.

ontologique du néant sur l'être.²⁸⁸ Dès lors, l'être n'étant censé être que pure positivité, la question du néant ne semble pas pouvoir être posée. Il résout cette aporie par l'examen d'un être qui devra donc supporter le néant : tout comme Heidegger, Sartre déduit donc que le néant « a » un être.²⁸⁹ Le néant se trouve alors défini comme une manière d'être de l'être, dont la pure positivité – alors déterminée par Sartre comme caractéristique de l'*en-soi* – provient d'une manifestation de cet être qui est une fissure dans l'être, un être qui « *est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est* » : le *pour-soi* de la *réalité-humaine*.²⁹⁰ Désormais, face à la plénitude d'un être qui semblait interdire l'existence de toute liberté, semble se dresser l'espoir du néant, en tant qu'il engage la possibilité même du *devenir*.

2) Le Néant de la conscience humaine

Dans son fameux traité, Sartre renverse donc la logique de l'*ex nihilo*,²⁹¹ concevant à l'inverse le néant comme ce qui surgit de l'être. Cette postériorité logique fait du néant non plus le *contraire* de l'être, son antithèse, mais son *contradictoire*.²⁹² La première mention du néant chez Sartre se trouve dans *L'imaginaire*, où il développait l'idée bergsonienne que l'on ne peut concevoir le néant, mais y ajoutant qu'il était l'infrastructure de quelque chose.²⁹³ Cependant, il rejettera par la suite Bergson – qui arguait que le néant fut une pure construction subjective sans réalité – dans *L'Être et le Néant*, du fait que le néant se rapporterait à l'expérience objective du monde dans la conscience humaine.²⁹⁴ À l'inverse de Bergson dans *L'évolution créatrice*, il considère donc que le néant est un important problème ontologique.²⁹⁵

Ainsi, selon le philosophe vitaliste, la conscience qui fait advenir le néant, qui ne serait qu'une abstraction : elle ne proclame le néant que lorsqu'elle constate l'existence là où elle ne la désirait pas. Toutefois, même s'il accepte l'idée que le néant vienne à la conscience par le questionnement,²⁹⁶ Sartre montre à l'inverse que s'interroger, c'est admettre l'objectivité du non-être,²⁹⁷ ce dernier ne pouvant se concevoir à partir ou en dehors de l'être.²⁹⁸ La négation

²⁸⁸ *Id.*, p. 50.

²⁸⁹ RAE, Gavin, "Much Ado About Nothing: The Bergsonian and Heideggerian Roots of Sartre's Conception of Nothingness", *Human Studies*, vol. 39, 2016, pp. 249-268, p. 262.

²⁹⁰ *Id.*, p. 264 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 93.

²⁹¹ Nous verrons plus bas que cela est en réalité plus subtile que cela, étant donné qu'il attribue un *être* au néant.

²⁹² SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 49.

²⁹³ RAE, p. 260.

²⁹⁴ Pour Sartre, tout événement se déroulant au sein d'une conscience a *de facto* une existence objective pour elle. Voir RAE, p. 260.

²⁹⁵ *Id.*, p. 249.

²⁹⁶ *Id.*, p. 254, p. 260.

²⁹⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 39.

²⁹⁸ *Id.*, p. 57.

sartrienne se trouve donc directement liée au fait de pouvoir répondre aux questions négativement, pointant selon lui vers cette existence objective du non-être.²⁹⁹ Elle serait alors une attitude pré-jugeante, préréflexive, du fait que l'on puisse questionner par un regard ou un simple geste.³⁰⁰ Sartre montre ainsi que la question est modalité de l'attente : celle d'une réponse, dont le questionnant admet par principe la possibilité qu'elle puisse être négative. Il est important de voir que même si Sartre acquiesce à la remarque de Heidegger selon laquelle la négation se fonde dans le néant, il fait du néant lui-même la négation.³⁰¹ En effet, Sartre voit le néant comme corrélation de la néantisation.³⁰² Il voit cette négation comme le moteur de la vie humaine, non pas comme Hegel – faisant de la dialectique entre *être* et *non-être* la mère du *devenir* –, mais comme capacité humaine à transcender le donné.³⁰³

Le *pour-soi* devient donc l'être qui amène le néant à l'existence, et qui est donc capable de se retirer du monde.³⁰⁴ En effet, pour Sartre, la conscience ne saurait trouver le néant si elle ne faisait – comme Bergson le théorise – que renvoyer de l'être à l'être.³⁰⁵ Référant à un horizon indirect de l'intuition,³⁰⁶ la conscience ne fait pas que se représenter des possibles, ne renvoyant là qu'à un réseau d'êtres – comme a pu le penser Bergson –, elle peut saisir ce qu'elle imagine comme possible, i.e. un être qui n'est pas réalisé, et peut donc se retirer du monde dans le non-être.³⁰⁷ De cette façon, le questionnant se néantise lui-même, en se détachant de l'objet et de l'être pour le juger.³⁰⁸ En se questionnant, la conscience fait alors surgir dans le monde une *réalité négative* : ce que Sartre nomme une *négativité*. Les *négativités* sartriennes sont donc directement liées au questionnement, puisque c'est par le questionnement que la conscience transcende une *situation* en posant la *négativité*.³⁰⁹ Or, comme le fait remarquer Sartre :

« Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté. »³¹⁰

²⁹⁹ RAE, p. 261.

³⁰⁰ Sartre l'exemplifie ainsi : si nous nous présentons à un café auquel nous nous attendions à rencontrer un ami et que nous ne l'y trouvons point, c'est bien son absence qui d'abord nous frappera : cela est donc non-réflexif. Voir *Id.*, pp. 261-262.

³⁰¹ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 39, p. 63.

³⁰² HAARSCHER, p. 63.

³⁰³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 239.

³⁰⁴ RAE, p. 264.

³⁰⁵ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 478.

³⁰⁶ RAE, p. 260.

³⁰⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 478.

³⁰⁸ *Id.*, p. 52.

³⁰⁹ Notons que Sartre fait des *négativités* la condition même des rapports d'*ustensilité* tels que décrits par Heidegger. Voir *Id.*, pp. 55-56, p. 479.

³¹⁰ *Id.*, p. 59.

Le questionnant serait donc en ce sens un être libre, en tant que le questionnement serait une attitude de positionnement à l'extérieur de la série des causes.³¹¹ En conséquence, la conscience humaine est dite libre en vertu de cette possibilité intrinsèque de se retirer hors du monde.

3) Liberté et conscience humaine

Cette définition de la conscience comme pur mouvement de néantisation de l'*en-soi*, Sartre l'adopte dès *La Transcendance de l'ego*.³¹² Cette *conscience néantisante* est ce qui permet à la *réalité-humaine* d'arracher un étant particulier à la positivité de l'*en-soi*.³¹³ Le *pour-soi* s'avère donc défini comme ce néant se lovant dans l'*être-en-soi*, « *comme un ver* ». ³¹⁴ Il va alors transcender l'*être-en-soi* vers l'objet particulier : la transcendance devenant pour Sartre constitutive de la conscience humaine. La désignant comme liberté, il la pose comme l'essence de l'existence humaine. Selon lui, chaque conscience n'étant que pure présence, le *pour-soi* devient donc ce qui manque à cette présence à soi pour devenir soi.³¹⁵

Dans cette quête du devenir soi, la conscience est progression vers l'immanence³¹⁶ de la causalité, de l'*être-cause* de soi.³¹⁷ Nous voyons là comment le *pour-soi* est toujours dans un processus nécessairement inachevé d'auto-fondation,³¹⁸ processus que Sartre analyse comme la source de tout désir : l'*être de la valeur*,³¹⁹ valeurs qui sont arbitraires et n'ont rien d'objectif – comme il peut le rappeler dans sa critique de l'*esprit de sérieux* –.³²⁰ Il s'attachera ainsi, en développant une *psychanalyse existentielle*, à saisir pourquoi un individu va désirer quelque chose en particulier, cela au travers l'examen des qualités d'une chose, et cela afin de connaître

³¹¹ *Id.*, p. 58.

³¹² HAARSCHER, p. 58.

³¹³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 39-40.

³¹⁴ *Id.*, p. 56.

³¹⁵ *Id.*, pp. 137-138.

³¹⁶ Husserl remarqua ainsi que si le monde était transcendant, alors sa réciproque était que la conscience fut absolument immanente. Ainsi, pour saisir la pureté du phénomène, il est nécessaire que cette conscience elle-même s'auto-saisisse dans sa pureté, pour saisir sa propre intentionnalité, i.e. son lien avec la choséité transcendante. Voir MORAN, Dermot, "Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 82 no 2, 2008, p. 265-291, pp. 271-274.

³¹⁷ La progression s'arrête car il y a insuffisance d'être du *pour-soi*, mue par l'impossibilité d'être sa propre cause. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 668.

³¹⁸ « *Nécessairement* » car si l'*en-soi* devait se fonder, il devrait alors se faire *conscience*. Or la conscience est projet de se fonder, mais on ne peut pas dire que la néantisation de l'*en-soi* en *pour-soi* ait originellement eut le projet d'*être cause de soi*. Car il fallut pour cela que l'*en-soi* eut déjà été une *conscience* pour se fonder, étant donné que c'est le *pour-soi* qui possibilise le fondement même. Sartre laisse à la métaphysique le soin de répondre à ce problème processuel du fondement, reconnaissant que la validité de ses spéculations ne pourra venir que de leur capacité à unifier les données de l'ontologie. Voir *Id.*, p. 669.

³¹⁹ *Id.*, p. 129.

³²⁰ *Id.*, pp. 74-75.

le sens de notre *pour-soi* parmi tous.³²¹ La personne humaine étant conçue comme une totalité, chaque désir exprime alors complètement un individu,³²² tout être humain ayant en commun un projet fondamental.³²³ Ce projet n'est pas le projet heideggérien, *résolu vers la mort*, il est au contraire conçu par Sartre comme celui de la vie, en tant que ce à quoi nous nous raccrochons : devenir *en-soi-pour-soi*. Ce but inatteignable peut être poursuivi selon Sartre d'une infinité de façons différentes.³²⁴ La valeur déterminée par l'*en-soi-pour-soi* est alors définie par Sartre comme intelligibilité de l'action,³²⁵ en tant que l'on ne peut transcender sa propre subjectivité.³²⁶ À cet *en-soi-pour-soi* créateur de la valeur, Sartre oppose le caractère du *visqueux* : symbole d'une *antivaleur* changeant le projet d'appropriation du pour-soi en celui de fuite, en tant qu'il hante la conscience comme danger d'être retenue.³²⁷

La *réalité-humaine* est ainsi inéluctablement finie, quand bien même serait-elle immortelle, car se choisissant humaine, elle se fait alors finie. Sartre soutient qu'*être fini*, c'est donc *se choisir*, en se projetant vers un possible particulier à l'exclusion des autres.³²⁸ L'acte de liberté est par conséquent assumption et création de la finitude.³²⁹ Concernant le « *se choisir* », Sartre remarque que selon le sens commun, le *choix* nécessite qu'il eût pu en être autrement. Or selon lui, le choix ainsi défini ne tiendrait compte que des *données de fait*, et pas de la modification nécessaire du projet que nous sommes, qui différemment m'ouvrirait le monde et nous permettrait ainsi d'agir autrement en transcendant une situation vers une autre.³³⁰ Il est cependant important de préciser que la liberté du choix sartrien ne signifie pas l'arbitraire : l'existant est libre en tant qu'*il n'est pas la fin sur laquelle il se projette* et qu'*il ne se laisse pas tout bonnement déterminer par son présent*.³³¹ Selon Sartre, l'être humain *doit* donc choisir sa

³²¹ *Id.*, p. 595.

³²² Cela peut, d'après nous, s'expérimenter dans la mesure où il est commun de se sentir directement touché lorsque quelqu'un vient à critiquer nos goûts esthétiques, si bien sûr nous les définissons comme modalités de nos désirs.

³²³ *Id.*, p. 518.

³²⁴ *Id.*, p. 548, p. 611.

³²⁵ Le problème de l'action, prenant sa source dans la liberté, est défini comme modification effective de l'*en-soi*, reste ouvert dans le traité sartrien, pour des raisons de respect des contraintes phénoménologiques – qu'il dépassera par ailleurs dans la *Critique* –. Voir *Id.*, p. 477 ; et HAARSCHER, p. 66.

³²⁶ CHIUJDEA, Mihnea, "Radical Freedom and Heidegger's Anti-Humanism", *Annual Conference of the British Society for Phenomenology*, Manchester, 2019, p. 3, https://www.academia.edu/41887317/Radical_Freedom_and_Heideggers_Anti_Humanism. Dernier téléchargement le 12.11.2022.

³²⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 657.

³²⁸ *Id.*, pp. 164-165.

³²⁹ CONTAT, *ibid.*

³³⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 498-500.

³³¹ Pour Sartre, la liberté n'est donc pas la capacité insensée à obtenir tout ce que l'on désire. En effet, la réussite de ce que l'on entreprend n'est pas nécessaire à la liberté. La liberté n'est ainsi pas comprise par Sartre comme la capacité de réaliser notre imaginaire, peu importe ses limites. Ainsi, il y aurait liberté dans le seul fait que nous constatons qu'il n'y a pas cohérence entre le monde et nos intentions, ou plus exactement, que nous puissions questionner le monde et les choses. D'un point de vue sartrien, dire que nous aurions été déterminés à constater

fin : chaque conscience, en tant qu'elle est nécessairement intentionnelle, est forcément active en vue d'une fin.³³² Ainsi, la conscience ne peut être passive, à l'inverse des moyens dont elle use pour arriver à ses fins, qui le sont forcément. Pour Sartre, la conscience est nécessairement immédiate, et par conséquent contingente.³³³ Sartre considère que la volonté ne saurait être un événement occasionnel qui ne serait alors qu'un « *vouloir vouloir* ». Elle n'est pas en effet un pouvoir dont la conscience userait ou n'userait pas : toute réponse émotionnelle est par définition une réponse correspondant à une situation donnée, elle est donc, en ce sens, *intentionnelle*, et donc *volontaire* selon Sartre.³³⁴ Ainsi, son analyse nous montre que le choix n'implique pas la délibération. En effet, la délibération n'aurait lieu que si, dans notre projet initial, elle constituait le mode de découverte recherché. Il n'y a ainsi de transcendance du motif ou du mobile que si nous le reprenons sur le mode de l'avoir à être, puisqu'en tant que la conscience est *toujours-déjà* engagée, ces derniers ne deviennent efficaces que lorsqu'ils sont saisis consciemment : autrement, tous ne feraient qu'un dans une masse indissoluble.³³⁵

Selon Sartre, quand l'humain *se choisit*, il choisit alors pour tous les autres en tant qu'il affirme par-là la valeur de ce qu'il choisit.³³⁶ Il pousse dans son traité le volontarisme jusqu'à son paroxysme, déclarant que même dans des situations extrêmes comme la torture, l'individu garde toujours sa liberté de choisir comment réagir à la douleur, de choisir de résister ou de se retirer en se coupant de la réalité. Il soutient que la conscience est toujours libre de décider quand elle en a assez et de se replier dans un état isolant de non-être.³³⁷ Même pour la torture, Sartre considère que c'est librement que nous définissons la douleur physique comme étant insurmontable, en tant que cette *insurmontabilité* est un jugement opéré par réflexivité.³³⁸ En effet, tout comme l'amour est une volonté d'asservir la liberté d'autrui, la torture est pour Sartre le plaisir sadique de voir l'autre renier librement sa liberté de résister ou non. Sartre ira jusqu'à considérer comme preuve de la véracité de son analyse le fait que le torturé vivra son reniement dans « *le remord et la honte* ».³³⁹ Comme nous pouvons l'imaginer, cette thèse de Sartre est

cette incohérence n'a aucun sens, puisque cela signifierait que la conscience – en tant qu'elle peut suspendre le flux des perceptions pour se questionner – serait une illusion. Or, il détermine la factualité de la conscience comme « *la plus concrète des expériences* ». Ainsi, s'il peut être facile de nier la liberté et la conscience en se plaçant de l'extérieur – *mauvaise foi* –, il paraît de le faire de l'intérieur. C'est donc cette absolue intériorité de la conscience qui fonde la liberté. Voir *Id.*, p. 23, pp. 486-487, pp. 500-501, p. 528.

³³² *Id.*, p. 31.

³³³ *Id.*, p. 153, p. 162, p. 298.

³³⁴ *Id.*, pp. 488-489.

³³⁵ *Id.*, pp. 494-495.

³³⁶ CHIJJDEA, p. 3.

³³⁷ RAE, p. 265.

³³⁸ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 499.

³³⁹ La honte étant pour Sartre de se reconnaître dans l'objectivation qu'autrui fait de nous. Voir *Id.*, p. 301, pp. 443-444.

une des plus scandaleuses, et a fort heureusement eu le droit à nombre de critiques. Il serait néanmoins possible, compte tenu des nombreux dires de Sartre en la matière, de supposer qu'il a peut-être fait cela en toute connaissance de cause : dans un but de redonner courage pour passer à l'action – d'aucuns voyant même dans ce traité un manuel de résistance –.³⁴⁰ De la même façon, Sartre aurait refusé la *repentance* dans sa pièce *Les Mouches*, jouée sous l'occupation, car cela aurait été dans le sens des occupants nazis et du régime vichyste : la *repentance* étant le *repentir* sans désir d'expiation – selon une critique qui lui aurait été inspirée par Camus –.³⁴¹ Il semblerait à ce propos, même si bien évidemment difficile de l'affirmer avec certitude, que la réception de cette pièce à l'époque eut donné raison à Sartre, qui y aurait agencé les thèmes de *L'Être et le Néant* « en situation ».³⁴²

Cette thèse a néanmoins pour vertu d'exemplifier spectaculairement comment Sartre en vient à considérer la résistance du « *dehors* » comme nécessaire à la liberté. Pour Sartre, même si les choses brutes – reprenant là une notion heideggérienne – peuvent limiter notre liberté d'action, ce que Bachelard nommait le *coefficient d'adversité* des objets, c'est primordialement notre liberté qui les constitue comme obstacles par rapport au cadre qu'elle définit.³⁴³ Ainsi, renversant la logique usuelle, ce sont de tels existants qui rendent possible notre liberté, à l'inverse du rêve, car c'est seulement face à la résistance que l'humain peut s'éprouver comme liberté.³⁴⁴ Dès lors, la réalité de la conscience ainsi éprouvée nous montrant celle de la liberté,³⁴⁵ Sartre précise néanmoins que c'est la liberté qui est la structure ontologique de la conscience humaine,³⁴⁶ en tant que la première est le néant d'être de la réalité-humaine : elle est l'existence.³⁴⁷

N.B. : Malgré tout, Sartre semble conscient dans une certaine mesure que l'on puisse ne pas se reconnaître dans son propre corps – à l'exemple d'un corps malade comme a pu le décrire Canguilhem –, lorsqu'il analyse comme *contingence* le fait qu'un individu se retrouve être – pour reprendre sa thèse – tel ou tel corps. Voir *Id.*, p. 605.

³⁴⁰ CONTAT, *ibid.*

³⁴¹ GRÉGOIRE, Vincent, « L'Impact de la repentance vichyssoise dans "Les Mouches" de Sartre et "La Peste" de Camus », *The French Review*, 2004, pp. 690-704, p. 691, p. 695, p. 697.

Notons que nous ne faisons pas pour autant la sourde oreille vis-à-vis des ambiguïtés prêtées à Sartre durant la guerre, mais de tels débats ne rentrent malheureusement pas dans nos champs de compétences.

³⁴² *Id.*, p. 699.

³⁴³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 364.

³⁴⁴ *Id.*, pp. 528-529.

³⁴⁵ D'après nous, la conscience serait nécessairement libre en tant qu'elle ne pourrait être qu'immanence face à la transcendance des phénomènes : elle est donc le fondement de la *mienneté*, de sa possibilité, et donc elle *est* liberté. Cette *mienneté* est tout autant nécessaire au déterminisme qu'à la liberté, car sans elle en effet, il ne peut y avoir de causes qui nous déterminent, pas plus que nous ne pouvons être libre. Pour Sartre, tout l'enjeu du déterminisme est d'« établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi ». Ainsi, l'explication déterministe tend à réifier tant l'acte que sa cause, tous deux confondus d'en l'en-soi. Voir *Id.*, p. 484.

³⁴⁶ RAE, p. 265.

³⁴⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 613.

B. La Liberté, de *Sein und Zeit* à *L'Être et le Néant*

Comme nous avons pu le voir, il ne fait nul doute que la pensée de Sartre doive beaucoup à Heidegger.³⁴⁸ Malgré tout, il semble vrai que le philosophe existentialiste a pu méconnaître le sens du Dasein, qu'il ait eu une lecture très personnelle de *Sein und Zeit*,³⁴⁹ et même que son traité ait pu manquer de rigueur par endroits.³⁵⁰ Toutefois, les inexactitudes de Sartre ont fait apparaître au grand jour, selon Janicaud,³⁵¹ les difficultés rencontrées par Heidegger pour éluder le problème de la conscience.

1) Sartre et l'asubjectivisme heideggérien

En effet, bien qu'il se soit intéressé à Heidegger afin de résoudre le problème de la subjectivité husserlienne,³⁵² le rejet de la conscience dans l'analytique existentielle du Dasein est une erreur totale pour Sartre. Attaché à l'héritage cartésien de la phénoménologie, Sartre s'est servi de la précompréhension ontologique de l'être du Dasein pour formuler sa thèse du *cogito préréflexif*, « retourn[ant] ainsi contre Heidegger l'arme qu'[il] lui a volée ». ³⁵³ Ainsi pour Sartre, la conscience n'est pas consciente de soi par réflexivité : toute conscience intentionnelle est à la fois conscience d'elle-même en même temps qu'elle est conscience de percevoir.³⁵⁴ Sartre radicalisera de cette façon le *cogito husserlien*, afin d'en exclure l'*ego*, qu'il analyse comme produit de la réflexivité. En effet, Sartre examine que le « Je » du cogito est dérivé de ce *cogito préréflexif*, qu'il théoriserait en s'appuyant notamment sur la *précompréhension ontologique* de Heidegger. L'*ego sum* parvenant ainsi pour Sartre à atteindre l'*être-pour-soi* par la *nausée* : il se comprend comme *pour-soi* après s'être vécu à la manière des choses.³⁵⁵

³⁴⁸ N.B. : Il semble toutefois très complexe d'établir un bilan de la dette de Sartre envers Heidegger, cela notamment du fait que le premier ait occulté sa dette envers celui qui deviendra Maître de Fribourg. Voir JANICAUD, p. 55.

³⁴⁹ *Id.*, p. 65, p. 99.

³⁵⁰ Marcel a ainsi examiné que Sartre ne mobilisait que des auteurs servant sa démonstration. Voir CORMANN, Grégory, ENGLEBERT, Jérôme, « Des situations-limites au dépassement de la situation : phénoménologie d'un concept sartrien », *Sartre Studies International*, vol. 22 no. 1, 2016, pp. 99-116, p. 100.

³⁵¹ JANICAUD, p. 66.

³⁵² *Id.*, p. 58.

³⁵³ *Id.*, p. 65.

³⁵⁴ Sartre doit bien entendu cette notion de *conscience intentionnelle* à Husserl, reprise à son maître Brentano. Voir HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1966, p. 35.

Il est également à savoir que Levinas tentera quelque part d'expliquer le préfixe du *cogito préréflexif* sartrien : ce qu'il a nommé la *conscience non-intentionnelle*. Voir CABESTAN, Philippe, « Cogito et phénoménologie : Husserl, Sartre et Levinas », *Colloque Levinas et la philosophie du XXe siècle en France*, Paris, 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=inbIfyUH5Ac>. Dernière consultation le 07.01.2023 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 18.

³⁵⁵ TIRVAUDEY, Robert, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », *Revue philosophique*, vol. 202 no. 3, 2012, pp. 341-356, p. 346.

Malgré la tentative de ce dernier d'éviter le recours à la conscience pour ne pas s'engluer dans le piège du *cogito husserlien*,³⁵⁶ c'est pourtant notamment grâce à lui que Sartre pensera comme il l'a fait le statut du cogito et le rapport à autrui.³⁵⁷ De même, l'explication sartrienne de l'erreur de l'*asubjectivisme* heideggérien³⁵⁸ mènera en partie à théorisation par le premier de la conscience comme un néant au sein de l'être. Cette nouvelle analyse de la conscience lui fera également reprendre la thèse des trois *ek-stases temporelles* du Dasein,³⁵⁹ mais en l'adaptant à son analyse, priorisant par exemple le présent, là où Heidegger priorisait le futur.³⁶⁰

Bien entendu, Heidegger assumera cet *asubjectivisme*, qu'il ne considérera pas comme une erreur. Au contraire, pour ce dernier, c'est bien Sartre qui a commis une erreur de lecture, en restant dans les catégories métaphysiques telle que celle de l'opposition entre sujet et objet.³⁶¹ Ainsi, pour Heidegger : « *l'existentialisme ne pense pas assez haut l'humanitas de l'[humain]* ». ³⁶² Or, même s'il tente d'évacuer ces mêmes problèmes dans sa *Lettre sur l'humanisme*, il accusera lui-même *Sein und Zeit* dans son *Nietzsche* d'être un ouvrage trop subjectiviste et volontariste, légitimant quelque part la lecture qu'en a fait Sartre – au sens où bien qu'il en ait perçu le manque, le subjectivisme latent du traité de Heidegger a pu confirmer à Sartre le caractère insensé d'éluder le problème de la conscience et du sujet –.³⁶³ Cependant, il est important de mentionner ici que, malgré la profondeur théorique de leurs analyses, certains phénoménologues comme Haarscher jugent que ni *Sein und Zeit* ni *L'Être et le Néant* ne parviennent à aller au-delà de l'ipséité,³⁶⁴ se débattant laborieusement avec le problème du solipsisme.³⁶⁵

³⁵⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p.121.

³⁵⁷ Rapport à autrui que nous aurions aimé approfondir en d'autres circonstances, étant donné la richesse de l'analyse de Sartre entre notre liberté et celle des autres ; analyse qui selon Janicaud serait de surcroît plus fine que celle menée par Heidegger. Voir JANICAUD, p. 61, pp. 70-71.

³⁵⁸ Il est important de noter que le terme « *asubjectif* » renvoie ici à des débats bien plus larges que nous n'aurons malheureusement pas l'occasion de traiter lors de ce travail, notamment quant à la prise en compte de la dimension subjective qui serait directement intégrée dans la mise en question de l'être au cœur du concept de Dasein, ou encore ceux attirant à la *phénoménologie asubjective* de Patočka, etc. Toutefois, nous employons ici ce terme car il exemplifie idéalement selon nous la critique faite par Sartre à Heidegger, i.e. celle d'un rejet problématique du traitement de la notion de conscience. Voir SCHÜSSLER, Ingeborg, « Conscience et vérité : L'interprétation existentielle de la conscience chez Martin Heidegger (Être et Temps §§ 54-62) », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2003, pp. 1051-1078 ; et PATOCKA, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Editions Jérôme Millon, 2002, p. 8, p. 189, p. 278.

³⁵⁹ Être autre que l'être, c'est être sa propre conscience dans « *l'unité des ek-stases temporalisantes* ». SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 666.

³⁶⁰ JANICAUD, p. 65.

³⁶¹ RAE, p. 256.

³⁶² NANCY, « Seul Dieu peut nous sauver », *ibid.*

³⁶³ HAARSCHER, p. 57.

³⁶⁴ *Id.*, p. 63.

³⁶⁵ TIRVAUDEY, p. 348.

Chez Sartre, le circuit de l'ipséité correspond au rapport entre le *pour-soi*, son *possible* – en tant que présence à soi qui lui manque pour devenir soi –, et le *monde*.³⁶⁶ Le monde sartrien est donc la somme des entités existant dans le circuit de l'ipséité. Or, selon Heidegger, il s'agit de la clairière de l'être sur laquelle se détache le Dasein comme *être-jeté*.³⁶⁷ Pour le philosophe existentialiste, le *monde* correspond exactement à la *connaissance* qu'en a la *réalité-humaine*, en tant qu'elle est le rien soutenant le « il y a » de la totalité de l'être. Or pour Heidegger, le monde est hors de cela.³⁶⁸ La *connaissance* correspond chez Sartre à la catégorie de l'*avoir*, tout comme le *faire*, car pour lui, *faire* ou *connaître*³⁶⁹ quelque chose, c'est la faire mienne.³⁷⁰ Ainsi, à travers le jeu, l'*avoir* se laisse également réduire à l'*être*, puisque nous y rendons présent à nous-même qui nous sommes. L'*avoir* arrime donc ainsi l'*être-possédé* dans l'être de la chose possédée : la chose n'est plus alors qu'une chose, elle *devient chose-pour-quelqu'un*.³⁷¹ Par conséquent, Sartre analyse le désir de possession comme celui d'être relié à la chose désirée dans une relation d'être.³⁷² Nous voyons donc comment, d'après Sartre, le *monde* advient par le *pour-soi*, en tant qu'il est *conscience*.

2) L'ontologie phénoménologique chez Sartre et Heidegger

Comme nous avons pu le constater, Heidegger refuse sans sa *Lettre sur l'humanisme* l'association avec Sartre. Il expliquera son geste de rejet par une divergence première quant à leurs intérêts respectifs : lui étant tout entier engagé vers l'être, et Sartre, pour la liberté.³⁷³ En effet, là où Heidegger analyse une *précompréhension ontologique* du Dasein, Sartre voit dans le fait que l'être de l'existence humaine est précisément d'être perpétuellement en question dans son être, une nécessaire *précompréhension de la liberté*, en tant que comme chez Heidegger elle « *ne s'accompagne pas de fixations en concepts et élucidations* ». ³⁷⁴ Selon Sartre, la tendance de Heidegger à totaliser sujet et objet de manière trop rapide dépasse les limites de la phénoménologie. Or, cette unité primordiale ne trouve, selon Haarscher, de sens qu'auprès du

³⁶⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 139.

³⁶⁷ CHIUDJA, p. 6.

³⁶⁸ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 217.

³⁶⁹ Sartre différencie « savoir quelque chose » du fait d'en être conscient. Voir *Id.*, p. 18.

³⁷⁰ *Id.*, p. 622, p. 634.

³⁷¹ *Id.*, p. 633.

³⁷² *Id.*, p. 635.

³⁷³ Selon Sartre l'ontologie serait nécessairement anthropologique, car l'on ne peut interroger l'être qu'à partir de ses *manifestations concrètes*. « Concret » qui n'est autre que l'*être-au-monde* sartrien, i.e. l'être humain dans le monde comme *être-au-monde*. Voir *Id.*, p. 30, pp. 37-38, p. 483 ; RAE, p. 264 ; et CHIUDJA, p. 5.

³⁷⁴ La *précompréhension ontologique* de la *réalité-humaine* se trouvant ainsi pour Sartre dans l'ensemble de ses projets. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 51.

second Heidegger, donnant ainsi raison à la critique de Jean-Paul Sartre.³⁷⁵ Pour Sartre, comme chez Heidegger, la *réalité-humaine* – ou Dasein – cherche à dépasser le phénomène *vers* son être.³⁷⁶

D'un point de vue ontologique, Heidegger s'oriente d'après Sartre vers une conception du réel comme tension entre l'être et le néant,³⁷⁷ or il commettrait l'erreur de poser le néant sans la conscience, alors qu'elle seule le rend possible.³⁷⁸ Cependant, pour celui qui deviendra recteur de l'université de Fribourg, la question du rien est une pensée métaphysique, conçue comme manière de penser la réalité en lieu et place de l'être, ce à travers des oppositions binaires. Pour Heidegger, la métaphysique est également caractérisée par l'usage de vérités comme évidences, analysant l'humain en relation avec d'autres, et non avec l'être.³⁷⁹ Cette question du rien renvoie selon lui au « *pourquoi ?* », questionnement de la philosophie, ayant pour conséquence le « *pourquoi pas ?* », faisant *in fine* apparaître le *rien*.³⁸⁰ Selon Heidegger, le néant est donc le voile de l'être,³⁸¹ et la question du rien renvoie à la question plus originale des possibilités, révélant par-là l'importance de la question de l'être.³⁸²

Pour Sartre, la possibilité est un *manque d'être*, accompagné d'une tentative de compléter ce manque.³⁸³ Ainsi, seul le *pour-soi*, en tant qu'il est un manque, peut être la source de la possibilité. En effet, le *pour-soi* est défini par Sartre comme un manque « *de ... pour ...* », il est ainsi transcendant en tant qu'il est retour à l'existant à partir du manqué.³⁸⁴ Le manquant est par conséquent également un *pour-soi*, ou plus exactement, il est le *pour-soi* qui manque au *pour-soi* pour devenir *soi* : le *possible-propre* du *pour-soi* étant cette présence à soi qui lui

³⁷⁵ HAARSCHER, pp. 60-61.

³⁷⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 15.

³⁷⁷ *Id.*, p. 51.

³⁷⁸ HAARSCHER, p. 62.

³⁷⁹ Sartre en usant beaucoup dans *L'Être et le Néant*, c'est donc une des raisons poussant Heidegger à qualifier ce traité de « métaphysique ». Voir RAE, p. 256.

³⁸⁰ Selon Heidegger, cette question semble couper dans les entités pour demander « *pourquoi ?* », pointant ainsi vers leur au-delà : leur fondement. Cette question du *pourquoi* pose selon lui la question du *pourquoi du pourquoi*, et donc celle du *fondement* : la question du *rien* n'est ainsi plus le fait important, puisqu'il devient alors le fait qu'une question sur le *rien* ait été posée. Heidegger, comme le note Rae, pointe ici l'incapacité de la métaphysique à questionner le fondement sans présupposer des choses déjà fondées. Selon lui, le néant doit donc avoir un être propre, différent des autres entités qui sont des choses. Le néant heideggérien pourrait ainsi être perçu comme une réponse à Bergson, ayant auparavant théorisé le néant comme un pseudo-problème d'une métaphysique défectueuse et lié à la conscience humaine. Voir *Id.*, p. 250, pp. 256-257,

Nous regrettons de ne pas pouvoir analyser ici plus en détail les rapports entre les pensées de Sartre, Heidegger et Bergson, mais nous craignons que cela nous éloigne trop du cœur de notre propos.

³⁸¹ Haarscher montre par ailleurs que *L'Être et le Néant* tout comme le second Heidegger parviennent à dépasser le *nihil* vers autre chose que lui-même. Voir HAARSCHER, p. 63.

³⁸² RAE, p. 256.

³⁸³ CHIUJDEA, p. 2.

³⁸⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 132.

manque.³⁸⁵ Tout comme Heidegger, Sartre pense que le possible n'a pas à être réalisé, auquel cas il perdrait de facto son *être-possible*.³⁸⁶ Il ne peut alors pas coïncider avec la pure pensée des possibilités surgissant *a posteriori* : le possible est ce droit qui nous sépare de ce que nous sommes,³⁸⁷ tout comme nous sommes séparés de notre passé par l'*avoir à être*.

Par son analyse du passé, Sartre critique donc un certain déterminisme, en tant qu'il ne peut selon lui être déterminant qu'au moment où, précisément, nous *avons à l'être*. De même, si le devenir était donné, alors il ne pourrait y avoir synthèse entre l'être et le non-être : il ne pourrait y avoir de *devenir*.³⁸⁸ Cette synthèse, Sartre l'examine sur le mode de l'*avoir à être*, au sens où notre passé n'est *notre* passé que parce que nous ne le sommes pas, et que pourtant nous avons à l'être. Ou plus exactement, si nous avons à être notre passé pour ne pas l'être – et inversement –, c'est que nous sommes notre passé sur le mode de l'« *étais* », et en tant que notre passé est ce que nous étions, i.e. ce que nous ne sommes pas et plus, mais que nous avons à *être* pour qu'il soit notre passé.³⁸⁹ Selon Sartre, le futur est donc la dimension du sens, tel que ce dernier est donné par le projet. Il définit la troisième dimension temporelle comme *jetée*, i.e. aspirée par le présent de l'*en-soi*, ayant pour conséquence la pure contingence du monde.³⁹⁰

Dès lors, tout comme pour notre passé et notre futur, le possible au sens de Sartre et Heidegger n'est donc pas de l'ordre de l'*avoir*, mais de celui de l'*être*.³⁹¹ Sartre analyse alors, contre Heidegger, que la *possibilité la plus propre* de la *réalité-humaine* n'est pas la *mort*,³⁹² mais l'*amour*, en tant que nul autre ne peut aimer pour moi. L'amour n'est ainsi jamais dans le mode d'être de la quotidienneté heideggérienne : il est nécessairement et toujours *le mien*, il est volonté d'asservissement de la liberté d'autrui.³⁹³ En outre, c'est face à l'objectivation d'autrui

³⁸⁵ *Id.*, p. 133.

³⁸⁶ Pour les deux phénoménologues, nous n'*avons* pas de possibilités : nous *sommes* nos propres possibilités. Selon cette analyse de Sartre, « *être ses propres possibilités* » signifie donc « *se faire être* ». C'est également cet *échappement de la réalité-humaine vers ses propres possibilités* qui définit pour Sartre le *Sorge* heideggérien. Voir *Id.*, pp. 76-77, p. 121, p. 134, p. 285.

³⁸⁷ *Id.*, p. 133, p. 135.

³⁸⁸ *Id.*, pp. 172-173, pp. 494-495.

³⁸⁹ Et réciproquement, pour être sous le mode de l'« *étais* », il faut bien que nous ne le soyons plus. Voir *Id.*, pp. 172-173.

³⁹⁰ HAARSCHER, pp. 59-60.

³⁹¹ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 132.

³⁹² Face à Heidegger qui fait de la mort la possibilité ultime du Dasein, Sartre lui oppose qu'il ne ferait là que donner une forme philosophique à l'humanisation de la mort. En effet, même si les deux philosophes se refusaient à intellectualiser la mort, Sartre oppose à Heidegger que l'on peut attendre *une* mort, mais non pas *la* mort elle-même. La mort serait donc chez Sartre un fait contingent, *facticiel*, car c'est finalement par l'autre que notre mort advient. Cependant, loin de renoncer à la possibilité de librement donner un sens à notre être – i.e. dont on serait responsable – Sartre entend ouvrir la mort comme elle est, en tant qu'elle nous libère de sa prétendue contrainte. Ainsi, la finitude humaine devient structure ontologique du *pour-soi* : elle est liberté, car « *se faire* », c'est « *se faire fini* », en tant que l'on choisit toujours une seule possibilité à l'exclusion de toutes les autres. Voir *Id.*, pp. 577-578, pp. 590-591.

³⁹³ *Id.*, p. 443, p. 579.

que la *réalité-humaine* va se ressaisir afin de l'objectiver à son tour,³⁹⁴ faisant de l'être humain un être « *libre dans ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui* ». ³⁹⁵ Pour Sartre, l'humain se crée ainsi en construisant son *essence* par son *existence*, définissant la *vraie liberté* comme devoir *se définir soi-même*.³⁹⁶

3) La liberté existentielle

Dans *L'Être et le Néant*, la *réalité-humaine* est condamnée à se définir par elle-même en tant qu'elle échoue à appréhender l'*être-en-soi* : c'est pour cela que Sartre assimile la transcendance à la liberté humaine. Cette liberté transcendantale humaine est selon lui affirmée dans les trois *ek-stases* temporelles, étant donné que nous ne sommes pas ce que nous avons été, ni ce que nous ne sommes pas encore.³⁹⁷ Ainsi pour Sartre, être responsable de son passé, c'est avoir l'attitude un peu schizophrène d'agir comme si nous pouvions le changer, et pourtant ne pas pouvoir être autre chose que ce qu'il est présentement.³⁹⁸ Cet *être-responsable* de la *réalité-humaine* est l'empêchement du *pour-soi* à s'évanouir dans le non-être, constituant par-là le *moi* de l'être humain.³⁹⁹ Sartre reconnaît l'ipséité dans *Sein und Zeit* là où le Dasein, s'interrogeant à partir de l'horizon duquel il s'annonce à lui-même, se trouve ainsi toujours séparé de lui-même par l'être qu'il est.⁴⁰⁰ Pour Heidegger, le Dasein se tient hors de soi en tant qu'il habite la vérité de l'être. Or selon lui, en prenant le terme d'existence au sens traditionnel, Sartre oublie lui aussi la question de l'être, ⁴⁰¹ affirmant alors que l'existence sartrienne serait une reformulation métaphysique de la sienne.⁴⁰² De même, tout comme Heidegger, Merleau-Ponty, tendrait à établir une épistémè plus profonde que l'opposition entre essence et existence telle qu'utilisée par Sartre dans *L'Être et le Néant*, bien qu'il tente de s'en défaire dans la *Critique*.⁴⁰³ Nous aurons l'occasion dans notre prochain chapitre d'aborder plus en détail la critique

³⁹⁴ CORMANN, p. 109.

³⁹⁵ CONTAT, *ibid.*

³⁹⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 137.

³⁹⁷ Cependant, ces trois *ek-stases* temporelles ne constituent chez Sartre que la première dimension *ek-statique*, la deuxième étant définie par l'arrachement à ces trois premières *ek-stases*, ce que Sartre nomme la scissiparité réflexive, en tant qu'il décrit-là la tentative de saisir notre néantisation en adoptant un certain point de vue, chose qu'il manque bien entendu à chaque fois. L'*être-pour-autrui* étant alors la troisième dimension *ek-statique*, l'*ek-stase* ultime, en tant qu'il n'est pas l'*ek-stase* que nous avons à être. C'est ainsi que Sartre, à la suite de Husserl, détermine autrui comme une autre transcendance, cela en tant qu'il est défini comme celui qui échappe à notre tentative d'objectivation. Voir *Id.*, p. 225, p. 337, p. 405.

³⁹⁸ *Id.*, p. 151.

³⁹⁹ *Id.*, p. 197, p. 314 ; et CONTAT, *ibid.*

⁴⁰⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 52.

⁴⁰¹ CHIUDDEA, p. 5.

⁴⁰² TAIN, Jean, « Constellation ou situation ? La critique de Sartre par Adorno », *Recherches germaniques*, no. 49, 2019, p. 103-114, p. 112.

⁴⁰³ HAARSCHER, p. 70.

merleau-pontienne de la liberté sartrienne, impliquant notamment leurs analyses d'*autrui*, telle que présentée à la fin de *La Phénoménologie de la perception*.⁴⁰⁴

D'autre part, certains chercheurs estiment que Heidegger pourrait considérer que la liberté sartrienne est perçue sur le mode de la *solitude* et de l'*angoisse*, la *solitude* étant ce qui *jette* le Dasein en déliant les liens inauthentique.⁴⁰⁵ Il est important ici de noter que pour le premier Sartre, c'est-à-dire celui de *L'Être et le Néant*, l'humain est libre indépendamment du fait qu'il soit ou non dans un mode d'être *authentique*, puisque c'est librement qu'il passe sous le mode du *On*, et que les possibilités impersonnelles auxquelles il sera confronté, en tant qu'elles sont celles de tout un chacun, n'en seront pas moins les siennes.⁴⁰⁶ Toutefois, Sartre critique également la notion d'authenticité chez Heidegger, à qui il reproche d'en cacher la forte connotation morale. Or, selon le premier, l'ontologie ne saurait donner une éthique prescriptive.⁴⁰⁷ Pour le philosophe parisien, l'authenticité n'est pas chez Heidegger moralement distincte de la transcendance, elle serait d'ailleurs un concept de *mauvaise foi*.⁴⁰⁸ En effet pour Sartre, l'authenticité est une modification de notre exister, par laquelle le Dasein prendra conscience de ses possibilités. Selon lui, des conséquences d'une telle analyse naît la possibilité d'une éthique non-prescriptive, car les expériences modifiant notre rapport de familiarité avec le monde offrent la possibilité d'une transformation de soi, ouvrant ainsi de nouvelles perspectives existentielles.⁴⁰⁹ Pour lui, la quête de l'*authenticité* pour elle-même ne mène qu'à l'*inauthenticité*, puisque l'on peut très bien choisir l'authenticité pour des motifs insincères, par mauvaise foi, pouvant mener à une falsification de soi dans l'inauthenticité.⁴¹⁰ Cependant, bien qu'il soit également question de morale dans le traité sartrien, et qu'il s'avère donc bien tentant de lui retourner l'objection, Sartre assume le projet moral de son analyse.⁴¹¹ Selon Sartre, l'éthique est bel et bien fondée sur la dichotomie de l'authentique et de l'inauthentique, car choisir réflexivement un projet préréflexif – et donc faire le choix de l'authenticité –, c'est *choisir sa liberté ontologique*, en tant que les expériences de modification de notre familiarité au monde nous remettent provisoirement à notre pouvoir-être originaire, permettant la transformation de soi.⁴¹²

⁴⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, « La Liberté », *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. La Bibliothèque des Idées, 1945, pp. 496-519.

⁴⁰⁵ TIRVAUDEY, p. 346.

⁴⁰⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 285.

⁴⁰⁷ JANICAUD, p. 75.

⁴⁰⁸ *Ibid.* ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 285.

⁴⁰⁹ CAEYMAEX, Florence, « L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre », *Les Temps Modernes*, 2008, vol. 4 no 650, pp. 248-269, p. 267.

⁴¹⁰ *Id.*, p. 262.

⁴¹¹ JANICAUD, p. 75.

⁴¹² RAE, p. 266 ; et CAEYMAEX, p. 267.

Or l'angoisse sartrienne survient à chaque fois que l'être humain fait un choix. Elle est distincte de la *peur* en tant qu'elle survient face à la conduite que nous pourrions adopter dans une situation qui s'impose à moi.⁴¹³ Nous comprenons mieux ainsi pourquoi Sartre examine pourquoi l'on tente d'échapper à l'angoisse par la *mauvaise foi* : cette dernière tentant de combler le néant que nous sommes.⁴¹⁴ En tant que conscience de la *mauvaise foi* visant l'auto-jugement,⁴¹⁵ l'angoisse ne renvoie alors pas à un moi isolé, mais à un *pouvoir-être-au-monde* avec d'autres *êtres-au-monde*,⁴¹⁶ trouvant sa source dans la confusion entre notre *facticité* et notre *transcendance*.⁴¹⁷ Chez Sartre, la *facticité* est en effet inséparable de la *transcendance*, tout comme la *situation* l'est avec la *liberté*.⁴¹⁸ En effet, la facticité, réalité concrète de l'existence humaine, caractérisée par sa condition contingente et sa finitude, est inséparable de l'ouverture de la réalité-humaine au monde. Cette notion de *facticité*, en tant que *présence à soi toujours brisée et blessure de la contingence*,⁴¹⁹ permet à Sartre de ne plus spéculer sur de pures essences immuables, mais d'analyser l'*être-au-monde* comme *être-jeté* dans une *situation*.⁴²⁰ La situation est la manifestation du monde au *pour-soi*,⁴²¹ elle est, comme le formule Michel Contat :

[L]a contingence de la liberté dans le plenum d'être du monde, en tant eu ce datum [...], qui n'est là que pour ne pas contraindre la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme déjà éclairée par la fin qu'elle choisit.⁴²²

Elle correspond alors à notre tentative de justifier notre existence par la possession de l'entièreté du monde, ce au travers d'un objet particulier.⁴²³ Pour Sartre, la condition humaine n'est autre que la liberté en situation. La liberté est ainsi toujours un faire inscrit dans une situation,⁴²⁴ que nous pouvons soit transcender, soit fuir. La *situation* est alors analysée comme le pendant matériel de la liberté, mais bien qu'elle soit objective, elle ne l'est pas « *du dehors* ». ⁴²⁵ Elle ne

⁴¹³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 64-65, pp. 78-79

⁴¹⁴ Cette conception de l'angoisse est ainsi une synthèse des thèses de Kierkegaard et Heidegger – vertige du la liberté pour l'un, saisie du néant pour l'autre –. Voir *Id.*, p. 64. p. 67.

⁴¹⁵ *Id.*, p. 573.

⁴¹⁶ Pour Sartre, le mensonge est conséquence du *Mitsein*, en tant que ce dernier suppose non seulement notre existence et celle d'autrui, mais également ces existences-là en tant qu'elles sont *pour-autrui*. Voir TIRVAUDEY, p. 345 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 83.

⁴¹⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 91.

⁴¹⁸ JANICAUD, p. 68.

⁴¹⁹ La *contingence* est l'indéductibilité à partir des structures ontologiques du *pour-soi*. C'est précisément le caractère de la présence d'autrui dans le monde. Elle est chez Sartre fortement tributaire des notions heideggériennes d'*être-jeté* et d'*être-en-faute* – ou *être-en-dette* –, que nous avons pu présenter dans notre chapitre précédent. Voir SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 403 ; Voir HEIDEGGER, pp. 220-222 ; et GREISCH, p. 363.

⁴²⁰ JANICAUD, p. 67.

⁴²¹ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 658.

⁴²² CONTAT, *ibid.*

⁴²³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 658.

⁴²⁴ Elle n'est donc pas un pur pouvoir indéterminé. Voir TAIN, p. 104, p. 107.

⁴²⁵ *Ibid.*

l'est pas car *exister*, pour Sartre, c'est *assurer son être* : en *être responsable*, et non le recevoir de l'extérieur.⁴²⁶ Pour Sartre, l'*être* de l'humain est donc un *être en situation*.⁴²⁷ En effet, pour Sartre comme pour Heidegger, l'humain – ou le Dasein – ne s'est ni choisi, ni ne se fonde, mais c'est dans la radicalité de sa finitude qu'il s'appréhende.⁴²⁸ La précédence de l'existence sur l'essence aboutit chez Sartre à la liberté radicale, et à une compréhension auto-référentielle de l'être pour le Dasein chez Heidegger – en tant que c'est par une analyse de sa propre existence et de ses propres modes d'être que le Dasein peut parvenir à poser la question de l'être comme tel –.⁴²⁹ Ainsi, même si la liberté heideggérienne signifie l'*ouverture du Dasein à la décloison de l'être*, alors que pour Sartre, la liberté humaine est *détermination d'une consciente se choisissant et assumant une situation*.⁴³⁰ Néanmoins, tous deux semblent avoir des analyses très similaires quant à l'essence et à l'existence du Dasein, puisque pour Sartre « *l'existence précède [...] l'essence* », ⁴³¹ et que pour Heidegger : « [l] 'essence [du Dasein] est son existence ». ⁴³²

C. Les modulations de la liberté chez Sartre face à ses influences contemporaines

La liberté étant un thème central dans l'œuvre de Jean-Paul Sartre, il nous sera par conséquent impossible d'être exhaustif quant au traitement intégral des modulations qu'elle a pu connaître. Nous allons donc surtout nous attacher dans cette dernière partie à décrire les dernières évolutions de ce concept avant la mort du philosophe écrivain,⁴³³ avant de détailler l'influence de Hegel, dont la dialectique semble un pilier pour comprendre toute la profondeur ontologique de *L'Être et le Néant*.

1) La liberté hors de *L'Être et le Néant*

S'il nous fallait nommer un changement majeur dans la conception sartrienne de la liberté, ce serait bien entendu la prise en compte des déterminismes socio-historiques, qui se retrouvaient presque niés auparavant. En effet, même s'il admet et détaille dans *L'Être et le Néant* que notre

⁴²⁶ Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger a vu dans la situation sartrienne le témoignage d'un engagement inauthentique – cette notion pouvant être comprise chez Sartre comme un engagement du *pour-soi* dans le *donné*, étant donné que le seul véritable engagement ne peut être qu'envers l'être en tant que tel –. Voir CORMANN, p. 106 ; et TAIN, p. 112.

⁴²⁷ CORMANN, p. 100.

⁴²⁸ JANICAUD, p. 68.

⁴²⁹ CHIUDDEA, p. 10.

⁴³⁰ JANICAUD, p. 65.

⁴³¹ Thèse qu'il réaffirmera quelques années plus tard dans sa fameuse conférence : *L'existentialisme est un humanisme*. Voir CONTA, *ibid.* ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 613.

⁴³² HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 232.

⁴³³ Ce qui malheureusement ne nous offrira pas le luxe de pouvoir entrer dans le détail d'ouvrages tels que *La Nausée*, *Les Mouches* ou encore *L'existentialisme est un humanisme*, que nous reconnaissons n'avoir que trop pauvrement abordés au cours de ce chapitre.

naissance dans tel ou tel contexte social engendre barrages et obstacles au sein de notre espace hodologique, il affirme néanmoins que l'on ne peut être tel que l'on est sans au préalable l'avoir choisi, i.e. avoir choisi librement de vivre notre situation comme nous pouvons la vivre présentement.⁴³⁴ Cette première conception sartrienne de la réalité sociale se retrouve également dans son essai *Saint Genet, comédien et martyr*, publié en 1952. C'est dans cet ouvrage que Sartre écrit cette fameuse phrase :

« [L]’important n’est pas ce qu’on a fait de nous mais ce que nous faisons nous-même de ce qu’on a fait de nous ».⁴³⁵

Comme nous l'expose Contat, Sartre se montre dans cet ouvrage très admiratif face à celui qui, se revendiquant comme voleur, « *s'est voulu* » envers et contre tous.⁴³⁶ Un exemple-type de cela figure apparaît lorsque Sartre présente le moment où Genet, alors enfant de l'assistance publique, fut moralement condamné par ceux qui l'avaient recueilli après avoir commis plusieurs vols : pour se révolter, ce dernier s'assumera pleinement comme voleur, forçant l'admiration de Sartre face à la masse des gens n'étant occupée qu'à agir servilement pour séduire.⁴³⁷ L'écrasante préface ainsi écrite par Sartre pour les œuvres complètes de Jean Genet⁴³⁸ décrit précisément comment un tel individu, entièrement conditionné par sa *situation*, devient libre en se choisissant, dans sa révolte, comme écrivain.⁴³⁹

C'est alors surtout dans *La Critique de la raison dialectique*, dont le premier tome paraît en 1960,⁴⁴⁰ qu'il s'efforcera de réfléchir aux conditions d'intelligibilité de l'histoire, tout en sauvant les notions de conscience et d'individualité,⁴⁴¹ en les inscrivant dans la matière ouvrée, i.e. travaillée par l'humain, devenant un *pratico-inerte*.⁴⁴² Cette dernière notion désigne chez Sartre toute production de la *praxis* humaine se figeant dans la matérialité, permettant précisément à cette praxis d'agir sur le monde.⁴⁴³ Face à cela, liberté et individualité ne pourront

⁴³⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 367-368.

⁴³⁵ SARTRE, Jean-Paul, « Je serai le voleur », *Œuvres complètes de Jean Genet * Saint Genet : comédien et martyr*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1952, p. 55.

⁴³⁶ CONTAT, *ibid.*

⁴³⁷ SARTRE, *Saint Genet : comédien et martyr*, p. 55.

⁴³⁸ Sachant que l'impact des préfaces de Sartre fut parfois plus grand que livres qu'elles introduisaient. Voir WORMS, Frédéric, « Jean-Paul Sartre (3/4) : L'intellectuel : ses œuvres littéraires et son engagement », *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, entretien avec Adèle Van Reeth, Paris, Maison de la Radio et de la Musique – Radio France, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=CG-GB9acsx8&t=2781s>. Dernière consultation le 21.09.2022.

⁴³⁹ CONTAT, *ibid.*

⁴⁴⁰ Le second paraîtra presque cinq ans après sa mort. Voir CONTAT, *ibid.*

⁴⁴¹ DE COOREBYTER, Vincent, « Jean-Paul Sartre (2/4) : Le footballeur : Critique de la raison dialectique », *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, entretien avec Adèle Van Reeth, Paris, Maison de la Radio et de la Musique – Radio France, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=CG-GB9acsx8&t=2781s>. Dernière consultation le 13.12.2022.

⁴⁴² CONTAT, *ibid.*

⁴⁴³ TOMÈS Arnaud, « Petit lexique sartrien », *Cités*, 2005, vol. 2 no 22, pp. 185-196, p. 190, pp. 193-194.

être retrouvées que via la *praxis* de groupe, au sens où cette dernière renvoie précisément la dialectique individuelle en tant que raison d'être et principe d'intelligibilité : le groupe conserve la liberté individuelle en tant qu'il est formé de relations réciproques. Dans cet ouvrage, il réitère qu'à l'inverse d'un objet qui obéit sans conscience aux lois de la physique, *seule une liberté peut être aliénée*.⁴⁴⁴ Or, dans *L'Être et le Néant*, l'aliénation n'était pour Sartre que de mon fait : l'on se choisirait aliéné face à autrui.⁴⁴⁵ En effet, seule une liberté peut être sous emprise et être aliénée, i.e. transformée, mais la *Critique de la raison dialectique* nous montre qu'une liberté peut ne plus fonctionner comme telle lorsqu'elle se soumet à une exigence autre. Ici, Sartre rompt avec un déterminisme absolutisant, totalisant la conscience et la liberté dans l'ordre du monde. La conscience est désormais comprise par Sartre comme extérieure au monde, bien qu'elle soit soumise à la matérialité.⁴⁴⁶ En effet, les mouvements d'émancipation niant la machine – caractérisée selon Sartre par le fait que, dans le cadre du travail, elle définit l'humain comme sa propre extériorité qui la fait fonctionner⁴⁴⁷ – comme destin, en tant que ce dernier serait extérieur à l'homme.⁴⁴⁸ Dans sa *Critique*, Sartre tente de corriger le marxisme dans un processus dialectique tel qu'il a pu le définir lui-même, i.e. un processus de conservation et de dépassement refusant la réduction.⁴⁴⁹ En effet, il tente de dépasser une « *dialectique du dehors* » par une analyse de « *praxis constitutives* ». ⁴⁵⁰ Il présente dans ce livre la primauté du sujet sur le groupe, mais également le lien dialectique entre le groupe et la conscience individuelle. L'action individuelle est ainsi sans cesse objectivée par autrui, en tant qu'il est entièrement porteur de la réussite ou non de l'action individuelle, tout comme nous le sommes vis-à-vis de l'action d'autrui.⁴⁵¹ Il montrera également, notamment à travers le fameux exemple de *la prise de la Bastille*, comment l'action du groupe est possibilisée face à la sidération. Selon lui, c'est donc face à une précarité inouïe que les révolutionnaires parisiens se sont unis : non par conscientisation intellectuelle, mais face à la mort, par la mêmeté de leurs conditions. Comme l'explique De Coorebyter, l'action fut alors rendue possible en tant que chacun s'y trouvait identique à tous les autres.⁴⁵² C'est par conséquent la *rareté* – définie par Sartre comme un pas-

⁴⁴⁴ Car comme nous avons pu le faire remarquer précédemment avec la *mienneté* de la conscience, pour que *nous* soyons libres ou déterminés, cela suppose que *nous* soyons constitués de telle sorte à pouvoir être l'un ou l'autre.

⁴⁴⁵ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 402-403.

⁴⁴⁶ DE COOREBYTER, *ibid.*

⁴⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1960, p. 174.

⁴⁴⁸ *Id.*, pp. 271-272.

⁴⁴⁹ Sartre commencera à reconsidérer son soutien inconditionnel au régime soviétique après la répression de la révolution hongroise en 1956, et cela plus fortement encore avec celle de la révolte tchécoslovaque. Voir CONTAT, *ibid.* ; et CORMANN, p. 107.

⁴⁵⁰ HAARSCHER, p. 65.

⁴⁵¹ Tel qu'il peut l'exposer dans son analyse du *joueur de football*. Voir DE COOREBYTER, *ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

assez-pour-tout-le-monde –, qui provoque les comportements individuels : faisant que le travail réduit l'humain à l'état de machine bien malgré lui, afin d'assurer ses besoins.⁴⁵³

Sartre considère ainsi le dépassement de la rareté comme le règne de la liberté,⁴⁵⁴ concevant alors la liberté individuelle comme nécessaire à l'action collective.⁴⁵⁵ En effet, bien qu'il pense que la rareté peut être conçue comme un rapport humain fondamental ayant façonné l'Histoire humaine, il pense néanmoins que cette dernière n'est pas une fatalité en tant que les ressources nécessaires à la vie humaine pourraient être d'après lui inépuisables, bien que nécessitant toujours un travail d'extraction. Mais en tant qu'elle est liée au travail et à la dialectique originelle, les *contre-finalités*⁴⁵⁶ subsisteraient néanmoins, inversant l'unité des multiplicités humaines : i.e. éclatant des groupes sociaux.⁴⁵⁷ Cette dialectique est dès lors conçue comme le mouvement de l'humain qui, totalisant le monde afin de subvenir à ses propres besoins, se fait transformer à son tour. *La Critique de la raison dialectique* ne se veut pas pour autant une philosophie de l'histoire : le but de Sartre y est de rendre intelligibles les notions de groupes, de collectifs, ou encore de *contre-finalité*.⁴⁵⁸

D'autre part, même s'il critique la téléologie marxiste, De Coorebyter remarque néanmoins que Sartre semble percevoir un certain sens dans l'histoire, puisque tout d'abord, rien ne se reproduit jamais à l'identique. Il n'y a donc pas de fatalité au sens déterministe liberticide, mais dans le sens où nous ne choisissons pas le contexte socio-économico-historique déterminant dans lequel notre liberté sera jetée. Et deuxièmement, le sens l'histoire pourrait être chez Sartre celui de la totalisation due à la finitude de la destinée humaine, fondant précisément l'interdépendance de tous vis-à-vis de chacun.⁴⁵⁹ Cette totalisation permet ainsi la liberté au sens où elle n'a pas de totalisateur, en tant qu'elle est *organique*, i.e. évolutive, ou chacun doit quelque part s'affronter à tous les autres au sein d'un même *champ pratique*, par la nécessité

⁴⁵³ En effet, selon le second Sartre, *le problème de l'action* – i.e. de la modification effective de l'*en-soi* – est réglé par la notion d'organisme, qui modifie de manière effective la matière du monde pour la changer en *valeur d'usage*, cherchant à combler le besoin. Seule la rareté parvient à briser le processus de totalisation de l'organisme, l'empêchant de revenir au stade originaire, et ouvrant à l'histoire. Voir DE COOREBYTER, *ibid.* ; et HAARSCHER, p. 67.

⁴⁵⁴ HAARSCHER, p. 69.

⁴⁵⁵ SIMONS, Margaret A., "Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship", *Yale French Studies*, no. 72, 1986, pp. 165-179, p. 178.

⁴⁵⁶ Dans le tome I de la *Critique de la raison dialectique*, le concept de *contre-finalité* est utilisé par Sartre dans le cas pour décrire comment les travailleurs, en s'affairant à combattre la rareté, seront amenés à eux-mêmes possibler – et produire – les événements menant à leur perte : ces derniers « *venant à la matière par les [humains] et revenant sur les [humains] à travers la matière* ». Voir SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 235 ; et HAARSCHER, p. 68, p. 234.

⁴⁵⁷ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, pp. 201-202.

⁴⁵⁸ SIMONS, p. 178.

⁴⁵⁹ DE COOREBYTER, *ibid.*

même de produire sa propre vie.⁴⁶⁰ Le progrès technique va ainsi dans le sens d'une intensification des interrelations. Ainsi, chaque émancipation permise par le développement technique est le pendant d'une nouvelle aliénation qui émerge.⁴⁶¹ La liberté, ou l'émancipation, est ainsi chez le second Sartre la possibilité pour l'être humain de se changer en un « grain dans la machine », comme nous avons pu le voir dans l'analyse de la prise de la Bastille,⁴⁶² ou des mouvements sociaux niant une destinée qui s'imposerait à l'humain de l'extérieur.

2) L'influence de Hegel sur Sartre

Dans cette dernière partie de notre chapitre, nous reviendrons sur l'influence manifeste de Hegel sur l'auteur de *L'Être et le Néant*. Admettons tout d'abord que cette influence majeure pour la genèse de la liberté sartrienne a déjà pu être largement étudiée et documentée, tout comme celles des œuvres de Husserl, Kant, Kierkegaard, Descartes, Nietzsche ou encore Bachelard⁴⁶³ – à l'inverse de ses influences les plus contemporaines, au sujet desquelles Sartre n'aurait pas été d'une grande transparence –.⁴⁶⁴ Mais si nous nous intéressons tout particulièrement ici à Hegel, c'est qu'il est le précurseur des notions fondamentales de l'ontologie phénoménologique sartrienne : celle d'*en-soi*, de *pour-soi* et d'*en-soi-pour-soi*. C'est dans le quatrième chapitre de *La Phénoménologie de l'Esprit* qu'il conçoit le fait d'être certain de soi-même comme une vérité,⁴⁶⁵ mais si l'on en suit le principe dialectique, toute figure gnoséologique est censée se contredire à travers l'Histoire, afin de laisser place à une autre, et ce perpétuellement.⁴⁶⁶ Ce mouvement de la dialectique hégélienne est constitué de trois moments successifs : l'*en-soi*, le

⁴⁶⁰ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 252.

⁴⁶¹ DE COOREBYTER, *ibid.*

⁴⁶² SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, pp. 393-394.

⁴⁶³ Nous pensons notamment à quelques articles comme : GRIMALDI, Nicolas, « Sartre et la liberté cartésienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, pp. 67-88 ; LANDGREBE, D., « Husserl, Heidegger, Sartre : Trois aspects de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, vol. 69 no 4, pp. 365-380 ; et RODRIGO, Pierre, « Sartre et Bachelard : Variations autour de l'imagination matérielle », *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, 2006, no 17, pp. 51-64.

D'autre part, certains livres en anglais s'avèrent détailler davantage certaines influences abordées en amont. Voir DUPRÉ, Louis, NEHAMAS, Alexander, *The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield, 2004 ; et BAIASU, Sorin, *Kant and Sartre: re-discovering critical ethics*, Springer, 2011.

⁴⁶⁴ CORMANN, p. 100.

N. B. : Prenons par exemple le cas de Gabriel Marcel, qui n'est pas une seule fois cité dans *L'Être et le Néant*, et à qui pourtant Sartre aurait emprunté le concept de *situation*, lui devant également sa description du *visqueux*. Marcel et Sartre ont également en commun de s'être intéressés au *corps*, à l'*avoir* et à la *possession*, même si Sartre affirme que parmi ces derniers, il ne doit à Marcel que sa réflexion sur la *situation*. Comme le notent Cormann et Englebert, pour Marcel : « être situé », c'est « habiter le monde », et donc le créer. Nous voyons bien ainsi les rapprochements possibles entre cette proposition de Marcel et le monde sartrien, qui est celui du *pour-soi*, du *faire* de la liberté. Voir CORMANN, p. 100, p. 102 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*.

⁴⁶⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, « IV. La vérité de la certitude de soi-même », *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Mouton, 1940, p. 145.

⁴⁶⁶ *Id.*, p. 146.

pour-soi et l'*en-soi-pour-soi*.⁴⁶⁷ L'*en-soi* hégélien est le moment où le sujet est en pleine coïncidence avec lui-même, où il ne distingue pas ce qu'il pense du vrai : c'est le moment de l'intériorisation.⁴⁶⁸ Même si la première partie n'est pas sans nous rappeler – et pour cause – la plénitude de l'être sartrien, l'*en-soi* est chez Hegel le stade de la subjectivité, d'une certitude immédiate sur notre nature et notre liberté.⁴⁶⁹ Or c'est le *pour-soi* qui, chez Sartre, est le domaine de la subjectivité,⁴⁷⁰ alors que d'après l'auteur de *La Phénoménologie de l'Esprit*, ce deuxième moment est celui de l'extériorisation du sujet. Cette dernière a pour objectif la réalisation de son idée, le sujet cherchant à prouver l'objectivité de sa pensée.⁴⁷¹ Nous voyons par ailleurs que le *pour-soi* sartrien n'est pas non plus trop éloigné de cette conception, en cela que, chez Sartre, la subjectivité et son extériorisation-manifestation sont inséparables, en tant que le *pour-soi* est l'ouverture néantisante constituant la conscience humaine. En dernier lieu, la dialectique enjoint le moment de l'*en-soi-pour-soi*, unifiant les deux premiers : l'extérieur est ainsi reconduit à l'intérieur, en tant que la subjectivité extériorisée a été reconnue par autrui, nous permettant d'échapper au recentrement égocentrique et de retomber dans l'*en-soi*.⁴⁷² Comme nous avons pu le voir par ailleurs, contrairement à sa conception hégélienne, l'*en-soi-pour-soi* sartrien est un moment qui ne peut jamais être atteint : il est le moment toujours amorcé par le *pour-soi*, cherchant à rejoindre l'*en-soi* pour devenir en lui-même son propre fondement : devenir Dieu.⁴⁷³ Or comme nous le montre Sartre, il y a une impossibilité structurelle empêchant le *pour-soi* de rejoindre l'*en-soi*, tels que lui les a définis.⁴⁷⁴

D'autre part, Hegel peut être également perçu comme un penseur de l'*expérience de la liberté*, sujet que nous aborderons plus en profondeur dans notre prochain chapitre. Selon lui, la liberté n'est pas seulement de l'ordre de l'intime, mais elle peut se prouver concrètement : la liberté hégélienne est une liberté effective.⁴⁷⁵ Pour Hegel comme pour Sartre, l'être est

⁴⁶⁷ *Id.*, p. 153.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Il est, pour Hegel, le moment du stoïcisme. Voir *Id.*, p. 169.

⁴⁷⁰ Sartre note cependant sa dette envers Hegel quant à sa tentative de conservation et dépassement du rapport sujet-objet dans un mouvement vers l'Absolu. Voir KEMP, Peter, « Le non de Sartre à la logique de Hegel : L'interprétation et la critique de «La Science de la Logique» dans «L'Être et le Néant» de Jean-Paul Sartre », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1970, vol. 20 no 5, pp. 289-300, p. 300.

⁴⁷¹ Notons que cette extériorisation-réalisation peut être soit celle de la pensée par le langage, soit se manifester par un processus de création. Voir HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 259.

⁴⁷² HEGEL, « Préface », *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 17.

⁴⁷³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 548, p. 611 ; et KEMP, p. 300.

⁴⁷⁴ KEMP, *ibid.*

⁴⁷⁵ La liberté doit avoir un contenu, sinon elle n'est que vanité. Voir HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 51 ; et HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Mouton, 1941, p. 130.

l'entière des choses elles-mêmes.⁴⁷⁶ Chez Hegel, liberté comme déterminisme font donc partie du monde, et c'est par la dialectique qu'il entend supplanter l'opposition binaire entre ces deux termes qui, comme tous les concepts dialectiques, existent dans une tension à travers notamment leurs concepts contraires.⁴⁷⁷ Ainsi, le monde serait donc aussi déterminé, mais également libre – si l'on en croit la définition de Rousseau⁴⁷⁸ – mais ne s'éprouve pas comme tel : il n'est donc ni l'un ni l'autre. Pour Hegel comme pour Sartre, la liberté apparaît donc avec la conscience : elle en est indissociable, la conscience étant décrite par les deux phénoménologues comme la négation du donné.⁴⁷⁹ Cependant Hegel, à la suite de Kant, est plus catégorique que Sartre en théorisant que la conscience modifie l'objet qu'elle appréhende⁴⁸⁰ : elle ne le voit pas comme tel. Celle-ci tend à expliquer l'objet appréhendé en lui imposant sa liberté, i.e. en se niant son apparence extérieure, se l'appropriant et en le faisant à la fois vivre plus intensément en nous, et nous faisant vivre plus intensément à travers lui.⁴⁸¹

Ainsi pour Hegel, la principale erreur du stoïcisme est le maintien de la séparation entre les catégories d'intérieur et d'extérieur, entre le corps et l'esprit – pourrait-on encore dire liberté et déterminisme –. Or cette séparation n'a selon lui pas lieu d'être, en tant que la bonne marche de notre esprit est dépendante de la bonne santé de notre corps.⁴⁸² La liberté de détachement ainsi prônée par le stoïcisme omettrait ainsi cette dépendance vitale. Croyant être libre dans la mesure où il pense pouvoir être indifférent au réel, le stoïcien n'a en vérité jamais pris la peine, pour Hegel, de faire l'expérience de sa liberté.⁴⁸³ L'on comprend bien que d'après ce grand nom de l'idéalisme allemand, ne peut être réel ce qui n'a pas été extériorisé, ce qui n'a pas de consistance :

*« La chose, en effet, n'est pas épuisée dans son but, mais dans son actualisation ; le résultat non plus n'est pas le tout effectivement réel ; il l'est dans son devenir [...] ».*⁴⁸⁴

La liberté, pour être réelle, doit donc se prouver par sa manifestation dans le monde même, dans ce qui est extérieure à notre conscience. Selon Hegel, les stoïciens avaient toutefois vu juste

⁴⁷⁶ Contrairement à Hegel, pensant l'être pur comme néant pur et moment du devenir – et fondement de la détermination –, Sartre détermine l'être pur comme *alogique*. Le néant est ainsi secondaire par rapport à l'être, alors qu'ils sont co-originaux chez Hegel. Voir KEMP, p. 291.

⁴⁷⁷ Ce dépassement, c'est ce que Hegel nomme *réconciliation*. Voir HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 200.

⁴⁷⁸ ROUSSEAU, p. 57.

⁴⁷⁹ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, pp. 171-172.

⁴⁸⁰ Nous avons vu que pour Sartre, l'être du phénomène était donné dans le phénomène de l'être. Voir KEMP, p. 290.

⁴⁸¹ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 240.

⁴⁸² *Id.*, p. 5 ; et II, p. 219.

⁴⁸³ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 171.

⁴⁸⁴ *Id.*, p. 7.

quant à ce que la liberté se définisse par l'autonomie et l'indépendance, mais ils l'ont réduite à l'intériorité de la subjectivité,⁴⁸⁵ restant au premier moment de la dialectique. C'est dans la première partie des *Principes de la Philosophie du Droit*, que Hegel donnera corps à la possibilité de réaliser notre liberté.⁴⁸⁶ Il y théorise le droit de propriété comme étant la preuve de la liberté. Car en agissant sur ce qui lui est extérieur, en façonnant les limites de son territoire, l'humain s'approprie l'extérieur en le privatisant, prouvant ainsi sa liberté par la matérialisation d'un projet abstrait.⁴⁸⁷ Le droit de propriété donne ainsi un contenu à la liberté par le contrat que nous passons avec autrui, donnant tort au stoïcisme qui arguait, d'après le droit romain alors en vigueur, que ce qui nous est extérieur peut nous être enlevé à tout moment : le droit et l'état sont donc, chez Hegel, garants de la liberté humaine.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *Id.*, p. 169.

⁴⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1940, p. 83.

⁴⁸⁷ *Id.*, p. 88, pp. 90-91.

⁴⁸⁸ *Id.*, p. 78, p. 81.

Notons ici que l'analyse qui vient d'être menée, tentant de mettre en exergue l'influence de Hegel sur Sartre par sa reprise des catégories d'*en-soi* et de *pour-soi*, ne conçoit ces derniers concepts que dans le cadre d'une interprétation relevant d'un certain hégélianisme français, hérité des travaux d'Alexandre Kojève. Or chez Hegel, ces notions marquent des moments précis du tout de la subjectivité, i.e. de l'esprit pur, ne se laissant pas confondre avec les subjectivités individuelles. Il serait alors important de travailler ultérieurement sur une étude approfondie remettant en perspective les interprétations de Sartre face à une lecture classiques de *La Phénoménologie de l'esprit*. Voir HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 16 ; et KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. La Bibliothèque des Idées/NRF, 1971.

Chapitre III - Critique phénoménologique de la liberté

Les analyses que nous avons essayé de mener dans les chapitres précédents avaient pour objectif de détailler les conceptions heideggériennes et sartriennes de la liberté, ainsi que de déterminer quelle fut l'importance de ces analyses dans leurs parcours philosophiques respectifs. D'autre part, nous avons également pu, en les comparant, mettre en exergue les différences majeures entre leurs deux pensées, nous permettant ainsi d'encore affiner notre compréhension. Afin de poursuivre cet objectif, nous proposons alors de continuer cet examen critique. Pour cela, dans l'ensemble des critiques qui ont pu être formulées vis-à-vis de ces deux phénoménologies de la liberté, deux axes nous semblent essentiels, en tant qu'ils touchent à une absolutisation du concept de liberté chez ces deux philosophes, qui franchissent peut-être par-là les frontières de la phénoménologie.⁴⁸⁹ Ainsi, nous commencerons ce chapitre par la critique de la liberté comme fondement chez Heidegger. Nous entamerons notre examen critique par l'étude des travaux de Jean-Luc Nancy, en tant qu'il est sans doute un des plus éminents chercheurs à avoir travaillé en profondeur la notion de liberté chez Heidegger, notamment dans *L'expérience de la liberté*.⁴⁹⁰ Nous montrerons alors en quoi la liberté ne peut être – de par sa nature – ni un fondement ontologique, ni un principe premier : elle est un *infondement*.⁴⁹¹ Ensuite, nous approfondirons notre analyse grâce à Levinas, étant avec Sartre l'un des principaux vecteurs de l'influence de Heidegger en France. Ce dernier nous permettra de comprendre comment la liberté elle-même est tributaire de la présence d'autrui, et comment la responsabilité qu'il exige de nous conditionne et fonde à son tour notre liberté. Enfin, nous explorerons les idées de Hans Jonas pour approfondir la réflexion de Levinas. Grâce à Jonas, qui est à la fois l'un des disciples les plus fameux de Heidegger et un des plus critiques, nous mettrons en évidence comment autrui dépasse la conception lévinassienne du visage. Nous découvrirons comment notre solidarité envers les générations futures ancre le mouvement de notre agir dans l'incertitude de l'avenir plutôt que dans notre passé. Ainsi, cette solidarité devient le fondement de notre responsabilité qui, à son tour, fonde notre liberté.

D'autre part, nous entamerons notre critique de la liberté absolue selon Sartre en nous appuyant sur les analyses de Max Scheler. En effet, bien qu'il soit l'une des grandes influences

⁴⁸⁹ D'après Jeanne-Marie Roux : « *La liberté porterait la phénoménologie à sa limite, au sens où elle resterait nécessairement en deçà ou bien se situerait au-delà, dans une phénoménologie transmuée en métaphysique, dont il resterait à déterminer (ce serait l'objet d'un autre texte) quelle description de notre vie elle permet encore* ». Voir ROUX, J.-M., « La liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2020. URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1162>. Dernière consultation le 18.05.2023.

⁴⁹⁰ NANCY, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, coll. La Philosophie En Effet, 1988.

⁴⁹¹ *Id.*, p. 116.

de Sartre dans *L'Être et le Néant*, ce dernier ne reprendra pas son analyse quant à la limitation de la *liberté personnelle* par son horizon. Cet horizon de la liberté nous engagera ensuite à explorer la critique de Merleau-Ponty à l'égard de la liberté sartrienne, sans doute l'une des plus fameuses, en tant qu'il en refuse toute détermination autonome. Suite à cela, nous radicaliserons encore davantage la critique merleau-pontienne de la liberté absolue grâce Simone de Beauvoir, dont les travaux démontrent qu'une liberté n'est jamais lâchée dans le vide, mais est toujours disposée dans le cadre d'une *situation* : analysant ce concept plus radicalement encore que Sartre et Merleau-Ponty.

En dernier lieu, fort de ces précédentes analyses, nous tenterons d'approfondir la thèse soutenue par Beauvoir, en nous attachant à montrer en quoi la notion d'émancipation pourrait s'avérer moins abstraite que celle de liberté, et soutiendrons qu'elle est ainsi bonne candidate pour s'y substituer en phénoménologie. Cependant, face au constat de l'échec d'abandon du concept de liberté par Heidegger,⁴⁹² nous verrons grâce aux analyses de Minkowski, que compte tenu notamment de l'histoire de l'Occident, combien l'abandon de la notion de liberté paraît non seulement impossible, mais également non pertinent s'il nous importe de décrire le plus précisément possible l'expérience vécue.

A. Critique de la liberté comme fondement chez Heidegger

Dans son cours *De l'essence de la liberté humaine*, Heidegger déclarait que la liberté est le fondement de la vérité, en tant qu'il comprend l'ouverture du Dasein comme une « *clairière libre* » où peut se dévoiler au Dasein l'être en son ouverture.⁴⁹³ Mais précisément, cette prétention de la liberté au statut de fondement fut vivement critiquée, notamment par des penseurs comme Emmanuel Levinas, Hans Jonas ou encore Jean-Luc Nancy. Dans sa thèse intitulée *L'expérience de la liberté*, qui prendra par la suite la forme d'un ouvrage important, ce dernier y examine l'état de l'art autour de la question de la liberté à son époque, avançant d'autre part que cette question fut laissée en suspens dans la pensée de Heidegger.⁴⁹⁴

⁴⁹² ANELLI, pp. 41-43.

⁴⁹³ Nous pouvons ici comprendre « Libre » au sens où c'est dans son ouverture que le Dasein s'oriente *compréhensivement* vers son *pouvoir-être-le-plus-propre*. Voir HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, p. 125, pp. 156, p. 234, pp. 238-245 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 156

⁴⁹⁴ Chose confirmée par Hans Ruin dans son article "The destiny of freedom: in Heidegger". Voir RUIN, Hans, "The destiny of freedom: in Heidegger", *Continental Philosophy Review*, 2008, vol. 41, pp. 277-299, pp. 277-278.

1) Nancy et la liberté non-principielle

Dans sa thèse qui fut par la suite publiée sous le titre de *L'expérience de la liberté*, Jean-Luc Nancy nous fournit un des travaux les plus méticuleux et les plus complets sur la notion de la liberté chez Heidegger. Bien que d'autres ne soient pas d'accord avec les analyses qu'il y mène,⁴⁹⁵ Nancy soutient dans cet ouvrage que Heidegger n'a jamais complètement ignoré la force de la liberté, mais qu'il a continué malgré ses réticences à utiliser cette notion sans la définir clairement.⁴⁹⁶ De cette façon, Heidegger ménagerait ainsi un espace pour la liberté en conservant l'élément du *libre* dans ses travaux post-*Sein und Zeit*, mais il le fait dans le but de libérer la liberté de ce qu'elle était devenue dans la tradition philosophique, plutôt que de l'ouvrir et de la laisser s'exprimer pleinement. Ainsi, Nancy soulève la question de savoir si le fait de garder cet espace libre permet à la pensée de l'être de pouvoir répondre à l'appel de la liberté, appel qu'elle ne devrait pouvoir refuser.⁴⁹⁷ Cette notion d'*appel* rejoint bien évidemment ce que nous avons décrit chez Heidegger. En effet, Nancy reprend l'analyse du maître en cela que l'être-libre est déterminé par la résolution,⁴⁹⁸ dont nous avons précédemment développé qu'elle était prise de conscience de par le Dasein de sa propre finitude.⁴⁹⁹ Toutefois, la différence notable entre Nancy et Heidegger se situe au niveau de la réponse à l'appel qui nous est fait : Nancy arguant que l'on ne peut pas ne pas y répondre. Pour l'exprimer en termes plus heideggériens, il ne conçoit pas que l'on ne puisse pas saisir la possibilité de la réponse à cet appel de la liberté, car d'après lui, l'expérience de la liberté est celle du fondement, ce qui serait l'essence même de l'expérience en général. En effet, pour Nancy, l'acte de fonder est l'acte de l'expérience : il est une tentative allant et se tenant sur sa propre limite. Il identifie ainsi l'acte de fonder à celui de la limitation, faisant de la liberté le fondement du fondement, en tant qu'elle est à la fois le mouvement originaire qui réalise la liberté et la transcendance fondatrice.⁵⁰⁰ Ce fondement du fondement n'est pas assuré en lui-même, mais renvoie par essence à un fondement de lui-même. Ce dernier fondement est l'assurance de tout fondement, mais il ne peut l'être sur le mode d'aucun autre fondement.⁵⁰¹

⁴⁹⁵ ANELLI, p. 41.

⁴⁹⁶ NANCY, *L'expérience de la liberté*, pp. 53-54.

⁴⁹⁷ *Id.*, pp. 59-64.

⁴⁹⁸ *Id.*, p. 53, p. 56.

⁴⁹⁹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 64, pp. 212-213, pp. 231-233, p. 248, p. 251 : Ce en tant qu'elle est « l'être pour le pouvoir-être insigne le plus propre ».

⁵⁰⁰ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 113.

⁵⁰¹ *Ibid.*

Or, malgré la proximité de cette analyse – du moins de ses conclusions – avec le cours donné par Heidegger en 1930, qui installait la liberté comme essence de la vérité,⁵⁰² Nancy ne tombe pas dans ce qu'il a tant reprocher à Heidegger : prioriser la liberté de l'être sur celle de l'humain.⁵⁰³ En effet, dans *Être singulier pluriel*, il s'emploie à décrire l'origine de notre finitude, qu'il considérerait dès *L'expérience de la liberté*, comme la définition même de notre liberté.⁵⁰⁴ Ainsi, d'après lui, « *Nous n'accédons qu'à nous - et au monde. Mais il ne s'agit de rien d'autre : tout l'accès est là, à toute l'origine* ». ⁵⁰⁵ Cet accès, pour Nancy, nous est donné en tant que nous existons comme finis, ou plutôt, nous existons parce que nous sommes finis :

[L]' « être-jeté » du Dasein heideggérien ne dit pas autre chose : il mène cette nécessité pour l'expérience d'être son propre sujet jusqu'à la nécessité pour le sujet d'être en son (in)fondement abandonné à l'expérience, c'est-à-dire à la liberté d'exister. Celle-ci n'est pas le choix que ferait un sujet, mais elle est : que l'existence se décide comme existence, c'est-à-dire comme l'être partagé hors de soi et qui a dans ce partage, *non pas à nouveau son essence* [...], *mais précisément son existence en tant que sa propre (in)essence*.⁵⁰⁶

Nous comprenons ainsi que Nancy a toujours pensé la finitude du Dasein en lien avec autrui, à travers notamment cette notion de *partage*. Selon lui, la finitude est une infinité de singularités originelles, faisant de l'existence la création, i.e. l'origine et la fin que nous sommes. L'existence expose et exprime, et elle le fait pour l'entièreté de l'étant.⁵⁰⁷ Chez Nancy, l'*existence* est donc toujours *co-existence*,⁵⁰⁸ poursuivant ainsi l'analyse du *Mitsein* chez Heidegger,⁵⁰⁹ pouvant être quelque peu abrupte puisque ne tenant que sur quelques pages. Abrupte car il semble en effet que la co-existence, comme nous l'a montré Nancy, se trouve au fondement même de l'expérience et de la liberté. Il formule ainsi, comme l'annonce explicitement le titre de son livre, une ontologie de la singularité et de la pluralité, les deux étant – comme nous le voyons – analysés comme co-originaux.

Cette singularité dans la pluralité est chez Nancy si radicale qu'elle en vient à s'opposer à l'analyse du *On* heideggérien, par laquelle débute notre premier chapitre. En effet, contre Heidegger qui faisait du *On* un dictateur sous le signe duquel le Dasein était contraint à l'inauthenticité, et donc à la non-liberté,⁵¹⁰ Nancy remarque que l'emploi du terme « on »

⁵⁰² Au sens où nous l'avons rappelé en introduction de cette partie. Voir HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, p. 125, pp. 156, p. 234, pp. 238-245.

⁵⁰³ *Id.*, pp. 59-64.

⁵⁰⁴ *Id.*, p. 113.

⁵⁰⁵ NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 33.

⁵⁰⁶ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 116.

⁵⁰⁷ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 28, pp. 33-34.

⁵⁰⁸ *Id.*, p. 21.

⁵⁰⁹ Les autres se donnant, rappelons-le, dans un monde que nous avons en commun. Voir ZARADER, p. 184.

⁵¹⁰ Puisque nous avons déterminé dans notre premier chapitre que nous ne pouvons être libre qu'en tant que nous existons authentiquement.

manque de précision, en tant qu'il n'est pas toujours clair que la personne s'exprimant de la sorte s'inclut ou non elle-même dans l'anonymat du *On*. D'après lui, Heidegger ne considère le *On* que comme une réponse à la question « qui ? », posée au sujet du Dasein, mais il ne pose l'autre question inévitable : celle de savoir *qui* répond à cette question posée, et qui, en répondant ainsi, s'exclut lui-même ou a tendance à s'exclure. Selon Nancy, cette analyse de Heidegger en vient donc à négliger le fait qu'il n'y a pas de « on » pur et simple dans lequel l'existence propre serait purement et simplement immergée : l'expression « les gens » désigne ainsi clairement cette modalisation du *On* par laquelle nous nous exemptons, tout en en faisant nous-même partie.⁵¹¹ Cette si pertinente remarque de Nancy le poussera également à critiquer la compréhension heideggérienne de la *quotidienneté*, indissociable du *On*. Comme nous l'avons relayé en entamant notre travail, la *quotidienneté* heideggérienne est un mode d'être indifférencié, en cela que le Dasein y est anonyme, statistique.⁵¹² Or, selon Nancy, le quotidien est *toujours-déjà* par lui-même une singularité différenciée. Il affirme ainsi contre Heidegger que la vérité ne peut être autre chose que la vérité de l'étant dans la totalité de son ordinaire : *ordinaire* qui constitue ontologiquement « *la pluralité indéfinie de nos origines* ». ⁵¹³ Ainsi, bien que cela puisse paraître paradoxal, Nancy perçoit l'ordinaire comme étant toujours exceptionnel, pour peu que nous lui reconnaissons son caractère d'origine.⁵¹⁴ Ainsi, bien que nous soyons tous des êtres profondément singuliers – en tant que chaque moment diffère, et que chaque sujet ne peut rester la même subjectivité –, il nous est impossible d'être libre seul, en tant que l'existence, i.e. la coexistence, se trouve être chez Nancy le lieu ontologique permettant la liberté.⁵¹⁵ La liberté, pour Nancy, est donc l'*infondement* de l'existence, en tant que l'être même est toujours partagé dans le *hors de soi*.⁵¹⁶

2) L'antériorité de la responsabilité d'après Levinas

Emmanuel Levinas, dans une mesure plus radicale encore que celle de Nancy, perçoit la nécessité de trouver un point de départ au sujet autre que la liberté, afin de ne pas retomber dans

⁵¹¹ NANCY, *Être singulier pluriel*, pp. 24-25.

⁵¹² HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 115.

⁵¹³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 28.

⁵¹⁴ *Id.*, pp. 27-28.

⁵¹⁵ Il pose ainsi la question de ce qui se passerait en philosophie si parler de l'être devenait exclu autrement qu'en disant « nous ». Voir *Id.*, p. 45 ; et DEVISCH, Ignaas, SCHRIJVERS, Joer, "Freeing yourself towards your own being-free: Jean-Luc Nancy on the metaphysics of freedom", *South African Journal of Philosophy= Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*, 2011, vol. 30 no 3, pp. 267-281, pp. 270-272.

⁵¹⁶ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 116.

les travers de *l'universalité d'un même qui s'identifierait dans chaque altérité*.⁵¹⁷ Ainsi, l'analyse de l'altérité chez Levinas abouti sans aucun doute à l'une des critiques les plus radicales de la liberté heideggérienne. En effet, Levinas va jusqu'à critiquer l'une des principales thèses de Heidegger, selon laquelle *l'être* a priorité sur *l'étant*.⁵¹⁸ Il note que la position de Heidegger n'est pas neutre, simplement dictée par une froide analyse, mais qu'elle est en soi une prise de position en soi sur l'essence même de la philosophie⁵¹⁹ : il note qu'une telle ontologie, considérée comme philosophie première, ne peut produire que l'injustice car elle ne met aucunement en question le *même*.⁵²⁰ Comme nous l'avons rapidement abordé au sujet de la *Fûsorge*, Heidegger subordonne la relation éthique avec les autres à la relation avec l'être, en tant que c'est en son être que le Dasein est ouvert aux autres.⁵²¹ Dès lors, nous sommes en accord avec Levinas lorsqu'il souligne que chez Heidegger, l'intersubjectivité est une coexistence neutre annonçant une société et maintenant un *moi* séparé : i.e. qu'elle est antérieure au *moi* et à *l'autre*. En revanche, comme nous l'avons décrit, la présence des choses dans le monde est, chez Heidegger, au fondement de leur lien avec le Dasein, formant même le *il y a* des étants.⁵²² Or, Levinas insiste sur le fait que le surgissement des choses provienne de notre accueil de *l'autre*, et non pas par les choses elles-mêmes.⁵²³ Face à l'ontologie primordiale prônée par Heidegger – qui est, comme il nous le montre, un véritable refus philosophique de l'altérité comme telle –, Levinas entreprit de remonter « *en deçà* » de la liberté,⁵²⁴ afin de la libérer de l'arbitraire auquel la confinait un certain subjectivisme, ainsi que la *Geworfenheit* de Heidegger.⁵²⁵ Selon ce dernier, le primat fondamental que conférait le philosophe de la Forêt noire à la liberté par rapport à l'éthique,⁵²⁶ ne peut qu'aboutir à la tyrannie en tant qu'elle n'est en rien justifiée au regard de son infini arbitraire.⁵²⁷

Dans ses travaux, Levinas s'est ainsi efforcé de sortir du primat de l'ontologie : celui de la compréhension de l'être. Heidegger, conformément à ce qui a été montré dans notre premier chapitre, fait du *comprendre* un *a priori* à la saisie de l'étant, en tant que nous ne pourrions le

⁵¹⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1971, p. 25.

⁵¹⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 31 : « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein* ».

⁵¹⁹ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 36.

⁵²⁰ *Id.*, p. 38.

⁵²¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 110.

⁵²² *Id.*, p. 172 ; et GREISCH, p. 27.

⁵²³ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 36.

⁵²⁴ Et donc au-delà de l'ontologie : vers une éthique conçue comme la philosophie première. Voir SERBAN, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », p. 108.

⁵²⁵ LEVINAS, *Totalité et infini*, pp. 338-339.

⁵²⁶ *Id.*, p. 63.

⁵²⁷ *Id.*, p. 38, pp. 338-339.

rencontrer que sous le mode du *laisser-être*.⁵²⁸ Ainsi, comme le note Levinas, la compréhension de l'être chez Heidegger est la caractéristique fondamentale de l'existence humaine.⁵²⁹ Cependant, comme nous l'avons exposé, Levinas s'inscrit en faux quant à une compréhension d'une vérité de l'être en général qui dominerait la relation avec *autrui*. En effet, ce serait de cette impossibilité de domination que proviendrait l'impossibilité d'embrasser l'être même dans notre compréhension, et non pas, comme le suggérait Heidegger, du fait que toute définition de l'être suppose déjà la connaissance de l'être.⁵³⁰ Ainsi, Levinas refuse tout fondement de la vérité par la liberté, conçue indépendance primordiale vis-à-vis de toute extériorité.⁵³¹ Destituée de son statut de fondement, la liberté doit alors se justifier. Cependant, si Levinas cherche à justifier la liberté,⁵³² c'est bien pour la maintenir,⁵³³ car si la liberté était l'essence dernière de la volonté, cela ne permettrait l'existence que d'un seul être *causa sui*,⁵³⁴ excluant ainsi toute altérité et rendant impossible la notion même de personne. Poser la liberté comme principe, c'est la poser comme anéantissant, or c'est la substitution d'autrui au néant qui permet l'avènement d'une relation sans tyrannie : i.e. de la liberté de tous, et non celle d'un seul.⁵³⁵ En résumant, pour Levinas : « *La liberté ne se justifie pas par la liberté. Rendre raison de l'être ou être en vérité, ce n'est pas comprendre ni se saisir de..., mais au contraire rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice* ». ⁵³⁶

Nous comprenons maintenant, comme l'expose Serban, pourquoi Levinas fait d'autrui celui par qui nous sommes appelés à être libres, celui par lequel se découvre le sens de la liberté contre la garantie de se gagner soi-même pour toujours. En effet, Levinas conçoit la liberté comme découlant de la rencontre d'autrui dans le monde : la nécessité de penser la finitude de la liberté nous conduit par conséquent à l'infini de la responsabilité.⁵³⁷ Une philosophie de l'altérité, telle que le conçoit Levinas, se doit donc de refuser toute totalisation d'autrui, et en ce sens, la reconnaissance de son caractère d'infinité à notre égard.⁵³⁸ L'une des conséquences de cela, c'est que lorsque l'individu rencontre l'infini, il devient infini lui-même en niant sa

⁵²⁸ BALAZUT pp. 20-21 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 131-132.

⁵²⁹ LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2016, p. 83.

⁵³⁰ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 36 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 178.

⁵³¹ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 338.

⁵³² Celle-ci ne pouvant s'auto-fonder. Voir SERBAN, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », pp. 107-108.

⁵³³ *Id.*, p. 119.

⁵³⁴ Comme le note Serban, Levinas élabore au fil de ses travaux une conjonction complexe entre nécessité et liberté. Voir *Id.*, p. 116.

⁵³⁵ *Id.*, p. 110, pp. 113-114 p. 116.

⁵³⁶ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 339.

⁵³⁷ SERBAN, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », p. 114, pp. 118-119, p. 123.

⁵³⁸ LEVINAS, *Autrement qu'être*, p. 26.

finitude. Mais bien que ce fait ne supprime pas la protestation de l'individu privé, Levinas souligne que l'autre, *absolument autre*, n'impose pas de limites à la liberté du *même* – puisque comme nous l'avons vu, elle l'instaure –, mais l'engage plutôt à assumer une responsabilité envers autrui. C'est, par conséquent, dans cette relation de responsabilité que la liberté du moi trouve sa justification et son élargissement⁵³⁹ ; tandis que chez Heidegger, elle s'autojustifie dans une *compréhension préontologique*.⁵⁴⁰ En délivrant le moi de lui-même, Levinas théorise donc une évasion de l'être même, permettant une seconde naissance,⁵⁴¹ au-delà – ou en deçà – de l'être.⁵⁴²

3) La solidarité comme fondement chez Hans Jonas

Nous avons donc pu voir comment Levinas a pu fonder la liberté dans la responsabilité, évitant la tyrannie à laquelle aboutissant la liberté autojustifiée – telle qu'engendrée par l'ontologie de Heidegger –, tout en se préservant de réduire l'altérité à la conceptualité. Néanmoins, Levinas fait de la *rencontre avec autrui* l'alpha et l'oméga de toute vie éthique.⁵⁴³ Or, dans son fameux ouvrage *Le Principe responsabilité* – paru en 1979 –, Jonas ira bien plus loin que Levinas, en étendant notre responsabilité à ceux qui ne sont pas encore,⁵⁴⁴ fondant ainsi l'appel de non pas dans la présence d'autrui, mais dans sa possibilité future. Selon lui, notre responsabilité serait donc « *cosmique* », étant donné qu'elle ne vient pas de nous à proprement parler : « *Ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir moral, mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et exige d'être écouté* ». ⁵⁴⁵ Jonas essaye de démontrer ces objections en montrant tout d'abord que l'existence future de l'humanité ne dépend pas seulement de l'instinct de procréation⁵⁴⁶ : elle est donc le résultat d'un devoir être, d'un commandement ontologique.⁵⁴⁷ Nous nous apercevons ici que Jonas, à travers cette obligation à l'existence, offre une troisième voie face à Heidegger et Levinas quant à la justification de liberté. Ainsi, Jonas va selon nous plus loin que Levinas, en justifiant l'existence même par une

⁵³⁹ LEVINAS, *Totalité et infini*, pp. 214-215.

⁵⁴⁰ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 31-32.

⁵⁴¹ POPA, Délia, « Prise, surprise, déprise : Liberté et attention chez Levinas », enregistrement lors du *colloque international de philosophie « Retrouver un sens nouveau : rencontrer l'imprévisible »*, organisé par Flora Bastiani, Jean-Christophe Goddard et Svetlana Sholokhova, modération par Anna Yampolskaya, Toulouse, 2011, https://www.youtube.com/watch?v=hRs2_1gRokk. Dernière consultation le 14.03.2023.

⁵⁴² LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être*, p. 152.

⁵⁴³ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 185.

⁵⁴⁴ JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 31.

⁵⁴⁵ *Id.*, p. 123.

⁵⁴⁶ Étant donné qu'elle dépend également de nos actions, de nos décisions, et donc nos devoirs.

⁵⁴⁷ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 142.

obligation axiologique, et d'autre part, il explique face à Heidegger l'*assignation* à être *au monde* du Dasein par une obligation d'exister.⁵⁴⁸

Dès lors, le principe responsabilité, voulant *que l'humanité soit*, unifie ainsi l'humanité à travers la menace de sa possible future extinction – face au risque toujours plus grand pour l'humanité d'être dépassée par les fruits de sa technique⁵⁴⁹ – unifie ainsi l'humanité en brisant la sphère du visible, de la rencontre, et ce au-delà du *face à face* lévinassien.⁵⁵⁰ Jonas va ainsi plus loin que l'impératif kantien, ne prenant en compte que le principe de non-contradiction de la raison dans le présent, qui ne prend alors pas en compte l'impossibilité de la détermination de cette non-contradiction dans l'avenir, face à cette menace absolue.⁵⁵¹ La rationalité est ainsi conçue par Jonas comme un moment de l'histoire évolutive de l'humanité.⁵⁵² Or, nous avons vu que bien que je ne puisse pas être responsable du fait qu'un enfant naisse, je suis responsable du fait qu'il le puisse : le futur n'est ici pas annexé par l'utopie de la prédictibilité scientifique. Cette impossibilité de l'anticipation nous impose alors *de facto* le principe de précaution, nous engageant à agir en fonction des risques. Pour Jonas, l'éthique doit alors se fonder sur la peur, car elle seule peut motiver l'action, en tant que seul le pire – le fait que l'humanité ne soit plus – est susceptible de devenir absolu.⁵⁵³ Nous voyons ainsi plusieurs points critiques de Jonas vis-à-vis de Heidegger. En effet, si la *disposition* heideggérienne de l'*angoisse* mène le Dasein à réaliser sa propre mortalité,⁵⁵⁴ cette réalisation n'est cependant qu'individuelle, et ne s'avère pas suffisante pour rendre compte de l'impératif jonassien, qui semble supplanté un « *après nous le déluge* ». ⁵⁵⁵ D'autre part, les analyses de Jonas montrent que le *Mitsein* tel que conçu par Heidegger est bien trop restrictif, puisque contrairement à ce que prétend ce dernier, il semble bien que nous ayons « *sérieusement* » affaire à autrui,⁵⁵⁶ même s'il n'est pas présent, car il est de notre responsabilité qu'il puisse être.⁵⁵⁷ Face au risque pire, nous sommes alors

⁵⁴⁸ Toutefois, Jonas reste conscient que la chose intramondaine ne comporte pas en elle-même de revendication par rapport à nous, mais qu'elle reçoit au contraire sa signification par rapport aux choix que nous faisons. Voir *Id.* p. 127, p. 142 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 87.

⁵⁴⁹ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 69, p. 250.

⁵⁵⁰ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 29.

⁵⁵¹ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 34, p. 246.

⁵⁵² OLIVEIRA, Jelson, « Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas », *Canadian Journal of Bioethics*, 2022, vol. 5 no 4, pp. 53-59, p. 55.

⁵⁵³ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 161, p. 246, pp. 256-257.

⁵⁵⁴ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 201.

⁵⁵⁵ ZAFRANI, Avishag, « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », *Archives de philosophie*, 2013, vol. 76 no 3, pp. 497-509, p. 500.

⁵⁵⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 114.

⁵⁵⁷ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 69.

motivés à l'action, notre liberté devenant alors fonction de cette liberté à être dans le futur, la possibilité jonassienne devenant synonyme de devoir.⁵⁵⁸

Tous les vivants auraient ainsi les mêmes droits, en tant qu'ils possèdent la même dignité. Le réseau d'interdépendances existentielles mis en exergue par Jonas dans son œuvre fonde ce qu'il nomme la *solidarité d'intérêt* : la *solidarité* se définissant comme la condition ontologique de l'interdépendance entre les êtres et les choses.⁵⁵⁹ Cette interdépendance est actée par le *principe de médieté*, qui rend compte de la capacité des vivants à établir des interrelations avec leur milieu, pour à la fois préserver l'autre et se préserver soi-même. Cette faculté vitale transcendante vient de la *précarité* inhérente à la vie elle-même, i.e. de sa totale dépendance au monde.⁵⁶⁰ La précarité devient ainsi l'autre nom de la liberté, pour la simple raison que du niveau de précarité vitale découle la *crucialité* de nos choix futurs, dont dépend notre survie : aucune garantie ne nous étant offerte.⁵⁶¹ En replaçant ainsi l'humanité sur un même niveau ontologique que le reste du vivant, Jonas écrira que le Dasein heideggérien « *prétend être l'explication des fondements de l'existence humaine comme telle, mais il est la philosophie d'une situation particulière* ». ⁵⁶² Il poussera sa critique jusqu'à affirmer que le nihilisme de son temps possède la même racine que la *temporalité radicale de la vision heideggérienne de l'existence*, qui seraient condamnée à « *avoir constamment le caractère de l'avenir, avec la mort comme but* » faisant de la résolution heideggérienne « *un projet du Néant depuis le Néant* ». ⁵⁶³ En effet, Jonas critique directement dans *Le Principe responsabilité* la *pro-jection* du Dasein. Selon lui, une telle faculté ne parvient que partiellement à expliquer l'action humaine. Rappelons que l'anticipation, conçue comme mode d'être chez Heidegger, fait que nous sommes libres quant à la propriété de ce qui a été préalablement visé,⁵⁶⁴ or Jonas remarque que l'agir humain consiste à faire entrer dans le monde quelque chose d'inattendu, qui ne peut donc

⁵⁵⁸ *Id.*, p. 161, pp. 178-179.

⁵⁵⁹ OLIVEIRA, pp. 53-54.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Dans son article, Oliveira nous montre que pour Jonas, le devoir est donc déjà dans l'être, et quant à elle, la solidarité est quant à elle au fondement de notre responsabilité, qui fonde à son tour nos *degrés de liberté*. Ces derniers partent historiquement – d'un point de vue évolutif – du métabolisme pour arriver à la rationalité. Chacun d'eux est qualifié ainsi en cela qu'ils marquent des étapes d'intensification de l'activité spirituelle, et donc de l'intériorité, en tant qu'elle est ouverture sur le monde comme forme de survie. Face à la précarité de nos existences, nous sommes ainsi amenés à développer de nouvelles potentialités, l'accentuation des risques étant proportionnelle à celle de notre liberté. Voir *Id.*, pp. 53-56.

⁵⁶² D'autre part, la transcendance gnostique présente notamment chez Heidegger semble fonctionner d'après Jonas comme un « guide » pour une forme de *praxis* pouvant prendre la forme d'une ascèse, ou à l'opposé, prôner une liberté excessive – se manifestant ainsi comme une forme de libertinage –. Ces deux formes engendreraient à leur tour deux attitudes distinctes, l'une étant ascétique, témoignant d'une volonté de s'échapper du monde, et l'autre libertine, car si le monde est dépourvu de valeur, rien n'empêche l'accélération de la destruction du monde : tout étant alors permis. ZAFRANI, pp. 504-506.

⁵⁶³ ZAFRANI, p. 504.

⁵⁶⁴ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 188-189.

être visé. Selon lui, l'action humaine englobe notre faculté ontologique à vivre en direction de l'avenir sans réduire le passé à un simple préparatif. Pour Jonas, l'avenir est un élément décisif dans le statut provisoire de l'histoire, dans le « pas encore » qui a caractérisé toute l'histoire jusqu'à présent.⁵⁶⁵

B. L'absolutisme de la liberté sartrienne remis en question

De même que Heidegger, Sartre donna aussi valeur de fondement à la liberté, notamment en en faisant l'autre nom du *pour-soi* néantisant.⁵⁶⁶ Cependant, contrairement au premier, Sartre donna à la liberté une toute autre ampleur en l'absolutisant, soulevant ainsi des interrogations et des problèmes philosophiques fondamentaux. Or, il est à noter que bien qu'il s'inspire fortement des travaux de Max Scheler dans son traité,⁵⁶⁷ Sartre ne reprend pas la thèse de ce dernier quant aux limitations de ce qu'il nomme la *liberté personnelle*.⁵⁶⁸ Ainsi, nous nous proposons de commencer par explorer les liens entre Scheler et Sartre, afin de comprendre cette divergence.

1) Max Scheler et l'horizon de la liberté personnelle

Max Scheler, philosophe parfois controversé de par son style, se trouve néanmoins incontournable lorsqu'on explore les textes de Heidegger et Sartre, qui y font tous deux de multiples références. Tout comme ces deux derniers, Scheler a pu explorer dans ses travaux la notion de liberté, en parallèle du concept emblématique de sa pensée : celui de *personne*. En effet, dans *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*⁵⁶⁹ – qui inspira fortement Sartre dans *L'Être et le Néant*⁵⁷⁰ –, Scheler nous rappelle⁵⁷¹ que l'*amour* et la *haine* constituent les deux extrêmes qui jalonnent notre vie émotive intentionnelle,⁵⁷² et c'est bien l'extrême *amoureux* qui nous intéresse ici. En effet, selon lui, le don et l'accueil de la liberté, de l'indépendance et de l'individualité sont l'essence même de l'amour.⁵⁷³ À ce sujet, notons là

⁵⁶⁵ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 289.

⁵⁶⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 55-56, p. 479.

⁵⁶⁷ Sachant qu'il tient de lui entre autres que l'on puisse atteindre l'intuition des valeurs à partir d'exemplifications concrètes. Voir *Id.*, p. 129 ; et LEROUX, Henri, « Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France », *Phänomenologische Forschungen*, 1994, vol. 28, pp. 332-356, pp. 332-333.

⁵⁶⁸ SCHELER, Max, *The Nature of Sympathy*, trad. Peter Heath, Londres, Routledge, 2008, pp. 70-71.

⁵⁶⁹ SCHELER, Max, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trad. Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, Northwestern University Press, 1973.

⁵⁷⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 682.

⁵⁷¹ Thèse qu'il avait déjà soutenue dans son plus fameux ouvrage : *Nature et formes de la sympathie*. Voir SCHELER, *The Nature of Sympathy*.

⁵⁷² SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, pp. 240-241, p. 260.

⁵⁷³ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, pp. 70-71.

que Sartre ne partagera pas l'analyse de Scheler. Comme nous l'avions décrit, il analysait postérieurement que l'amour, *possibilité la plus propre de la réalité-humaine*,⁵⁷⁴ serait nécessairement et toujours *le mien*, il est volonté d'asservissement de la liberté d'autrui.⁵⁷⁵ Quoiqu'il en soit, il est important de noter que Scheler soutient dans ses écrits que cette liberté de l'amour n'est pas liée à l'arbitraire, au libre choix ou au libre-arbitre, mais découle plutôt de la *liberté personnelle* par rapport à l'emprise de la pulsion en général.⁵⁷⁶ La *liberté personnelle* se situe ainsi au-delà ou en deçà du destin, puisque ce sont les actes qui s'effectuent sur ce mode qui permettent le libre choix.⁵⁷⁷ Ce choix est ainsi qualifié car le lien qu'ils mettent en œuvre envers notre détermination individuelle permet à la liberté personnelle non pas de s'opposer au monde, mais d'y correspondre sans pour autant être déterminée par lui.⁵⁷⁸

D'autre part, l'une des contributions les plus notables de Scheler à la liberté sartrienne se trouve dans *L'homme du ressentiment*. En effet, Sartre explique que le *non*, fait fondamental de la liberté,⁵⁷⁹ est la fonction de *l'homme du ressentiment* schelérien.⁵⁸⁰ Pour mieux comprendre cela, voyons que Scheler – reprenant Nietzsche – souligne que le ressentiment est une force motrice pouvant conduire à la création de valeurs. Par exemple, dans la morale esclavagiste, la privation de réactions réelles conduit à ce que le ressentiment devienne créateur et producteur de valeurs à travers des vengeances imaginaires. Ainsi, cette morale se trouve essentiellement décrite par Scheler comme une négation de tout ce qui est *extérieur et différent*, qui devient l'acte créateur de cette morale.⁵⁸¹ Chez Scheler, le ressentiment est également associé à une critique aveugle sans but positif. Il mentionne que le ressentiment critique ne souhaite pas sérieusement que ses revendications soient satisfaites : il ne vise pas à guérir le mal, mais utilise le mal comme un prétexte à la critique.⁵⁸² Scheler évoque également la présence du ressentiment dans la philosophie et la pensée moderne, soulignant que la conception selon laquelle la simple négation et la critique ont un pouvoir créateur est imprégnée

⁵⁷⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 577-578, pp. 590-591.

⁵⁷⁵ *Id.*, p. 443, p. 579.

⁵⁷⁶ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, pp. 70-71.

⁵⁷⁷ Notons que pour Scheler, les actes ne sont pas des entités objectives, mais plutôt des expériences vécues dans leur réalisation et appréhendées par la réflexion – Heidegger posant la question du sens ontologique de cet *accompli* –. Il y a de plus une connexion de dérivation entre les actes dits représentants, et ceux dits d'intéressement : i.e. entre notre capacité à se représenter et penser les choses, et notre implication active dans le monde. Toutefois, Heidegger nous met en garde contre leur réduction à la dimension psychique, qui conduirait à la dépersonnalisation. Voir ALONSO-BASTARRECHE, Gonzalo, « Freedom and destiny according to Max Scheler », *Tópicos, Revista de Filosofía*, vol. 52, 2017, pp. 319-353, p. 342 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 58, p. 124.

⁵⁷⁸ Car ne lui étant pas extérieure. Voir ALONSO-BASTARRECHE, p. 343.

⁵⁷⁹ RAE, pp. 261-262.

⁵⁸⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 81.

⁵⁸¹ SCHLER, Max, *L'homme du ressentiment*, traduction autorisée, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1933, pp. 12-13.

⁵⁸² *Id.*, pp. 22-23.

de ressentiment. Les évaluations et les jugements qui semblent positifs seraient ainsi en réalité des dévaluations et des négations cachées. Lorsque les convictions ne sont pas le fruit d'un contact direct avec le monde, mais celui de la critique des opinions d'autrui, la pensée se trouve marquée par le ressentiment.⁵⁸³ Ainsi, concevant *l'homme du ressentiment* comme source d'une négation créatrice, Scheler ouvrit la voie à Sartre dans sa pensée de la *conscience néantisante*.

Mais malgré la somme certaine des analyses convergentes entre Scheler et Sartre, notamment dans leurs acceptions du phénomène de la liberté, certaines différences demeurent néanmoins importantes. Ainsi, contrairement à Sartre, Max Scheler souligne plusieurs limites de la liberté. Tout d'abord, il reconnaît une limitation empirique de la liberté liée au contexte et à l'environnement, déterminant les possibilités concrètes de l'action humaine. En effet, tous les vivants dépendent des autres, et sont exposés aux dangers et aux blessures, restreignant leur liberté d'action. Bien entendu, le premier Sartre opposerait là son interprétation du coefficient bachelardien d'adversité des objets – que nous avons précédemment détaillé avec l'exemple de la montagne⁵⁸⁴ –, et la liberté resterait alors intacte. Cependant, dans ses travaux, Scheler distingue quatre degrés de vie affective : les sentiments sensibles, les sentiments vitaux, les sentiments purement affectifs et les sentiments spirituels. Chaque degré correspond à un noyau anthropologique spécifique, dont un seul n'est pas déterminé par le destin : celui de la *personne*,⁵⁸⁵ en tant qu'elle n'est pas un monisme métaphysique.⁵⁸⁶ Le concept schelérien de destin n'est pas lié à une valeur ou un événement futur, mais à une valeur déjà réalisée : il est individuel et non commun, il est lié à l'âme.⁵⁸⁷ Ainsi, Scheler analyse que la liberté, et plus exactement la *liberté personnelle*, est limitée par son horizon, horizon qui lui permet précisément sa correspondance non-déterminée avec le monde⁵⁸⁸ : cet horizon, c'est la vocation personnelle.⁵⁸⁹ Scheler analyse cette dernière comme l'appel intérieur vers notre individualité propre, incluant par-là la réalisation la plus complète de nous-même, déterminée par nos *préférences*⁵⁹⁰ : ce que l'on sait faire de mieux.⁵⁹¹ Cette analyse de l'individualité irréductible ne confine toutefois pas la sphère du privé, de l'intime, à l'incommunicable.⁵⁹² En effet, selon

⁵⁸³ *Id.*, pp. 46-47.

⁵⁸⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 364.

⁵⁸⁵ ALONSO-BASTARRECHE, pp. 337-338.

⁵⁸⁶ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, pp. 70-71.

⁵⁸⁷ ALONSO-BASTARRECHE, p. 338.

⁵⁸⁸ SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, p. 68 ; et ALONSO-BASTARRECHE, p. 343.

⁵⁸⁹ ALONSO-BASTARRECHE, p. 343, p. 350.

⁵⁹⁰ La *préférence* nous donnant l'infériorité ou la supériorité d'une valeur. Voir CHANG, Matthieu, « Valeur, personne et amour chez Max Scheler », *Revue philosophique de Louvain*, 1971, vol. 69 no 1, pp. 44-72, p. 57.

⁵⁹¹ ALONSO-BASTARRECHE, p. 350.

⁵⁹² Scheler ne retombant pas dans l'écueil d'une liberté solipsiste.

lui le point de vue d'autrui ne nous est pas inaccessible : la sympathie nous permettant d'atteindre selon lui l'intentionnalité la plus singulière d'autrui.⁵⁹³ En effet, pour Scheler, l'amour est un mouvement de valorisation, qui repousse la barrière du privé jusque dans les limites de l'intimité absolue.⁵⁹⁴ Néanmoins, bien qu'il partage en partie cette analyse, Merleau-Ponty y perçoit le risque d'une pseudo-intersubjectivité, en ne différenciant pas assez fortement *ego* et *alter-ego*. Ainsi, l'auteur de *La Phénoménologie de la perception* travaillera à préserver l'originalité de l'ego dans sa critique d'une liberté absolue.⁵⁹⁵

2) La conception dialectique de la liberté chez Merleau-Ponty

Merleau-Ponty est sans doute un des premiers philosophes à avoir produit une conséquente critique de l'absolutisme de la liberté sartrienne. Dès la publication de *La Phénoménologie de la perception* en 1945,⁵⁹⁶ ouvrage tiré de sa thèse, il affirme – en se basant sur Sartre – que la liberté ne peut être confondue avec les décisions abstraites de la volonté, pas plus qu'avec des *motifs* ou des *passions*. En effet, nous avons déjà vu avec Sartre que la transcendance du *motif* et du *mobile* est toujours possible dans une reprise de ces derniers sous le mode de l'*avoir-à-être*.⁵⁹⁷ Ainsi, Merleau-Ponty soutient que la liberté n'est pas simplement une question de choix, mais qu'elle est étroitement liée à notre *être-au-monde* et à notre *situation*.⁵⁹⁸ Selon lui, notre liberté est donc toujours en relation avec notre *situation* spécifique, et cette *inextricable confusion* nous mêlant au monde et aux autres nous interdit toute liberté absolue, même à l'origine de notre engagement le plus profond. Ainsi, la liberté merleau-pontienne ne peut être séparée de nos engagements et de notre être dans le monde.⁵⁹⁹ Nous comprenons donc que pour Merleau-Ponty, le champ primordial du sujet est donc son ancrage au monde, la perception consolidant pour lui un s'ancrer qui se fait dans son rapport au monde.⁶⁰⁰ Si tel n'était pas le cas, alors ce serait le sujet qui ferait apparaître le *sens*⁶⁰¹ du monde et de ses actions : il serait alors doté d'une liberté absolue.⁶⁰² Or, fustigeant un tel absolutisme, Merleau-Ponty expose qu'une

⁵⁹³ LEROUX, p. 339.

⁵⁹⁴ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, pp. 67-68, p. 195.

⁵⁹⁵ LEROUX, p. 341.

⁵⁹⁶ Soit deux ans après celle de *L'Être et le Néant*.

⁵⁹⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 494-495.

⁵⁹⁸ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 500, p. 504.

⁵⁹⁹ *Id.*, p. 518.

⁶⁰⁰ PALERMO, Chiara, « Liberté et création dans la pensée de Merleau-Ponty », *Phonothèque du LIR3S*, 2014, <https://lir3s.u-bourgogne.fr/phonotheque/c-928>. Dernière consultation le 21.03.2023.

⁶⁰¹ Le concept de *sens* chez Merleau-Ponty provient de la catégorie pratique éponyme chez Buytendijk, d'après qui chaque espèce se rapporterait à l'environnement *comme si* ce dernier revêtait intrinsèquement certaines valeurs vitales, le sens étant ainsi pensé comme immanent à l'organisme phénoménal. Voir EHR SAM, Raphaël, « Liberté située et sens du monde : Beauvoir et Merleau-Ponty », *Philosophie*, 2020, no 1, pp. 11-30, p. 23.

⁶⁰² PALERMO, *ibid.*

telle conception du sujet devrait notamment nous faire considérer que même l'esclave est libre – comme pouvait le soutenir paradoxalement Sartre⁶⁰³ –, en faisant apparaître la liberté comme le champ primordial du sujet, en lieu et place du monde.⁶⁰⁴ D'après lui, la définition intellectuelle du *sens* est précédée une reconnaissance aveugle préalable, sur laquelle repose l'intersubjectivité : il affirme ainsi que c'est par notre corps que nous comprenons non seulement autrui, mais aussi que nous percevons les choses.⁶⁰⁵

Dans un passage du dernier chapitre de son ouvrage, consacré à la question de la liberté, Merleau-Ponty se penche sur une fameuse analyse de Sartre dans *L'Être et le Néant* : celle de la fatigue, illustrant l'*avoir-pu-être-autrement* de la liberté. En effet, dans son traité, Sartre soutient que la libre décision de posée notre fatigue comme étant intolérable est conséquence du *pour-soi* réflexif. Selon Sartre, notre fatigue nous est tolérable tant que nous l'aimons, et nous l'aimons tant qu'elle convient à notre libre projet. « Libre », car il considère que la modification de notre projet initial est toujours possible, comme en témoigne l'*angoisse*.⁶⁰⁶ Quant à lui, Merleau-Ponty adhère dans un premier temps à cette analyse. En effet, selon lui, la fatigue nous arrête car nous ne l'apprécions pas, car nous avons choisi une autre façon d'être au monde. Nous sommes libres par rapport à la fatigue dans la mesure où nous sommes libres par rapport à notre manière d'être au monde, libre de poursuivre notre chemin à condition de le transformer.⁶⁰⁷ Cependant, Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous sommes des êtres fixés, situés et investis dans le monde. Par conséquent, nos choix sont influencés par notre passé et notre engagement. Selon lui, il est « *peu probable* » que nous puissions, comme peut le penser Sartre, nous défaire d'une situation – en la reprenant – dans laquelle nous serions engagées depuis longtemps : nous y sommes profondément impliqués, nous y avons élu domicile. Le passé a donc un poids spécifique dans notre vie présente. Ainsi, l'alternative rationaliste selon laquelle un acte est soit possible, soit imposé de l'extérieur, ne s'applique pas à nos relations avec le monde et notre passé. Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'articule autour d'elle. Notre situation, tant que nous vivons, reste ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés, et qu'elle est elle-même impuissante à en fournir un d'une manière absolue.⁶⁰⁸

⁶⁰³ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 307, p. 485.

⁶⁰⁴ PALERMO, *ibid.*

⁶⁰⁵ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 216.

⁶⁰⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 498-500, p. 509.

⁶⁰⁷ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 504.

⁶⁰⁸ *Id.*, p. 505.

Ainsi, selon Merleau-Ponty, ni libre-arbitre ni déterminisme ne parviennent à décrire la complexité de notre histoire, à l'exemple flagrant des révolutions – qui, comme décrit dans le chapitre précédant, ne seront abordées par Sartre que dans sa *Critique* –.⁶⁰⁹ Cet exemple historique nous montre que la liberté ne peut se concevoir comme un produit objectivable, et donc pas non plus comme un acte délibéré. Le problème de la liberté chez Merleau-Ponty devient alors celui de la naissance du sens chez un sujet devant comprendre l'Histoire, confronté à une attente incompressible s'opposant tant au déterminisme total qu'à la liberté absolue. Le principe même de l'Histoire, en tant qu'elle serait compréhensible par le sujet, invalide alors toute prétention à la liberté absolue, car tout événement pourrait dès lors avoir sa source dans tout. Merleau-Ponty voit donc en l'Histoire un mouvement agi par une intersubjectivité anonyme, et non par une décision actualisant une volonté particulière qui la précède.⁶¹⁰ Dès lors, Merleau-Ponty ne conçoit donc pas l'humain comme une espèce naturelle, mais comme une idée historique.⁶¹¹ Il est donc naturel de constater que la liberté trouve certaines de ses conditions d'émergence dans l'enfance,⁶¹² puisque le corps d'autrui se trouve être le premier objet culturel porteur de comportement auquel l'enfant va être confronté, et face – et avec – auquel sa conscience de soi va se former. L'appartenance du sujet au monde social va donc définitivement limiter sa conscience de soi.⁶¹³ La conscience de soi n'est alors plus pensée comme un « je pense », mais un comme un « je peux »,⁶¹⁴ en tant qu'elle est primordialement sollicitée par le social⁶¹⁵ :

La vraie réflexion me donne à moi-même non comme subjectivité oisive et inaccessible, mais comme identique à ma présence au monde et à autrui, telle que je la réalise maintenant : je suis tout ce que je vois, je suis un champ intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux. Que devient donc, de ce point de vue, la liberté dont nous parlions en commençant ? Je ne peux plus feindre d'être un néant et de me choisir continuellement à partir de rien.⁶¹⁶

⁶⁰⁹ PALERMO, *ibid.*, et SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, pp. 393-394.

⁶¹⁰ PALERMO, *ibid.*

⁶¹¹ EHRMAM, p. 15.

⁶¹² Notons que Scheler, préfigurant Merleau-Ponty et Beauvoir, affirmait que le destin se forme de manière prépondérante et préconsciente durant notre enfance. Voir EHRMAM, p. 22 ; et ALONSO-BASTARRECHE, p. 347.

⁶¹³ EHRMAM, p. 15, p. 22.

⁶¹⁴ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 160.

⁶¹⁵ Face à l'exemple de l'obstacle montagneux détaillé par Sartre – et que nous avons pu aborder lors de notre précédent chapitre –, Merleau-Ponty constate que la situation préexiste logiquement à l'engagement actif du sujet en elle, la situation étant par essence un ensemble de contraintes auxquelles le comportement doit s'ajuster. Voir *Ibid.* ; et EHRMAM, p. 17, p. 19.

⁶¹⁶ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 515.

Pour Merleau-Ponty, le cogito doit alors se découvrir dans une situation historique, ce qui ferait alors perdre tout sens à la liberté si elle était indépendante de toute puissance, en tant qu'elle devrait dès lors être décorrélée du cogito.⁶¹⁷

3) La liberté située selon Simone de Beauvoir

Nous nous devons toutefois de soulever un point important. En effet, malgré toute sa critique de la vision sartrienne d'une liberté absolue, le premier Merleau-Ponty atteste que nous serions toujours capables de nier une situation en dépassant les structures déjà créées pour en créer d'autres.⁶¹⁸ Face à cela, Beauvoir s'inscrira en faux, et à l'inverse de ce dernier et de Sartre,⁶¹⁹ elle se trouve selon nous être plus lucide quant au fait que certains ne peuvent briser le « plafond » qu'on a tissé au-dessus d'eux. Mais malgré cela, dans *Le Deuxième sexe*, Beauvoir tient que la transcendance d'une situation reste toujours possible, en tant que cette dernière peut se défaire dans le temps.⁶²⁰ Contrairement à Merleau-Ponty, Beauvoir est parvenu à construire une véritable pensée de l'oppression, en montrant dans ses descriptions comment le corps propre lui-même ne restait pas imperméable aux différentes strates socio-économico-culturelles, autrement dit : à la *situation*.⁶²¹ Or, nous rappelons que Sartre attestait que toute conscience pouvait transcender sa situation particulière en posant une *négalité*, i.e. une réalité négative née du questionnement.⁶²² Or, l'analyse de Beauvoir met en exergue le fait que sous contrainte de l'ensemble des pressions exercée sur elle, la femme est lourdement incitée à renoncer à sa souveraineté.⁶²³ Effectivement, pour Beauvoir, la situation nous dispose plus ou moins à la recherche de la vérité.⁶²⁴ Elle définit alors ce qu'elle nomme le *départ* chez la femme comme le conflit entre son existence autonome et son *être autre* : « la femme [...] est l'Autre au cœur d'une totalité dont les deux termes sont nécessaires l'un à l'autre ». ⁶²⁵ La réciprocité qu'installe l'altérité féminine ne facilite donc pas la libération, puisqu'elle est celle du maître et de l'esclave.⁶²⁶ La condition féminine est par conséquent une situation pouvant hypothéquer

⁶¹⁷ EHRSAM, p. 21.

⁶¹⁸ Il nous apparaît alors que Merleau-Ponty reste ambigu, car bien qu'il analyse que le sujet ne peut parvenir à surmonter certaines barrières, il considère dans sa thèse que la liberté reste la plupart du temps facilement accessible à tous, en tant que l'on pourrait toujours faire vaquer notre esprit à autre chose. EHRSAM, pp. 27-28,

⁶¹⁹ Du moins celui de *La phénoménologie de la perception*. Voir *Ibid.*

⁶²⁰ EHRSAM, p. 28.

⁶²¹ DE BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième sexe*, tome I, Paris, Gallimard, coll. NRF/Idées, 1949, pp. 40-41 ; et EHRSAM, p. 13.

⁶²² SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 55-56, p. 479.

⁶²³ EHRSAM, p. 16.

⁶²⁴ DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, pp. 31-32.

⁶²⁵ L'*être autre* est ainsi la définition de la femme que donne Beauvoir, en tant qu'elle n'est culturellement jamais définie de façon indépendante, mais toujours par rapport à l'entité masculine. Voir *Id.*, p. 21 ; et EHRSAM, p. 16.

⁶²⁶ DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, p. 21.

l'exercice même de la liberté, en tant que les dispositifs sociaux peuvent mettre en danger le pouvoir même de vouloir et de choisir.⁶²⁷ Nous comprenons alors que, l'intervention d'autrui étant pour ainsi dire originelle dans la constitution de l'enfant, l'attitude des filles ne peut se comprendre sous la grille hypocrite du libre choix.⁶²⁸ Elle se posera alors la question des voies qui sont ouvertes aux femmes, pouvant leur permettre l'*empuissantement* de leur liberté face aux circonstances qui la limitent : c'est, selon nous, toute la question de l'émancipation. Voyant ainsi le lien entre les notions de liberté et de puissance, elle formulera l'idée d'un devenir *inchoatif* et encore à venir.⁶²⁹

Beauvoir perçoit que la femme, en tant qu'elle est posée par l'homme comme l'*être-autre*, lui apparaît alors « *comme une plénitude d'être par opposition à cette existence dont l'homme éprouve en soi le néant ; l'Autre, étant posé comme objet aux yeux du sujet, est posé comme en soi, donc comme être* ». ⁶³⁰ Nous reconnaissons là l'analyse de Sartre quant à l'*être-pour-autrui*, souhaitant nous objectiver : nous poser comme *en-soi*, niant de ce fait notre *être-libre*.⁶³¹ Mais comme nous le voyons, l'emprise de l'homme sur l'*être-pour-autrui* de la femme va bien au-delà de ce qu'a pu apercevoir Sartre. En effet, Beauvoir met en exergue le fait que l'oppression des femmes, prenant racine dès l'enfance, implique que les choix des adultes ne peuvent s'expliquer que parce qu'ils sont opérés depuis cette période.⁶³² Sartre, comme nous l'avions montré, analyse le rapport à notre passé sur le mode de l'*avoir à être* : arguant que c'est précisément parce que nous avons à être notre passé que nous pouvons ne pas l'être.⁶³³ Or, Beauvoir démontre bien que l'emprise et le conditionnement subit par les femmes au sein d'une société patriarcale rend très difficile toute émancipation : tout accès à un passé en tant qu'un *ne pas l'être*. Cependant, examinant de très près la question de la différence entre les sexes, elle s'emploie à démontrer le caractère entièrement construit de ces rapports de domination. En effet, elle montre par exemple que le fait que les femmes soient souvent considérées comme physiquement plus faibles que les hommes⁶³⁴ ne tient qu'à l'arbitraire des critères retenus par les dominants, i.e. les hommes, pour astreindre les femmes aux rôles auxquelles elles sont

⁶²⁷ EHRSAM, p. 18.

⁶²⁸ En effet, c'est en tant qu'assujetti à des tabous et des règles que le sujet prend conscience de lui-même et accomplit sa *vocation*, qui dans le cas de la femme, lui a largement été insufflée par sa *situation*. Décelant des origines paléolithiques à l'oppression des femmes, Beauvoir constatera à la suite de Merleau-Ponty la nécessité de l'étude de l'Histoire afin de penser *liberté* et *situation*. Voir *Id.*, p. 16, p. 18, p. 20, p. 22.

⁶²⁹ *Id.*, pp. 21-22.

⁶³⁰ DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, pp. 190-191.

⁶³¹ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 83, p. 225, p. 337, p. 405.

⁶³² EHRSAM, p. 16.

⁶³³ HAARSCHER, pp. 59-60.

⁶³⁴ DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, pp. 50-51.

contraintes dans les sociétés patriarcales. Ainsi, elle critique l'idée que la sexualité soit une donnée irréductible.⁶³⁵

Le travail de Beauvoir ne sera pas sans conséquence sur les travaux postérieurs de Sartre, loin s'en faut. En effet, c'est à sa suite que Sartre reconnut l'importance du contexte socio-historique sur la vie individuelle.⁶³⁶ Le tournant sartrien de 1950, i.e. la prise en compte des *situations collectives*,⁶³⁷ sera amorcé grâce au *Deuxième sexe* de Beauvoir, publié un an auparavant.⁶³⁸ En effet, son concept de situation ayant émergé de ses observations socio-politiques, elle a vu dans le devenir historique des institutions une possible augmentation de l'autonomie des femmes.

L'humanité n'est pas une espèce animale : c'est une réalité historique. La société humaine est un anti-physis : elle ne subit pas passivement la présence de la nature, elle la reprend à son compte. Cette reprise n'est pas une opération intérieure et subjective : elle s'effectue objectivement dans la praxis. Ainsi la femme ne saurait être considérée simplement comme un organisme sexué.⁶³⁹

De fait, Beauvoir conçoit la libération non pas comme l'aventure solitaire d'un sujet constituant, mais comme une aventure collective appelant à des révolutions notamment économiques et juridiques.⁶⁴⁰ Malgré cela, la conscientisation du caractère construit de la catégorie féminine ne semble pas aboutir *de facto* à la libération, et cela, Beauvoir le sait. Lorsque la femme parvient ne serait-ce qu'à tenter de sortir de l'oppression, c'est par la violence qu'elle en subira les conséquences, contrairement à ce que pouvait décrire Sartre.⁶⁴¹ S'engager dans la voie de la libération par la révolte semble alors existentiellement très difficile, bien que pour Beauvoir, la liberté soit toujours là, sous-jacente, rendant toujours possible l'effort de l'opprimé pour glorifier et magnifier sa position de dépendance. La liberté beauvoirienne ne s'exerce ainsi que dans sa relation, au sens de réactions face aux sollicitations situationnelles externes et objectives.⁶⁴² Selon elle, la femme n'a alors pas le choix que de travailler à sa propre libération, en tant que l'affaiblissement de l'usage de la liberté rend de plus en plus difficile le fait de

⁶³⁵ *Id.*, pp. 40-41, p. 61.

⁶³⁶ SIMONS, p. 167.

⁶³⁷ Que l'on retrouvera dans la *Critique et Questions de méthode*. Voir TAIN, p. 112 ; et SIMONS, p. 167.

⁶³⁸ Sachant que l'essai fut grandement critiqué par nombre de philosophes féministes qui n'y ont vu qu'un ouvrage sartrien. Cependant, la mauvaise réception de cet ouvrage est en partie due, d'après Simons, à la mauvaise qualité des traductions anglophones. Voir SIMONS, p. 167, p. 174.

⁶³⁹ DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, p. 67.

⁶⁴⁰ EHRSAM, p. 28.

⁶⁴¹ La situation beauvoirienne s'insigne ainsi dans tous les pans de notre existence : une omniprésence lui permettant presque de pouvoir éteindre la liberté humaine. En effet, la révolte a un prix rebutant pour les opprimés, accroissant encore l'emprise et la domination qui s'opèrent sur eux. Voir *Id.*, p. 21, pp. 27-28.

⁶⁴² *Id.*, p. 13, p. 30.

pouvoir s'affirmer comme sujet.⁶⁴³ Comme Beauvoir nous l'a ainsi démontré, par la précision et l'abondance de l'ensemble de ses analyses et réflexions, la *situation* semble bel et bien toujours excéder la liberté, en tant qu'elle la conditionne.⁶⁴⁴ Ainsi, sa lucidité quant à l'importance de la situation – regroupant les critères de classe, de nation ou encore de génération – appelle selon nous à une prise en compte toujours plus vaste et précises des analyses socio-économico-culturelles afin de pouvoir constituer une puissante⁶⁴⁵ phénoménologie critique de la liberté.

C. Les impasses de la liberté

Nous voyons en Beauvoir l'essentiel d'une pensée de la libération. Toutefois, cette dernière ne semble pas renier le concept de liberté, en cela qu'elle considère, comme nous l'avons vu qu'un effort est toujours possible : la liberté ne semble jamais pouvoir s'éteindre totalement.⁶⁴⁶ Toutefois, certains penseurs comme Paul Ricoeur semblent quant à eux supposer qu'une telle extinction s'avère possible, compte tenu de la nature même de la liberté.

1) De la liberté à l'émancipation

Toutefois, malgré ses analyses très critiques, et selon nous très lucide quant à l'intense difficulté pour les opprimés d'accéder à la liberté, Beauvoir semble pourtant considérer qu'une liberté ne puisse jamais décliner jusqu'à s'éteindre totalement, en tant qu'une situation donnée est peut toujours être transcendée dans le temps. Cependant, est-il vrai que la liberté ne peut jamais être réellement ôtée à un être humain ? Pour Ricoeur, il semble malheureusement que cela puisse être le cas. En effet, d'après lui, la liberté est toujours en projet, i.e. toujours en voie de s'attester.⁶⁴⁷ Selon lui, la liberté passe forcément par la compréhension, et donc par l'explication et l'interprétation, en tant que notre survie dépend de nos actions dans un monde où rien ne nous est garanti.⁶⁴⁸ Cette compréhension exige donc la culture – celle de modèles interprétatifs puissants –, afin de pouvoir dépasser nos propres perspectives. Cette compréhension qui se dresse face au mystère de l'existence va donc déterminer qui nous sommes, en tant que nos actions sont censées découler de cette compréhension que nous avons du monde : l'humain ne

⁶⁴³ En effet, pour Beauvoir, nous sommes bel et bien contraints, mais jamais déterminés. Voir *Id.*, p. 16, p. 30.

⁶⁴⁴ *Id.*, p. 18.

⁶⁴⁵ En termes descriptifs.

⁶⁴⁶ EHRMAM, p. 27.

⁶⁴⁷ RICOEUR, Paul, « La liberté et ses institutions », *Qui est libre ?*, Paris, Éditions Orphéus L'Hartmann, coll. Ouverture Philosophique, 2002, pp. 9-22, p. 22.

⁶⁴⁸ *Id.*, p. 11.

réagit non pas à la nature des choses, mais à la compréhension qu'il en a.⁶⁴⁹ D'après Ricoeur, le choix est donc toujours motivé par une raison, et en assumant son action, l'auteur de celle-ci se tient prêt à répondre de celle-ci, s'inscrivant de facto dans le monde parmi ses semblables. La liberté doit donc se définir dans une relation à l'altérité, face à autrui et à notre propre corps. Être libre suppose donc de garder une ouverture à l'altérité : être vrai, ce qui implique un parcours institutionnel de la liberté compte tenu de son lien inextricable avec l'altérité.⁶⁵⁰ Pour être libre, il faut donc concrètement prendre la charge de son être : la liberté s'entretient donc au risque de se perdre.⁶⁵¹ En effet, selon Ricoeur : « *La liberté a la tâche de parcourir [tant l'échelle des pouvoirs que celle des institutions] si elle veut devenir maîtresse et témoin d'elle-même* ». ⁶⁵²

Les arguments ainsi avancés par Ricoeur fondent notre désaccord avec le constat de Beauvoir, arguant que la liberté ne peut jamais disparaître totalement. Selon nous, une liberté pouvant être soufflée devrait peut-être alors laisser sa place à un concept qui nous paraît plus solide – notamment car moins abstrait – : celui d'émancipation.⁶⁵³ Car si jamais la liberté ne pouvait périr que dans la vie d'un seul être humain, alors c'est toute l'humanité qui s'en trouverait privée. Ainsi, il nous semble désormais que la liberté est l'utopie vers laquelle se dirigent les mouvements et les projets d'émancipation, qui trouvent leur racines – comme le montre l'œuvre de Jacques Rancière – dans l'aspiration à l'égalité :

Ce qui fondait l'émancipation était non la liberté à conquérir ou retrouver d'un autre mais l'égalité, un pur rapport nécessaire à présupposer pour toute inégalité passant par une symbolisation. Mais cette égalité en droit première est toujours en fait seconde. Elle passe par des opérations toujours singulières de subjectivation, c'est-à-dire de redistribution des rapports du même et de l'autre.⁶⁵⁴

Or, comme nous l'avons détaillé tout au long de ce chapitre, nous sommes tous responsables collectivement, en d'autres mots : l'humanité est responsable d'elle-même, chacun de nous étant absolument responsable d'autrui.⁶⁵⁵ C'est donc cette responsabilité fonde bien notre

⁶⁴⁹ *Id.*, pp. 12-13.

⁶⁵⁰ De plus, Simon Beaudoin – docteur en philosophie et spécialiste en éthique et en philosophie du langage – nous fait remarquer qu'en tant que chez Ricoeur, la liberté humaine s'incarne dans notre lutte quotidienne pour ne pas devenir notre propre *caractère*, le rapport de cette dernière à l'altérité est donc plus profond encore. Voir RICOEUR, « La liberté et ses institutions », pp. 14-16 ; et BEAUDOIN, Simon, « Paul Ricoeur : Liberté et authenticité », *YouTube*, publié par Simon Beaudoin, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=NQrHto8z9dk>. Dernière consultation le 17.06.2023.

⁶⁵¹ Comme le faisait remarquer Minkowski, être potentiellement un artiste, ce n'est pas être un artiste : être un artiste, c'est l'être en acte. Voir BEAUDOIN, *ibid.*, et MINKOWSKI, Eugène, « L'homme artisan de sa destinée », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1958, vol. 20 no 3, pp. 443-458, p. 447.

⁶⁵² RICOEUR, « La liberté et ses institutions », p. 16.

⁶⁵³ ASCÁRATE, Luz, « Émancipation et idéologie. La phénoménologie de Ricoeur à l'épreuve de la Théorie critique », *Philosophie*, 2021, no 15, pp. 171-190, p. 173.

⁶⁵⁴ POIRIER, Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophique*, 2000, vol. 3 no 13, pp. 29-42, p. 30.

⁶⁵⁵ LEVINAS, *Totalité et infini*, pp. 214-215.

liberté, en tant que la liberté semble ne pouvoir se forger que dans une lutte perpétuelle pour l'égalité. Finalement, l'émancipation présente pour nous tous les prérequis pour décrire phénoménologiquement ce que Beauvoir entend par une *liberté en situation*, possédant de plus l'avantage indéniable de sa concrétude. Selon Sartre, le concret est la manifestation de notre *être-au-monde* en situation,⁶⁵⁶ or, comme nous l'avons décrit au cours de ce chapitre, il semblerait qu'une prétention à la description de l'existence humaine ne puisse se faire sans prendre en compte les situations extrêmes, qui dans leur particularité, mettent en jeu la compréhension même de notre existence : ici encore, l'exception semble faire règle. Bien que nous soyons en accord avec Beauvoir quant au fait qu'une situation puisse se transcender dans le temps, à la faveur d'une conjonction complexe de multitude d'éléments, il ne nous semble pas pour autant que cette possibilité implique forcément réalisation. En effet, le fait qu'il semble exister une aliénation telle qu'elle puisse araser la liberté de certains⁶⁵⁷ nous interdit de prendre la liberté pour acquise : elle est ce vers quoi projette l'émancipation.

Selon Luz Ascárate, l'émancipation – définie par Boltanski comme le recouvrement par les individus des capacités dont ils ont été privés – ne se réalise que dans une dimension de l'action plus fondamentale que la raison : celle de l'imagination.⁶⁵⁸ Le rôle émancipatoire de l'imagination se trouve dans la formation d'utopies, en tant que fiction de l'imagination productive, face à l'idéologie, qui est fiction de l'imagination sociale reproductive.⁶⁵⁹ Le projet émancipatoire comporte donc la mise à distance critique des idéologies par des utopies.⁶⁶⁰ Mais face à Marx, Ricoeur conçoit qu'il y a une part d'autoproduction dans une certaine partie des processus de domination.⁶⁶¹ Comme nous l'a auparavant montré Simone de Beauvoir, la prise en compte de la situation s'avère bel et bien nécessaire pour sortir de l'abstraction.⁶⁶² Notons que nous ne proposons pas ici un abandon pur et simple du concept de liberté, auquel par ailleurs le second Heidegger a pu s'essayer.⁶⁶³ Cependant, nous considérons cette tentative de

⁶⁵⁶ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 30, pp. 37-38, p. 483.

⁶⁵⁷ Comme le suggère l'exemple spectaculaire de la torture, contrairement à ce qu'a pu prétendre le premier Sartre.

⁶⁵⁸ ASCÁRATE, p. 173, p. 182.

⁶⁵⁹ L'imagination productive est ainsi *heuristique*, en cela qu'elle suspend la référence directe et descriptive, permettant par-là l'avènement d'un nouveau sens. Elle diverge ainsi de l'imagination reproductive telle qu'elle fut pensée par Aristote, Kant ou encore Sartre. Voir *Id.*, p. 182 ; et THOMASSET, Alain, « L'imagination dans la pensée de Paul Ricoeur fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*, 2005, vol. 4, tome 80, pp. 525-541, p. 529, p. 531.

⁶⁶⁰ ASCÁRATE, p. 182.

⁶⁶¹ Les individus, leurs activités et leurs propres conditions matérielles étant le produit de leur propre activité. Voir *Id.*, pp. 185-186.

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ ANELLI, pp. 41-42.

Heidegger très importante pour le sujet qui nous porte ici, puisqu'elle pose en filigrane la question de savoir si un tel abandon était non seulement possible, mais souhaitable.

2) L'impossible abandon de la liberté

Ainsi, face à cette tentative du dernier Heidegger, il nous a paru intéressant de nous plonger dans les travaux d'Eugène Minkowski, en tant qu'il est sans doute – avec Jean-Luc Nancy – l'un des penseurs s'étant le plus profondément intéressé à l'expérience vécue de la liberté. Très directement, dans un article paru en 1949 et intitulé *Liberté, liberté chérie !*, il soulève l'importance que peut avoir une méditation sur la liberté, indépendamment de savoir si la question quant à l'existence de celle-ci est tranchée. Ainsi, il soutient que la façon dont un problème se pose à notre pensée est plus primordiale que l'impératif de trouver une réponse définitive à une question qui, peut-être, serait un pseudo-problème. Pour Minkowski, prenant ainsi l'exemple du débat scolastique quant à l'immortalité de l'âme, suggère que le fait même que le problème soit posé en ces termes peut avoir une valeur phénoménologique, car riche d'enseignement quant à la façon même dont nous avons posé le problème.⁶⁶⁴ Ainsi, nous pourrions objecter à Heidegger que le fait même qu'il lie la liberté à l'expression du désir de domination qui pousse à l'oubli de l'être et au règne de la métaphysique⁶⁶⁵ devrait au contraire le pousser à analyser plus en profondeur ce phénomène, s'il souhaite éclaircir l'oubli de l'être lui-même. Ainsi, Derrida remarque que la liberté fut sujette à de multiples déconstructions en Occident, ce depuis la propagation de l'idéal d'émancipation des Lumières, et en raison de la notion même de sujet, elle-même très critiquée depuis le XIXe siècle. En raison de cette histoire problématique, il n'est pas surprenant que des grands intellectuels occidentaux tendent à vouloir se distancier des discours sur la liberté. Toutefois, ces analyses de Derrida montrent également que si l'Occident moderne s'est constitué face à la notion de liberté, cela ne s'en est pas moins fait par rapport à elle, rendant extrêmement difficile tout dépassement des discours sur la liberté – tout comme de leurs critiques incessantes –.⁶⁶⁶

Ainsi, à l'inverse de ce que tente le dernier Heidegger,⁶⁶⁷ il semble qu'aucune pratique, critique ou promesse ne peuvent échapper à ce que Nancy nomme l'*expérience de la liberté*,

⁶⁶⁴ MINKOWSKI, Eugène, « Liberté, liberté chérie ! », *La liberté. Actes du IVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, 1949. pp. 27-32, p. 29.

⁶⁶⁵ ANNELI, p. 53.

⁶⁶⁶ DOERING, Adam, "Freedom and belonging Up in the Air: Reconsidering the travel ideal with Jean-Luc Nancy", *Academia*, 2016, pp. 11-12, https://www.academia.edu/download/47040122/Reconsidering_the_travel_ideal_Doering_2016.pdf. Dernière consultation le 14.02.2023.

⁶⁶⁷ ANNELI, p. 53.

i.e. une expérience relationnelle d'appartenance à un ensemble – tel que l'Occident, pour suivre notre exemple précédent –.⁶⁶⁸ Suivant ces analyses de Nancy, il semble bien que celles du dernier Heidegger souffrent d'un manque de contact avec l'expérience réelle que nous pouvons avoir de la liberté, de l'usage que nous en avons. Ainsi, la *phénoménologie de la psychopathologie* de Minkowski⁶⁶⁹ nous indique que ce qui fait que la liberté existe, et qu'elle prenne corps à nos yeux, c'est que nous la chérissons – comme le présuppose le titre de l'article précédemment cité –.⁶⁷⁰ Ce fait est, pour reprendre l'expression de Minkowski, une donnée immédiate de la conscience, faisant que tout abandon de l'idée de liberté – plus selon nous que du concept – est vouée à l'échec en tant qu'elle ne serait que pur exercice d'abstraction. Supprimer la liberté reviendrait ainsi supprimer ce que l'on a à chérir : à supprimer la valeur de la vie. Car la vie s'enrichit, par la gratitude, de l'œuvre de ceux qui nous font participer à leur élan créateur en tant qu'ils nous les partagent.⁶⁷¹ Pour Minkowski, la liberté est la faculté suprême dont les aberrations apparaissent face au *n'importe quoi*, évoquant toute l'infinité supposée des possibilités – en tant qu'il est un produit de la raison raisonnante –.⁶⁷² Contrairement au *n'importe quoi*, la liberté est ainsi orientée vers le monde des valeurs, et comporte donc la nécessité d'un choix, d'une décision librement consentie. L'aspiration à la liberté est tout pour l'humanité, en cela qu'elle est le fondement de sa dignité, et procède de l'*empuissantement* toujours plus important de la communion entre tous.⁶⁷³

D'autre part, dans ses travaux, Minkowski remet en question le lien originel entre la liberté et l'action ou le choix, suggérant que la liberté peut avoir une nature différente de ce à quoi on pourrait s'attendre. Selon lui, la liberté n'est pas primordialement associée à l'action et au choix, mais à la création d'un « climat » propitiant *insurpassablement* le plein épanouissement de l'être humain. Les actes ne sont donc pas « libres », mais doivent nous mener à la liberté.⁶⁷⁴ Tous nos inéluctables gestes insignifiants ne sont que la toile de fond des actes importants, en tant qu'ils nous les donnent à voir comme tels.⁶⁷⁵ Comme Minkowski le note dans un autre article, le caractère *artisanal* de la destinée humaine est plus primitif que la liberté et que la responsabilité, et ne la postulent donc pas encore. Cet *artisanat* s'insère dans

⁶⁶⁸ DOERING, p. 12, pp. 21-22.

⁶⁶⁹ Ou *psychopathologie phénoménologique*, grandement influencée par Bergson et Husserl. BARBARAS, Renaud, « Philosophie de l'existence et du monde : Renaud Barbaras à propos d'Eugène Minkowski », rencontre avec Renaud Barbaras autour de la cosmologie d'Eugène Minkowski, *Les Éditions des Compagnons*, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=AdlzR2ygV3g>. Dernière consultation le 15.04.2023.

⁶⁷⁰ MINKOWSKI, « Liberté, liberté chérie ! », p. 32.

⁶⁷¹ *Id.*, p. 27, pp. 30-32.

⁶⁷² MINKOWSKI, Eugène, « Ce qui est important », *Revue philosophique de Louvain*, 1971, pp. 407-415, p. 412.

⁶⁷³ MINKOWSKI, « Liberté, liberté chérie ! », p. 31.

⁶⁷⁴ *Id.*, p. 29.

⁶⁷⁵ MINKOWSKI, « Ce qui est important », p. 410.

le dynamisme même de l'existence humaine, i.e. dans son caractère journalier et tout ce qu'elle a de mouvement, en tant qu'il correspond à notre *être-engagé-dans-sa-propre-existence*. L'*artisanat* se confond donc avec une vie en marche en tant qu'il constitue et détermine cette marche même de la vie.⁶⁷⁶ Le *moi* n'est ainsi pas étranger aux événements qui lui arrivent et auxquels il prendrait part : il n'y a là qu'un seul et unique phénomène.⁶⁷⁷ Le *moi* s'insère donc dans le mouvement essentiel de l'existence, par-delà les catégories de sujet et d'objet⁶⁷⁸ : pour Minkowski, le sujet est donc un *devenir*,⁶⁷⁹ et le personnel procède toujours du commun. Ce devenir est inclus dans une *destinée*, qui diffère ainsi du *sort* et du *destin* en cela qu'elle implique une visée préalable. Elle est personnelle,⁶⁸⁰ dimension inséparable de l'existence faisant que nous débordons tous notre contingence : « L'[humain] est artisan de sa liberté, le destin l'a voulu peut-être ainsi ». ⁶⁸¹ Ce lien de création fait que l'artisan est ainsi très proche de l'artiste, absorbé et débordé par son élan créateur.⁶⁸² La création serait ainsi mouvement d'*ipséisation*, conséquence du mouvement et fusion avec la vie.⁶⁸³ C'est au sein même de cette dynamique que l'être humain se confronte aux obstacles qui se dressent devant lui. Ces entraves se vivent ainsi dans leur matérialité, et la liberté dans la spiritualité, ouvrant l'infini devant nous. Elle n'est vécue qu'*in statu nascendi*, l'espace d'un instant infinitésimal : « [La liberté] s'acquiert toujours à nouveau. Être libre n'est rien, se libérer, devenir libre, aspirer à la liberté est tout ». ⁶⁸⁴ Finalement, si nous reprenons nos précédentes analyse, il semble que Minkowski nous confirme que dans sa confrontation face au monde et aux divers processus de domination qui pèse sur lui, l'être humain peut se mouvoir vers sa propre libération, à condition qu'il entre avec autrui – comme nous l'avions vu avec Rancière⁶⁸⁵ – dans un processus toujours inachevé de dépassement de sa situation vers une autre, qui comprendra elle-même son lot de contraintes qu'il devra alors à nouveau dépasser.

⁶⁷⁶ MINKOWSKI, « L'homme artisan de sa destinée », p. 444, p. 448.

⁶⁷⁷ BARBARAS, « Philosophie de l'existence et du monde », *ibid.*

⁶⁷⁸ MINKOWSKI, « L'homme artisan de sa destinée », p. 448.

⁶⁷⁹ BARBARAS, « Philosophie de l'existence et du monde », *ibid.*

⁶⁸⁰ MINKOWSKI, « L'homme artisan de sa destinée », pp. 450-451, p. 453.

⁶⁸¹ Notons ici une divergence majeure avec Sartre, pour qui la contingence de l'existence humaine est totale et irrémédiable. Voir *Id.*, p. 448 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 443.

⁶⁸² MINKOWSKI, « L'homme artisan de sa destinée », p. 447.

⁶⁸³ BARBARAS, « Philosophie de l'existence et du monde », *ibid.*

⁶⁸⁴ MINKOWSKI, « Liberté, liberté chérie ! », pp. 30-31.

⁶⁸⁵ En effet, dans la partie précédente nous avions cité Rancière expliquant que c'est l'égalité, en tant que rapport pur qui doit être présumé pour toute inégalité qui nécessite une symbolisation, qui fonde l'émancipation – et non la liberté –. Voir POIRIER, p. 30.

Conclusion

Au cours de notre étude, nous avons pu détailler les aspects cardinaux de la liberté heideggérienne, explorant par-là la question de la liberté et de la relation entre l'être humain et le monde. Bien que de réelles compétences en langue allemande nous auraient sans doute permis plus de précision en ayant recours aux textes originaux, nous avons pu montrer que l'analyse de Heidegger le Dasein, qui bien que dominé par le *On* dans sa *quotidienneté*, comme pouvant accéder à une liberté authentique, en existant en propre.⁶⁸⁶ Cependant, le Dasein ne peut y échapper totalement, retombant inexorablement sous des déterminations inauthentiques.⁶⁸⁷ Avec Heidegger, nous comprenons l'*être-libre* du Dasein réside dans sa relation au monde et dans son ouverture propre à celui-ci. Cette ouverture est définie comme une *compréhension affectée*, motivée par des affects qui guident la pensée.⁶⁸⁸ Confronté à sa finitude, le Dasein se libère *authentiquement* de la *quotidienneté* par l'*angoisse*, révélant la singularité de notre existence, nous faisant prendre conscience de notre mortalité.⁶⁸⁹ L'*angoisse* est donc la modalité qui nous permet la réappropriation de notre existence, et ouvre la voie à l'*authenticité*.⁶⁹⁰ Face à l'étrangeté du monde, l'*angoisse* nous pousse à nous assumer en propre : à être authentiquement libre.⁶⁹¹ Le Dasein heideggérien est ainsi poussé par l'*angoisse* en se projetant vers des possibilités les plus propres dans le *comprendre*, en tant qu'ontologiquement lié à la vérité. Le *comprendre* ontologique du Dasein s'ancre ainsi dans son *être-déjà-auprès-de*, donnant à l'anticipation un rôle essentiel dans son *pouvoir-être*.⁶⁹² La temporalité est donc fondamentale pour le Dasein, l'expérience authentique du temps se manifestant à travers les *ek-stases* du passé, du présent et du futur.⁶⁹³ Heidegger nous montre qu'étant originalement *temporal*, le Dasein est intrinsèquement *transcendant*, et ne peut donc exister sans monde.⁶⁹⁴ C'est en tant qu'il est *hors-de-soi* que le Dasein va ainsi rencontrer les autres étants, et ainsi pouvoir les *laisser être* de manière authentique. Le *comprendre* du Dasein libère donc les étants corrélativement à son propre *être-libre*.⁶⁹⁵

⁶⁸⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 115, pp. 148-149.

⁶⁸⁷ *Id.*, p. 202.

⁶⁸⁸ *Id.*, p. 207.

⁶⁸⁹ *Id.*, p. 201.

⁶⁹⁰ *Id.*, p. 194 ; et HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 506.

⁶⁹¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 201.

⁶⁹² *Id.*, pp. 188-189.

⁶⁹³ ZARADER, p. 214.

⁶⁹⁴ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 64.

⁶⁹⁵ *Id.*, p. 214, pp. 131-132.

La conception singulière de la liberté proposée par Heidegger se trouve ainsi bien éloignée des conceptions traditionnelles, explorant les notions de *possibilité*, de *volonté*, d'*éthique* et le lien entre *liberté* et *vérité*. Selon lui, le *pouvoir-être* du Dasein se déploie au sein de possibilités qu'il peut saisir, mécomprendre ou ignorer.⁶⁹⁶ La liberté humaine n'est alors pas synonyme de causalité, mais réside dans l'assomption des possibilités déjà engagées. La phénoménologie de la possibilité, centrée sur l'*être-pour-la-mort* – en tant que Heidegger la décrit comme sa possibilité la plus propre⁶⁹⁷ –, serait donc une phénoménologie de la liberté, mettant en jeu la compréhension même de l'être et de notre propre finitude. La liberté heideggérienne dépasse donc la conception traditionnelle de la liberté comme simple volonté libre : la volonté étant liée au *pouvoir-être* du Dasein et restreignant ses possibilités.⁶⁹⁸ Le *souci* (*Sorge*), au fondement de son existence comme *pré-occupé*,⁶⁹⁹ implique pour le Dasein d'avoir à assumer son *être-en-propre*. Cet appel à l'*assumer*, la *résolution*, consiste pour le Dasein à *affronter* l'angoisse de sa finitude et de son *être-en-dette*, permettant ainsi d'habiter authentiquement ses possibilités.⁷⁰⁰ « Être libre », pour Heidegger, c'est répondre à l'*appel* qui nous est fait, en tant que responsables de nos choix, puisque nous sommes primordialement en relation avec les autres, amenés à leur permettre d'habiter leurs propres possibilités.⁷⁰¹ Parallèlement, nous percevons que liberté et vérité sont toujours étroitement liées dans la pensée de Heidegger, ce malgré les débats initiés après la *Kehre*.⁷⁰² Quoi qu'il en soit, le Dasein est toujours *ontologiquement* dans la vérité, bien qu'il puisse être *ontiquement* dans le faux : l'aspiration du Dasein dépend donc de l'être plutôt que de l'étant. Ainsi guidé par l'être, il peut être libéré dans le *désabritement*, dévoilement de l'être dans son retrait, essentiel au *comprendre*.⁷⁰³

Nous nous sommes également employé dans notre travail à mettre en exergue l'influence de certains philosophes sur la pensée dans *Sein und Zeit*. Nous avons pu voir l'importance d'Edmund Husserl, dont les inédits révèlent des convergences profondes avec la perspective de Heidegger – bien que nous admettons trop peu connaître ces écrits, tout comme ceux de son maître Brentano –.⁷⁰⁴ D'autre part, notre travail a également affirmé l'importance de Kant pour

⁶⁹⁶ *Id.*, p. 127.

⁶⁹⁷ *Id.*, pp. 208-209.

⁶⁹⁸ ZARADER, pp. 350-352.

⁶⁹⁹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 65.

⁷⁰⁰ *Id.*, pp. 220-222, p. 232, p. 294, et GREISCH, p. 363.

⁷⁰¹ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 213, p. 226, pp. 277-278, p. 290.

⁷⁰² Quant à savoir si la liberté dépend de l'ouverture du Dasein, ou de celle de l'être. Voir DASTUR, Françoise, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 252.

⁷⁰³ HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, pp. 92-94.

⁷⁰⁴ VAN BRED, pp. 377-378, p. 381.

Heidegger, et principalement du lien qu'il établit entre *causalité naturelle et liberté humaine*.⁷⁰⁵ De plus, La pensée chrétienne, en particulier celle de Kierkegaard et de Saint Augustin, a également joué un rôle majeur dans *Sein und Zeit*, notamment en ce qui concerne les concepts d'*angoisse* et de *souci*.⁷⁰⁶ Suite à cela, nous avons souhaité décrire l'influence majeure qu'eurent la pensée de Martin Heidegger et la réception de *Sein und Zeit*. À cette occasion, il a été souligné que le concept de liberté chez Heidegger, quoique non-explicite dans son traité, eut néanmoins un fort impact dans la phénoménologie d'après-guerre, notamment à travers des penseurs tels que Hannah Arendt et Emmanuel Levinas, ce dernier étant avec Sartre, l'un des deux principaux vecteurs par lesquels s'est construite par la suite l'influence française de Heidegger.⁷⁰⁷

Comme chez Heidegger, la liberté sartrienne est étroitement liée à l'être, dont la plénitude semble pourtant – chez Sartre – exclure cette dernière.⁷⁰⁸ Cet *être-en-soi*, incréé, est cependant distinct de l'*être-pour-soi* : celui de la conscience, second moment ontologique soulignant que seul l'être humain soutient le *phénomène de l'être*.⁷⁰⁹ Pour Sartre, le néant est ainsi défini comme une manière d'être de l'existence, ouvrant la possibilité du *devenir* face à la plénitude de l'être.⁷¹⁰ Nous avons donc vu qu'il rejette l'idée bergsonienne selon laquelle le néant serait une abstraction, affirmant au contraire qu'il pose un problème ontologique.⁷¹¹ Sartre explique ainsi que c'est la conscience qui fait advenir le néant, en reconnaissant l'existence là où pourtant elle ne la désirait pas : offrant alors un questionnement révélant la possibilité du *non-être*.⁷¹² Pour lui, le néant n'est pas purement distinct de l'acte de négation, qui fonde la capacité de transcender le *donné*, constituant la liberté de la conscience humaine.⁷¹³ La conscience sartrienne est donc un mouvement de néantisation de l'*en-soi*, permettant à la *réalité-humaine* de transcender et en devenant soi-même, dans un processus irrémédiablement inachevé : celui de devenir *en-soi-pour-soi*.⁷¹⁴ Dans cette quête impossible de l'auto-fondement, toute valeur

Notons également que, dans l'objectif d'une étude plus approfondie quant aux liens entre les conceptions husserlienne et heideggérienne de la liberté, nous pourrions étudier les *Notes sur Heidegger* d'Edmund Husserl. Voir HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, trad. Denise Souche-Dagues, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Philosophie, 1994.

⁷⁰⁵ KANT, *Critique de la raison pure*, p. 477.

⁷⁰⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 75, p. 190, p. 260, KIERKEGAARD, p. 212 ; SOMMER, pp. 17-33 ; et THONNARD, p. 74.

⁷⁰⁷ JANICAUD, pp. 55-79.

⁷⁰⁸ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 12, pp. 32-33

⁷⁰⁹ *Id.*, p. 22, pp. 30-31.

⁷¹⁰ *Id.*, p. 239.

⁷¹¹ RAE, p. 249, p. 260.

⁷¹² SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 39, p. 63.

⁷¹³ *Id.* p. 39, p. 63, p. 478.

⁷¹⁴ *Id.*, p. 548, p. 611.

comme le projet fondamental de chaque individu sont déterminés par l'intelligibilité de l'action, mue par ce même processus. Sartre affirme par-là la liberté comme la structure ontologique de la conscience humaine, arguant que même dans la torture, l'individu conserve sa liberté de choix : la résistance extérieure étant nécessaire pour éprouver notre liberté.⁷¹⁵

Ainsi, la conscience sartrienne est une critique directe à l'*asubjectivisme* de Heidegger.⁷¹⁶ Mais malgré les difficultés de ce dernier à aborder le problème de la conscience, c'est bien sur sa pensée que se basera Sartre pour développer sa thèse du *cogito préréflexif*, privilégiant l'*ek-stase* du présent à celle du futur.⁷¹⁷ Pour Heidegger, cette divergence d'analyse serait due à celle de leurs intérêts : lui se concentrant sur l'être, tandis que Sartre privilégierait la liberté.⁷¹⁸ De l'autre côté, Sartre critique la vision heideggérienne, totalisant bien trop rapidement sujet et objet, dépassant d'après lui les limites de la phénoménologie. Pour lui, l'être humain se crée en construisant son essence par son existence, définissant la vraie liberté comme le devoir de se définir soi-même, critiquant ainsi le déterminisme en soulignant le futur comme la dimension du sens donné par le *projet*.⁷¹⁹ La liberté humaine, dans *L'Être et le Néant*, est associée à la transcendance, qui se manifeste dans les trois *ek-stases* temporelles.⁷²⁰ L'une des conséquences de cela, pour Sartre, est une certaine définition de la responsabilité : être responsable de son passé, ce serait agir comme si nous pouvions le changer, tout en acceptant ce qu'il est.⁷²¹ Chez Heidegger, la liberté sartrienne, perçue dans la solitude et l'*angoisse*, est bien trop proche de la morale, au risque de sombrer dans l'*inauthenticité*.⁷²² Toutefois, Sartre accepte le pendant morale de sa philosophie, jugeant même l'*authenticité* heideggérienne comme une éthique qui ne dirait pas son nom, or selon lui, l'ontologie ne pourrait prescrire une éthique.⁷²³ Chez Sartre, l'*angoisse* survient à chaque choix, l'humain y étant toujours confronté à sa *contingence*.⁷²⁴ Face à cela, facticité et transcendance s'avèrent indissociables, en tant que notre facticité fonde notre ouverture au monde.⁷²⁵ La manifestation du monde pour le *pour-soi*,

⁷¹⁵ *Ibid.* ; et RAE, p. 265.

⁷¹⁶ Notons à nouveaux que nous pourrions pour de prochains travaux confronter ces critiques dirigées contre Heidegger à certains ouvrages, comme ceux de Michel Haar. Voir HAAR, Michel, *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, Éditions de L'Herne, 1985, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33360371/f13.item>. Dernière consultation le 08.07.2023 ; et HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 1990.

⁷¹⁷ JANICAUD, p. 58, p. 65.

⁷¹⁸ HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 92.

⁷¹⁹ HAARSCHER, pp. 59-60.

⁷²⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 225, p. 337, p. 405.

⁷²¹ *Id.*, p. 151.

⁷²² JANICAUD, p. 75.

⁷²³ CAEYMAEX, p. 267 ; et RAE, p. 266.

⁷²⁴ GREISCH, p. 363 ; HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 220-222 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 403, p. 513.

⁷²⁵ *Ibid.*

Sartre la nomme *situation*, et analyse la condition humaine comme *liberté en situation*, où l'existence précède alors l'essence.⁷²⁶

Mais après *L'Être et le Néant*, la pensée de la liberté chez Jean-Paul Sartre va évoluer, notamment dans sa prise en compte les déterminismes socio-historiques, fortement négligés dans son premier traité.⁷²⁷ Ainsi, dans *La Critique de la raison dialectique*, il parvient à analyser l'intelligibilité de l'Histoire en préservant la conscience individuelle, mettant en avant le rôle de la *praxis* collective, en tant précisément qu'elle permet de préserver la liberté humaine et de rompre avec un déterminisme machinique et absolutisant.⁷²⁸ Par ailleurs, nous avons également pu constater la dette de Sartre envers Hegel, dont il tient partiellement les notions-clés de son onto-phénoménologie : celles d'*en-soi*, de *pour-soi* et d'*en-soi-pour-soi* – bien que, comme nous l'avions précisé en note, nous n'avons exploré que l'influence sur Sartre d'un certain hégélianisme français –.⁷²⁹

Grâce aux analyses menées lors de nos deux premiers chapitres quant aux divergences entre les pensées de Heidegger et Sartre, nous avons pu affiner notre compréhension de ces dernières. Dans le but de poursuivre cet objectif, nous nous sommes ensuite proposé de détailler les critiques adressées à leur endroit par d'éminents philosophes sartiano-heideggériens. Ainsi, dans son ouvrage intitulé *L'expérience de la liberté*, Jean-Luc Nancy examine la question de la liberté chez Heidegger, et critiquera le statut de fondement donné à celle-ci. Selon Nancy, Heidegger n'a jamais véritablement défini la liberté, mais a conservé son concept sans le clarifier précisément.⁷³⁰ Or selon lui, l'existence est *co-existence*,⁷³¹ et l'acte de fonder – i.e. celui de la liberté devient celui de limiter, faisant de la liberté l'*infondement* du fondement, l'être lui-même étant toujours partagé *hors de soi*.⁷³² Quant à lui, Levinas reproche à Heidegger de négliger l'altérité, du fait même de son obsession ontologique.⁷³³ Selon lui, la rencontre avec autrui est essentielle et préexiste à la relation avec les choses du monde,⁷³⁴

⁷²⁶ CONTA, *ibid.* ; HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 232 ; et SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 613.

⁷²⁷ SIMONS, p. 167.

⁷²⁸ DE COOREBYTER, *ibid.* ; et HAARSCHER, p. 67 ; SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, pp. 271-272.

N. B. : Par ailleurs, nous aurions pu préciser nos analyses quant à l'influence de la philosophie marxiste sur le travail de Sartre en explorant le livre d'Alexandre Feron : *Le moment marxiste de la phénoménologie française*. Voir FERON, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française : Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*, Springer Nature, 2021.

⁷²⁹ HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 145, p. 153 ; HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 16 ; et KOJÈVE, *id.*

⁷³⁰ RUIN, pp. 277-278.

⁷³¹ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 21.

⁷³² NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 116.

⁷³³ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 36, p. 38.

⁷³⁴ *Ibid.*

refusant alors de fonder la liberté sur une vérité indépendante de toute extériorité. Dès lors, il s'est attaché à montrer comment non seulement la *responsabilité* envers autrui élargit la liberté du moi, mais la fonde également, contrairement à la conception de Heidegger où la liberté s'autojustifie dans une *compréhension préontologique*.⁷³⁵ Suite à cela, nous avons pu radicaliser la critique de Levinas avec Hans Jonas, étendant la responsabilité à ceux qui ne sont pas encore nés.⁷³⁶ Ce dernier justifie l'existence même par une obligation axiologique, et explique l'assignation à être au monde comme une obligation d'exister.⁷³⁷ Jonas critique ainsi la vision heideggérienne de l'*angoisse* et du *Mitsein*, affirmant que notre liberté est fonction de la liberté de l'humain à être dans le futur.⁷³⁸

D'autre part, de même que nous l'avons fait avec Heidegger, nous avons pu mener l'examen critique de la liberté sartrienne, notamment au travers de Max Scheler, grande influence de Sartre. En effet, tandis que Sartre absolutise sa notion de liberté, tandis que Scheler en limite la portée,⁷³⁹ expliquant même que l'amour découle de la *liberté personnelle*, et ne dépend pas de choix arbitraires.⁷⁴⁰ Il distingue également les *degrés de vie affective*, et souligne l'importance de la *vocation personnelle* comme *horizon* limitant la liberté.⁷⁴¹ Merleau-Ponty, quant à lui, critique l'absolutisme de la liberté sartrienne en insistant sur l'importance de notre ancrage au monde et de notre corps dans notre compréhension d'autrui et des choses.⁷⁴² D'après lui, notre liberté est toujours en relation avec notre *situation* et nos *engagements*, ce qui contrevient à toute liberté absolue.⁷⁴³ Il remet ainsi en question l'idée d'une liberté indépendante du contexte particulier, et souligne l'influence du passé sur nos choix et notre la liberté.⁷⁴⁴ Toutefois, nous avons également vu que Merleau-Ponty était moins radical que Beauvoir quant à l'importance donnée à la *situation*.⁷⁴⁵ En effet, selon elle, certaines personnes ne peuvent échapper aux structures oppressives qui les limitent.⁷⁴⁶ Néanmoins, Beauvoir affirme tout de même que la transcendance de la situation reste possible avec le temps.⁷⁴⁷ Elle développe une

⁷³⁵ *Id.*, pp. 214-215 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, pp. 31-32.

⁷³⁶ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 69, p. 250.

⁷³⁷ *Id.* p. 127, p. 142 ; et HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. Martineau, p. 87.

⁷³⁸ JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 161, pp. 178-179.

⁷³⁹ ALONSO-BASTARRECHE, p. 343 ; SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 129 ; LEROUX, pp. 332-333 ; et SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, p. 68.

⁷⁴⁰ SCHELER, *The Nature of Sympathy*, pp. 70-71.

⁷⁴¹ ALONSO-BASTARRECHE, pp. 337-338, p. 343, p. 350 ; SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 129 ; LEROUX, pp. 332-333 ; et SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values*, p. 68.

⁷⁴² PALERMO, *ibid.* ; et MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 216.

⁷⁴³ MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, p. 505.

⁷⁴⁴ ALONSO-BASTARRECHE, p. 347 ; et EHRSAM, p. 22.

⁷⁴⁵ EHRSAM, pp. 27-28,

⁷⁴⁶ *Id.*, p. 13, p. 16 ; et DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, pp. 40-41.

⁷⁴⁷ EHRSAM, p. 28.

pensée de l'oppression en montrant comment le corps lui-même est influencé par les strates socio-économiques et culturelles, mettant en évidence l'oppression des femmes dès l'enfance, compliquant grandement leur émancipation.⁷⁴⁸ Elle propose alors l'idée d'une libération collective, nécessitant révolutions économiques et juridiques, soulignant que la liberté s'exerce dans la relation avec les sollicitations externes.⁷⁴⁹

Cependant, dans notre entreprise de radicalisation de la critique menée envers les conceptions heideggérienne et sartrienne de la liberté, nous avons vu avec Paul Ricoeur qu'il était possible que la liberté soit encore plus ténue que ce que pensait Beauvoir. En effet, ce dernier pense qu'il est possible que la liberté s'éteigne complètement en raison de sa nature même.⁷⁵⁰ Selon Ricoeur, la liberté nécessite la compréhension et l'interprétation, et elle est liée à notre relation avec autrui et notre propre corps.⁷⁵¹ Pour lui, la liberté est toujours en projet et motivée par la raison.⁷⁵² Ainsi, face à une liberté pouvant être soufflée, il est possible de considérer le concept d'*émancipation* comme plus solide que la liberté, en tant qu'elle se fonde sur l'*égalité* et la *responsabilité collective*,⁷⁵³ permettant d'après nous une plus grande puissance descriptive face aux *situations concrètes*. Toutefois, remarquant que Heidegger avait déjà tenté infructueusement de se passer de la notion de liberté,⁷⁵⁴ nous nous sommes interrogé sur la pertinence et la possibilité même d'un tel abandon. En effet, Minkowski souligne l'importance de méditer sur la liberté, ce indépendamment de son existence réelle, car la façon dont nous posons le problème révèle certaines dimensions inhérentes à notre expérience vécue.⁷⁵⁵ D'autre part, les analyses de Derrida mettent en évidence que les déconstructions et les critiques de la liberté en Occident sont directement liées à une histoire écrite en regard cette notion, rendant difficile – voire impossible – tout abandon dudit concept pour cette culture.⁷⁵⁶ Ainsi, Minkowski affirme que la liberté est chérie et constitue le fondement de la valeur de la vie, elle est liée aux choix libres et à la création d'un climat favorable à l'épanouissement humain,⁷⁵⁷

⁷⁴⁸ *Id.*, p. 16 ; et DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, I, pp. 40-41.

⁷⁴⁹ EHR SAM, p. 28.

Nous tenons également à pointer du doigt l'accumulation sans doute trop importante, et donc malheureusement trop imprécise par moment, de nos analyses quant aux travaux abordés durant ce troisième chapitre. Il serait dès lors intéressant de reprendre une à une les comparaisons qui y sont esquissées, afin de les détailler plus précisément lors de travaux ultérieurs.

⁷⁵⁰ *Id.*, p. 27 ; et RICOEUR, « La liberté et ses institutions », p. 22.

N.B. : Malgré nos recherches, il nous faut reconnaître que nous ne sommes que trop peu familier avec la pensée de Ricoeur.

⁷⁵¹ BEAUDOIN, *ibid.* ; RICOEUR, « La liberté et ses institutions », pp. 12-13.

⁷⁵² BEAUDOIN, *ibid.* ; RICOEUR, « La liberté et ses institutions », pp. 14-16.

⁷⁵³ POIRIER, p. 30.

⁷⁵⁴ ANELLI, p. 52.

⁷⁵⁵ MINKOWSKI, « Liberté, liberté chérie ! », *La liberté*, p. 29.

⁷⁵⁶ DOERING, pp. 11-12.

⁷⁵⁷ MINKOWSKI, « Liberté, liberté chérie ! », *La liberté*, p. 29.

nous confortant dans l'idée que l'émancipation humaine se réalise indéfiniment à la fois face à avec le monde, en dépassant les processus de domination dans un cadre collectif.

Compte tenu des problèmes soulevés par notre dernier chapitre, il nous semble alors crucial non pas d'abandonner toute notion de liberté, mais bien de travailler à une meilleure articulation entre *liberté* et *émancipation*, afin d'au mieux pouvoir prendre en compte les *situations* particulière et critiques dans lesquelles se trouvent tragiquement *jetés* de nombreux individus. Peut-être alors pourrions-nous nous baser sur les critiques adressées par Heidegger à l'usage de la notion de liberté, ainsi que sur son apparent échec quant à l'abandon de cette notion à partir de 1930.⁷⁵⁸ En effet, le second Heidegger viendra à considérer la liberté comme le pendant de la subjectivité, faisant donc obstacle dans sa quête du sens de l'être⁷⁵⁹ motivant son délaissement progressif – fortement critiqué⁷⁶⁰ –. Mais malgré cette critique et cette tentative, des auteurs comme Nancy ont pu déceler un espace laissé à la liberté,⁷⁶¹ notamment par l'usage de concepts connexes, tels que celui de *décision*.⁷⁶² En effet, cet enseignement pourrait s'avérer fertile pour notre réflexion, en tant qu'il met en lumière à la fois les défauts de l'emploi actuel du concept de liberté, mais également sur les raisons plus ou moins précise de l'impossibilité d'un abandon total de ladite notion. D'autre part, nos lectures parallèles ont pu nous montrer la notion de liberté, du moins telle qu'elle est entendue en Occident, n'est pas universelle.⁷⁶³ Fort de ce constat, peut-être que l'élucidation de ce fait, qui s'avère selon nous cruciale pour toute entreprise critique, il serait peut-être intéressant d'analyser la réception des travaux de Sartre et Heidegger au sein de telles cultures – ce qui nécessiterait sans doute certaines expertises linguistiques que nous n'avons pas –, ayant un rapport *a minima* plus distant à la liberté que l'Occident.⁷⁶⁴

⁷⁵⁸ ANELLI, p. 52.

⁷⁵⁹ *Id.*, p. 53 ; et HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, p. 92.

⁷⁶⁰ NANCY, *L'expérience de la liberté*, pp. 59-64.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² Quoique Heidegger tende à le dépouiller de son sens ontique. Voir ANELLI, p. 52.

N.B. : Malheureusement, les limites de nos compétences linguistiques ne nous permettent pas d'avoir directement accès à certains textes de Heidegger, pourtant clés en vue d'une telle entreprise... D'autre part, une telle étude nous aurait sans doute permis de pouvoir aborder le sujet de l'abandon de la liberté sans mobiliser les travaux de Minkowski, restant alors centré sur ceux de Heidegger et sa réception.

⁷⁶³ En effet, comme nous le montre Thi Minh-Hoang Ngo au sujet de la Chine, où sentiment ordinairement associé en Occident à la liberté était là-bas initialement associé à l'indépendance vis-à-vis de l'État, puis à l'émancipation collective, et non à une liberté individuelle. Voir NGO, Thi Minh-Hoang, « De la liberté en Chine », *Le débat*, 2013, no 1, pp. 78-87, p. 79, pp. 82-83, pp. 85-86.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

Bibliographie

- Littérature primaire :

Ouvrages de Heidegger

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Francfort-sur-le-Main, Éditions Vittorio Klostermann, 1946, p. 92, p. 105.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, 1985, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwic1qjI_dDzAhUfQkEAHdZsBrgQFnoECAQQAQ&url=http%3A%2F%2Fm.p.free.fr%2Ftexte%2FHeidegger_etre_et_temps.pdf&usq=AOvVaw3nL5ToUbv64HdlYhaQdmGp. Dernier

téléchargement du fichier PDF le 07.10.2021, pp. 25-33, p. 49, p. 55, pp. 62-65, p. 68, p. 73, p. 75, p. 85, p. 87, p. 98, p. 110, p. 112, p. 115, pp. 120-123, p. 125, pp. 127-129, pp. 131-132, p. 143, pp. 148-149, pp. 155-161, p. 164, p. 172, pp. 177-179, p. 183, pp. 188-190, p. 194, p. 196, pp. 201-203, pp. 207-209, pp. 211-214, p. 218, pp. 220-222, pp. 224-226, pp. 231-233, p. 239, p. 246, p. 248, pp. 251-253, p. 258, p. 260, pp. 277-278, p. 285, p. 290, p. 294, p. 308, p. 349.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Gallimard, coll. NRF, 1986, §38, p. 223.

HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1987, p. 30, p. 125, pp. 133-134, p. 156, p. 235, pp. 238-245, p. 277.

HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde-finitude-solitude*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1992, p. 506.

HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité : Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. NRF, 2001, pp. 57-108, p. 156.

HEIDEGGER, *Prolégomènes à l'histoire du temps*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, coll. NRF, 2006, pp. 127-129, p. 134, p. 373, p. 376, p. 424.

Ouvrages de Sartre

SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 12, pp. 14-15, pp. 17-18, pp. 22-23, pp. 29-33, pp. 37-40, pp. 49-52, pp. 55-59, pp. 63-65, pp. 74-79, p. 81, p. 83, p. 91, p. 93, p. 121, p. 124, p. 129, pp. 132-135, pp. 137-139, p. 151, p. 153, p. 162, pp. 164-165, pp. 172-173, p. 197, p. 217, p. 225, p. 239, p. 285, p. 298, p. 301, p. 314, p. 337, p. 364, pp. 367-368, pp. 402-403, p. 405, pp. 443-

444, pp. 477-479, pp. 483-486, pp. 488-489, pp. 494-495, pp. 498-501, p. 518, pp. 528-529, p. 548, pp. 577-579, pp. 590-591, p. 595, p. 605, p. 611, p. 613, pp. 615-616, p. 622, pp. 633-635, pp. 657-658, pp. 665-669, p. 682.

SARTRE, Jean-Paul, « Je serai le voleur », *Œuvres complètes de Jean Genet * Saint Genet : comédien et martyr*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1952, p. 55.

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1960, p. 174, pp. 201-202, p. 235, p. 252, pp. 271-272, pp. 393-394.

SARTRE, Jean-Paul, *Les mots*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1964, p. 54, p. 67, p. 179.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, coll. Pensées, 1966.

Autres ouvrages philosophiques

ARENDT, Hannah, « IV. Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. Folio-Essais, 1972, pp. 187-222, p. 197.

ARRIEN, Flavius, *Le « Manuel » d'Épictète*, traducteur inconnu, 2011, Édition électronique Les Échos du Marquis, p. 4.

DE BEAUVOIR, Simone, *Le Deuxième sexe*, tome I, Paris, Gallimard, coll. NRF/Idées, 1949, p. 21, pp. 31-32, pp. 40-41, pp. 50-51, p. 61, p. 67, pp. 190-191.

DESCARTES, René, « Méditation quatrième », *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2009, p. 158.

FOUCAULT, Michel, « Sur l'école », *Radioscopie*, entretien avec Jacques Chancel, Paris, 1975, <https://www.youtube.com/watch?v=VjsHyppHiZM&t=3s>. Dernière consultation le 16.04.2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1940, p. 78, p. 81, p. 83, p. 88, pp. 90-91.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Montaigne, 1940, p. 5, p. 7, p. 17, p. 51, pp. 145-146, p. 153, p. 169, pp. 171-172, p. 240, p. 259.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Montaigne, 1941, p. 16, p. 130, p. 200, p. 219.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1966, p. 35.

JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 29, p. 31, p. 34, p. 69, p. 123, p. 127, p. 142, p. 161, pp. 178-179, p. 246, p. 250, pp. 256-257, p. 289.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, à partir de la traduction de Jules Barni, Paris, Gallimard, coll. Folio/Essais, 1980, p. 477, pp. 479-481, p. 483.

KIERKEGAARD, Søren, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, pp. 163-336, pp. 197-198, pp. 203-204, p. 209, p. 212, p. 224, p. 282, p. 286, p. 293, p. 331.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1971, p. 25, p. 29, p. 36, p. 38, p. 63, p. 185, pp. 215-214, pp. 338-339.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1978, p. 26, p. 36, p. 152.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. La Bibliothèque des Idées, 1945, p. 160, p. 216, pp. 496-519.

MICHON, Cyrille, *Qu'est-ce que le libre-arbitre ?* Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2011.

MINKOWSKI, Eugène, « Liberté, liberté chérie ! », *La liberté. Actes du IV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, 1949. pp. 27-32, p. 27, pp. 29-32.

MINKOWSKI, Eugène, « L'homme artisan de sa destinée », *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958, vol. 20 no 3, pp. 443-458, p. 444, pp. 447-448, pp. 450-451, p. 453.

MINKOWSKI, Eugène, « Ce qui est important », *Revue philosophique de Louvain*, 1971, pp. 407-415, p. 410, p. 412.

NANCY, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, coll. La Philosophie En Effet, 1988, pp. 53-54, p. 56, pp. 59-64, p. 113, p. 116.

NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 21, pp. 24-25, pp. 27-28, pp. 33-34, p. 45.

NIETZSCHE, Friedrich, « § De la mort volontaire », *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, éditions Le Livre de Poche, coll. Classiques, 1983, pp. 91-94, p. 94.

PATOCKA, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Editions Jérôme Millon, 2002, p. 8, p. 189, p. 278.

RICOEUR, Paul, « La liberté et ses institutions », *Qui est libre ?*, Paris, Éditions Orphéus L'Hartmann, coll. Ouverture Philosophique, 2002, pp. 9-22, pp. 12-16, p. 22.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Livre I. Chapitre VIII : De l'état civil », *Du contrat social*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2012, pp. 56-57, p. 57.

SCHELER, Max, *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trad. Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. 68, pp. 240-241, p. 260.

SCHELER, Max, *The Nature of Sympathy*, trad. Peter Heath, Londres, Routledge, 2008, pp. 67-68, pp. 70-71, p. 195.

Autres textes de sociologie

ALLOUCHE, Annabelle, *Mérite*, Paris, Éditions Anamosa, 2021.

BOURDIEU, Pierre, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30 no. 1, 1979, pp. 3-6.

• Littérature secondaire :

Sur Heidegger

ANELLI, Alberto, « Heidegger : une phénoménologie de la liberté ? », *Transversalites*, no. 2, 2020, pp. 41-58, pp. 41-43, p. 52.

BABICH, Babette E., « Du souci d'autrui et de la sollicitude chez Heidegger », *Un politique brisé : Le souci d'autrui, l'humanisme, et les juifs chez Heidegger*, Paris, Éditions L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2016, p. 35.

BAIASU, Sorin, *Kant and Sartre: re-discovering critical ethics*, Springer, 2011.

BALAZUT, Joël, « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », *Klesis : Revue philosophique*, vol. 16, 2010, pp. 20-21.

BARBARAS, Renaud, « L'être et la manifestation : Sur la phénoménologie de Jan Patočka », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4, 2006, pp. 483-494, p. 483.

BOURDIEU, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Le Sens commun, 1988, pp. 9-10, p. 114, p. 117.

CAEYMAEX, Florence, « L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre », *Les Temps Modernes*, 2008, vol. 4 no 650, pp. 248-269, p. 267.

CAMILLERI, Sylvain, « Du souci "philosophique" au souci "religieux" », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 112, no. 3, 2014, pp. 495-523, pp. 505-506.

CHIUJDEA, Mihnea, "Radical Freedom and Heidegger's Anti-Humanism", *Annual Conference of the British Society for Phenomenology*, Manchester, 2019, pp. 2-3, pp. 5-6, p. 10,

https://www.academia.edu/41887317/Radical_Freedom_and_Heideggers_Anti_Humanism.

Dernier téléchargement le 12.11.2022.

CLUOT, Michel, « La traduction assassine de Heidegger », *Slate*, 2014, <https://www.slate.fr/tribune/84783/la-traduction-assassine-dheidegger>. Dernière consultation le 14.05.2022.

CROWELL, Steven, MALPAS, Jeff, *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 8, p. 31.

DASTUR, Françoise, « X — Heidegger », *La Philosophie allemande : De Kant à Heidegger*, sous la direction de Dominique Folscheid, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 293-331.

DASTUR, Françoise, « La pensée comme traduction : autour de Heidegger », *Traduire les philosophes*, sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 469-482.

DASTUR, Françoise, « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », *Po&sie*, vol. 115 no. 1, 2006, pp. 34-41, p. 34.

DASTUR, Françoise, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 252.

DASTUR, Françoise, « Être et Temps de Heidegger (3/4) : À la recherche de la vie quotidienne », *Les Chemins de la philosophie*, entretien avec Adèle Van Reeth et Philippe Cabestan, Paris, Maison de la Radio et de la Musique - Radio France, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=tGzzOJ9POaQ&t=1329s>. Dernière consultation le 15.04.2021.

DREYFUS, Hubert, *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being in time, Division I*, Mit Press, 1990.

DUPRÉ, Louis, NEHAMAS, Alexander, *The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield, 2004.

FAYE, Emmanuel, FÉDIER, François, *Débat sur Heidegger*, animé par Monique Canto-Sperber Pascal David, Edouard Husson et Jean-Pierre Elkabbach, Paris, Bibliothèque Médicis, 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=YLIxK7suxKc>. Dernière consultation le 23.03.2022.

FRANCE-LANORD, Hadrien, JACERNE, Pierre, LAUXEROIS, Jean, SOLLERS, Philippe, « Une Vie, une œuvre : Martin Heidegger (1889-1976), pensée du divin et poésie », *Une vie, une œuvre*, présenté par Fabrice Midal et François Caunac, Paris, Maison de la Radio et de la Musique - Radio France, 2006, <https://www.youtube.com/watch?v=fyN1Jg1yhro&t=1876s>. Dernière consultation le 29.05.2022.

- GRANAROLO, Jean, « Martin Heidegger, Être et Temps : Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau » *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1985, vol. 44 no 4, pp. 427-428.
- GREISCH, Jean, *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1ère édition, 1994, pp. 12-13, p. 27, p. 35, p. 98, pp. 191-192, p. 236, pp. 313-317, p. 363, p. 463, p. 494.
- GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 9-13, pp. 71-80.
- HAAR, Michel, *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, Éditions de L'Herne, 1985.
- HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 1990.
- HUSSERL, Edmund, *Notes sur Heidegger*, trad. Denise Souche-Dagues, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Philosophie, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, « Heidegger et Cassirer à propos de Kant », *Les Chemins de la connaissance*, entretien réalisé par Philippe Nemo, Paris, Radio France, 1980, <https://www.youtube.com/watch?v=kaCaFK-od2c&t=6s>. Dernière consultation le 10.06.2022.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2016, p. 83.
- MORAN, Dermot, "What does Heidegger mean by the transcendence of Dasein?", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 22 no 4, 2014, p. 491-514, p. 498.
- NANCY, Jean-Luc, « Seul Dieu peut nous sauver », *Heidegger : Le danger et la promesse*, conférence présidée par Lucien Braun, Strasbourg, 2004, <https://www.youtube.com/watch?v=hAXRkgfliNU&t=4373s>. Dernière consultation le 17.12.2022.
- PERRIN, Christophe, « Heidegger, philosophe de la liberté ? », *Phainomena*, vol. 26 no. 100/101, 2017, p. 41.
- PERRIN, Christophe, « Enseigneur et maître : Heidegger pédagogue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 134 no. 3, 2009, pp. 333-354, pp. 339-340.
- RÖMER, Inga, « Les interprétations heideggériennes de Kant », *Archives de Philosophie*, vol. 81 no. 2, 2018, pp. 329-352, p. 333.
- RUIN, Hans, "The destiny of freedom: in Heidegger", *Continental Philosophy Review*, 2008, vol. 41, pp. 277-299, pp. 277-278.

SCHÜSSLER, Ingeborg, « Conscience et vérité : L'interprétation existentielle de la conscience chez Martin Heidegger (Être et Temps §§ 54-62) », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2003, pp. 1051-1078.

SERBAN, Claudia, « I. La possibilité comme existentielle et l'accomplissement de la facticité », *Phénoménologie de la possibilité : Husserl et Heidegger*, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 101-145, p. 103, pp. 121-122, pp. 134-135, pp. 137-138.

SERBAN, Claudia, « Heidegger, Levinas et l'expérience de la liberté », *Levinas : lecteur de Heidegger*, textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, Paris, Vrin, coll. Problèmes & Controverses, 2021, pp. 107-123, pp. 107-108, p. 110, pp. 113-114, p. 116, pp. 118-119, p. 123.

SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther : Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2005, pp. 17-33

TIRVAUDEY, Robert, « L'ipséité et l'altérité en question : Heidegger, Sartre, Kierkegaard », *Revue philosophique*, vol. 202 no. 3, 2012, pp. 341-356, pp. 345-346, p. 348.

YOUNG, Julian, "Was There a "Turn" in Heidegger's Philosophy?", *Division III of Heidegger's Being and Time: The Unanswered Question of Being*, sous la direction de Lee Braver, MIT Press, 2015, pp. 329-348, p. 330, p. 336, pp. 338-339.

ZAFRANI, Avishag, « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », *Archives de philosophie*, 2013, vol. 76 no 3, pp. 497-509, p. 500, pp. 504-506.

ZARADER, Marlène, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Langres, Vrin, 2020, p. 14, p. 105, p. 119, p. 140, p. 164, p. 184, pp. 191-192, pp. 214-215, pp. 350-354.

Sur Sartre

CABESTAN, Philippe, « Cogito et phénoménologie : Husserl, Sartre et Levinas », *Colloque Levinas et la philosophie du XXe siècle en France*, Paris, 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=inbIfyUH5Ac>. Dernière consultation le 07.01.2023.

CONTAT, Michel « Sartre et la liberté », *Conférence*, Paris, Maison de la philosophie Marin Mersenne, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=wNCFEzTCFcA&list=PLI7g3onT5ROgPDekFHqI8aurRK99SJ0oE&index=4&t=457s>. Dernière consultation le 14.12.2022.

CORMANN, Grégory, ENGLEBERT, Jérôme, « Des situations-limites au dépassement de la situation : phénoménologie d'un concept sartrien », *Sartre Studies International*, vol. 22 no. 1, 2016, pp. 99-116, p. 100, p. 102, pp. 106-107, p. 109.

DE COOREBYTER, Vincent, « Jean-Paul Sartre (2/4) : Le footballeur : Critique de la raison dialectique », *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, entretien avec Adèle Van Reeth, Paris, Maison de la Radio et de la Musique – Radio France, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=CG-GB9acsx8&t=2781s>. Dernière consultation le 13.12.2022.

FERON, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française : Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*, Springer Nature, 2021.

GRÉGOIRE, Vincent, « L'Impact de la repentance vichyssoise dans "Les Mouches" de Sartre et "La Peste" de Camus », *The French Review*, 2004, pp. 690-704, p. 691, p. 695, p. 697.

GRIMALDI, Nicolas, « Sartre et la liberté cartésienne », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, pp. 67-88

HAYAT, Pierre. « La liberté investie. Levinas et Sartre », *L'enseignement philosophique*, vol. 61 no. 4, 2011, pp. 49-59., p. 54, p. 57.

KEMP, Peter, « Le non de Sartre à la logique de Hegel : L'interprétation et la critique de « La Science de la Logique » dans « L'Être et le Néant » de Jean-Paul Sartre », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1970, vol. 20 no 5, pp. 289-300, pp. 290-291, p. 300.

KRIEGER, Leonard, « Histoire et existentialisme chez Sartre », *Cités*, trad. Florence Perronin, vol. 2 no. 22, 2005, pp. 155-182.

LOUETTE, Jean-François. « "Érostrate" de Sartre, ou comment infecter le langage des justes », *Littérature*, vol. 190 no. 2, 2018, pp. 35-58, p. 35, pp. 37-39.

RODRIGO, Pierre, « Sartre et Bachelard : Variations autour de l'imagination matérielle », *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, 2006, no 17, pp. 51-64.

TAIN, Jean, « Constellation ou situation ? La critique de Sartre par Adorno », *Recherches germaniques*, no. 49, 2019, p. 103-114, p. p. 104, p. 107, 112.

TOMÈS Arnaud, « Petit lexique sartrien », *Cités*, 2005, vol. 2 no 22, pp. 185-196, p. 190, pp. 193-194.

WORMS, Frédéric, « Jean-Paul Sartre (3/4) : L'intellectuel : ses œuvres littéraires et son engagement », *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, entretien avec Adèle Van Reeth, Paris, Maison de la Radio et de la Musique – Radio France, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=CG-GB9acsx8&t=2781s>. Dernière consultation le 21.09.2022.

Sur Heidegger et Sartre

HAARSCHER, Guy, « Sartre et Heidegger : à propos d'un malentendu », *Revue internationale de philosophie*, 1985, pp. 56-71, pp. 57-63, pp. 65-70.

JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 7, p. 9, p. 31, pp. 55-79, p. 151, p. 215, p. 389, p. 466, p. 482.

LANDGREBE, D., « Husserl, Heidegger, Sartre : Trois aspects de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, vol. 69 no 4, pp. 365-380.

MENTUZ, Dimitry, “Ontology, Authenticity, Freedom, and Truth in Heidegger’s and Sartre’s Philosophy”, *European Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 1, 2018, pp. 76-83.

RAE, Gavin, “Much Ado About Nothing: The Bergsonian and Heideggerian Roots of Sartre’s Conception of Nothingness”, *Human Studies*, vol. 39, 2016, pp. 249-268, pp. 249-250, p. 254, p. 256, pp. 260-262, pp. 264-266.

Autres références

ALONSO-BASTARRECHE, Gonzalo, « Freedom and destiny according to Max Scheler », *Tópicos, Revista de Filosofía*, vol. 52, 2017, pp. 319-353, pp. 337-338, pp. 342-343, p. 347, p. 350.

ASCÁRATE, Luz, « Émancipation et idéologie. La phénoménologie de Ricoeur à l’épreuve de la Théorie critique », *Philonsorbonne*, 2021, no 15, pp. 171-190, p. 173, p. 182.

BARBARAS, Renaud, « Philosophie de l’existence et du monde : Renaud Barbaras à propos d’Eugène Minkowski », rencontre avec Renaud Barbaras autour de la cosmologie d’Eugène Minkowski, *Les Éditions des Compagnons*, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=AdlzR2ygV3g>. Dernière consultation le 15.04.2023.

BEAUDOIN, Simon, « Paul Ricoeur : Liberté et authenticité », *YouTube*, publié par Simon Beaudoin, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=NQrHto8z9dk>. Dernière consultation le 17.06.2023.

CHANG, Matthieu, « Valeur, personne et amour chez Max Scheler », *Revue philosophique de Louvain*, 1971, vol. 69 no 1, pp. 44-72, p. 57.

DEVISCH, Ignaas, SCHRIJVERS, Joer, “Freeing yourself towards your own being-free: Jean-Luc Nancy on the metaphysics of freedom”, *South African Journal of Philosophy= Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte*, 2011, vol. 30 no 3, pp. 267-281, pp. 270-272.

DOERING, Adam, “Freedom and belonging Up in the Air: Reconsidering the travel ideal with Jean-Luc Nancy”, *Academia*, 2016, pp. 11-12, pp. 21-22,

https://www.academia.edu/download/47040122/Reconsidering_the_travel_ideal_Doering_2016.pdf. Dernière consultation le 14.02.2023.

EHRSAM, Raphaël, « Liberté située et sens du monde : Beauvoir et Merleau-Ponty », *Philosophie*, 2020, no 1, pp. 11-30, p. 13, pp. 15-19, pp. 21-23, pp. 27-28.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. La Bibliothèque des Idées/NRF, 1971.

LEROUX, Henri, « Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France », *Phänomenologische Forschungen*, 1994, vol. 28, pp. 332-356, pp. 332-333, p. 339, p. 341.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, « I. Feuerbach », *L'idéologie allemande : Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, trad. Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 45.

MORAN, Dermot, "Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 82 no 2, 2008, p. 265-291, pp. 271-274.

NANCY, Jean-Luc, « Restitution », *Colloque Homo Sacer : Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, Paris, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=5uMdQcf6JYc>. Dernière consultation le 02.01.2023.

NARBONNE, Jean-Marc, « De l' "au-delà de l'être" à l' "autrement qu'être" : le tournant lévinassien », *Cités*, vol. 25 no. 1, 2006, pp. 69-75, p. 75.

NGO, Thi Minh-Hoang, « De la liberté en Chine », *Le débat*, 2013, no 1, pp. 78-87, p. 79, pp. 82-83, pp. 85-86.

OLIVEIRA, Jelson, « Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas », *Canadian Journal of Bioethics*, 2022, vol. 5 no 4, pp. 53-59, pp. 53-56.

PALERMO, Chiara, « Liberté et création dans la pensée de Merleau-Ponty », *Phonothèque du LIR3S*, 2014, <https://lir3s.u-bourgogne.fr/phonothèque/c-928>. Dernière consultation le 21.03.2023.

POIRIER, Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophoire*, 2000, vol. 3 no 13, pp. 29-42, p. 30.

POPA, Délia, « Prise, surprise, déprise : Liberté et attention chez Levinas », enregistrement lors du colloque international de philosophie « Retrouver un sens nouveau : rencontrer l'imprévisible », organisé par Flora Bastiani, Jean-Christophe Goddard et Svetlana Sholokhova, modération par Anna Yampolskaya, Toulouse, 2011, https://www.youtube.com/watch?v=hRs2_1gRokk. Dernière consultation le 14.03.2023.

ROUX, Jeanne-Marie, « La liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2020, <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1162>. Dernière consultation le 18.05.2023.

SIMONS, Margaret A., “Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship”, *Yale French Studies*, no. 72, 1986, pp. 165-179, p. 167, p. 174, p. 178.

THOMASSET, Alain, « L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*, 2005, vol. 4, tome 80, pp. 525-541, p. 529, p. 531.

THONNARD, François-Joseph, « Saint Augustin et les Grands Courants de la Philosophie Contemporaine », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 1 no 1, 1955, pp. 69-80, p.74, p. 76.

VAN BREDA, Herman-Leo, « Husserl et le problème de la liberté », *La liberté : Actes du IV^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, vol. 10, 1949, pp. 377-381, pp. 377-378, p. 381.