

« L'étendue est la marque de ma puissance. Le temps est la marque de mon impuissance. »

« L'étendue et le temps ne sont point séparables. Mais qu'est-ce dans notre perception que le temps ? Quand nous nous représentons l'étendue dans les choses, nous nous représentons notre puissance sur les choses, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons d'atteindre des sensations qui actuellement nous manquent, et cela en passant par certains moyens ou intermédiaires. C'est donc la possibilité de mouvement de moi qui n'est pas représenté par l'étendue. L'étendue est la marque de ma puissance. Le temps est la marque de mon impuissance. Il exprime la nécessité qui lie ces mouvements de moi à tous les autres mouvements de l'univers. Il nous représente donc la nécessité où nous sommes, pour atteindre ces sensations qui nous attendent, de passer par certains intermédiaires, mais aussi de faire une action réelle qui entre dans l'action et la réaction de tous les êtres, c'est-à-dire qui ne dépend pas seulement de nous. L'étendue et le temps nous représentent donc également notre dépendance par rapport aux choses, sous la forme de l'étendue, cette dépendance est représentée à la fois comme réelle et possible, au lieu que sous la forme du temps notre dépendance nous est représentée comme réelle. L'étendue nous représente le possible, le temps nous représente ce qui dans le possible sera réel. Le temps, c'est l'écart toujours nécessaire entre la pensée objective, qui se donne les choses comme actuellement réelles, et la pensée subjective, individuelle, sensible, par laquelle nous analysons ou parcourons l'univers. »

Jules LAGNEAU, "Cours sur la perception", in *Célèbres Leçons*, P.U.F., pp. 175-176.

Finitude et contingence de mon existence

« Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et je m'étonne de me voir ici plutôt que là. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? »

Pascal, *Pensées*, 205

L'homme plein de regrets et d'espairs oublie de vivre au présent

« Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours ; ou nous rappelons le passé, pour l'arrêter comme trop prompt : si imprudents, que nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient ; et si vains, que nous songeons à ceux qui ne sont plus rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent, d'ordinaire, nous blesse. Nous le cachons à notre vue, parce qu'il nous afflige ; et s'il nous est agréable, nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir, et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance, pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.

PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg 172 / Lafuma 47

Le divertissement comme pis-aller pour remédier à l'ennui et l'angoisse auxquels l'absurdité de l'existence confronte l'homme.

«Divertissement. —

Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent, dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achètera une charge à l'armée si

cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville; et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir.

Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près. Quelque condition qu'on se figure, si l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde; et cependant, qu'on s'en imagine [un roi] accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher, s'il est sans divertissement, et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est, cette félicité languissante ne le soutiendra point, il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver, et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables; de sorte que, s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux, et plus malheureux que le moindre de ses sujets, qui joue et qui se divertit.

De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court : on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracassé qui nous détourne d'y penser et nous divertit.»

PASCAL *Pensées* (1670), fragment 139 dans l'édition L. Brunschvicg.

La difficulté de saisir la nature du temps

« XIV. 17.2 Il n'y a donc point eu de temps où tu n'aies fait quelque chose, puisque tu avais fait le temps lui-même. Et aucun temps ne t'est coéternel, puisque tu es immuable, et si le temps participait à cette immutabilité, il cesserait d'être temps.

Qu'est-ce donc que le temps ? Qui pourra l'expliquer clairement et en peu de mots ? Qui pourra, pour en parler convenablement, le saisir même par la pensée ? Cependant quel sujet plus connu, plus familier de nos conversations que le temps ? Nous le comprenons très bien quand nous en parlons ; nous comprenons de même ce que les autres nous en disent.

« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; si je cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je ne le sais plus. Cependant j'affirme avec assurance, qu'il n'y aurait point de temps passé, si rien ne passait ; qu'il n'y aurait point de temps à venir, si rien ne devait succéder à ce qui passe, et qu'il n'y aurait point de temps présent si rien n'existait.

Il y a donc deux temps, le passé et l'avenir ; mais que sont-ils, puisque le passé n'est déjà plus, et que l'avenir n'est point encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne tombait point dans le passé, il ne serait plus le temps, mais l'éternité.

Or, si le présent n'est temps que parce qu'il tombe dans le passé, comment pouvons-nous dire qu'il est, lui qui n'a d'autre cause de son existence que la nécessité de la perdre bientôt ? Donc, nous ne pouvons dire avec vérité que le temps existe que parce qu'il tend à n'être plus.

XV. 18. Cependant nous parlons de la longueur, de la brièveté du temps, et nous n'appliquons cette mesure qu'au passé ou à l'avenir. Nous disons, par exemple, du temps passé, qu'il est long, lorsqu'il s'est écoulé cent ans ; ou qu'une chose ne se fera pas de longtemps, quand elle ne doit arriver que cent ans après. De même, nous disons pour le passé : " le temps est court ", lorsqu'il ne s'est écoulé que dix jours ; et pour l'avenir, " dans peu de temps ", quand il n'y a que dix jours à attendre. Mais comment peut-on appeler long ou court ce qui n'existe pas ? car le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore. Ne disons donc pas du passé, " il est long ", mais, " il a été long " ; et disons de l'avenir, " il sera long ". Seigneur, ma lumière, ta vérité ne se rira-t-elle pas ici de l'homme ? Car quel temps passé a été long ? Est-ce quand il était déjà passé qu'il a été long, ou quand il était encore présent ? Il ne pouvait être long que lorsqu'il était susceptible de l'être. Mais une fois passé, il n'était déjà plus ; et s'il n'était plus il ne pouvait être long.

Ne disons donc pas : " Le temps passé a été long " ; car nous ne trouverons en lui rien qui ait été long, puisqu'il n'est plus depuis qu'il est passé. Disons au contraire : " Ce temps présent a été long " ; car il n'était long que pendant qu'il était présent. Il n'était pas encore passé pour cesser d'être, il était donc quelque chose qui pouvait être long. Mais depuis qu'il a passé, en cessant d'être, il a perdu la faculté d'être long.

19. Voyons donc, ô intelligence de l'homme, si le temps présent peut être long ; car tu es capable de concevoir et de mesurer son étendue ; que me répondras-tu ?

Cent années présentes sont-elles un long temps ? Vois d'abord si cent années peuvent être présentes ; si c'est la première qui s'écoule, elle est présente, mais les quatre-vingt-dix-neuf autres sont encore à venir, et par conséquent

elles ne sont pas encore ; si c'est la seconde, déjà la première n'est plus, la seconde est présente, et les autres à venir. Et ainsi, quelle que soit l'année que nous prenions dans ce nombre centenaire, elle sera présente ; celles qui lui sont antérieures, seront passées, celle qui viennent après, seront à venir. Donc, cent années ne peuvent être présentes.

Mais examine du moins si l'année qui s'accomplit est présente. Est-ce le premier mois qui s'écoule ? les autres sont à venir ; est-ce le second ? le premier est passé, et les autres ne sont pas encore. Ainsi donc l'année qui s'écoule ne peut être tout entière présente ; et si elle n'est pas présente, l'année n'est pas un temps présent ; car une année se compose de douze mois, dont chacun est successivement présent ; les autres sont passés ou futurs. Et encore le mois qui s'écoule n'est-il pas présent tout entier, mais un seul de ses jours ; si c'est le premier, les autres sont à venir, si c'est le dernier, les autres sont passés. Est-ce un jour intermédiaire ? Il est alors entre les jours passés et les jours à venir.

20. Voilà donc le temps présent, le seul, à notre avis, qu'on pût appeler long, le voilà réduit à peine à l'espace d'un jour. Mais ce jour lui-même, examinons-le. Non, ce seul jour même n'est pas tout entier présent. Car il se compose de vingt-quatre heures, douze de jour, douze de nuit ; la première regarde les autres comme à venir, la dernière suit les autres qui sont passées. Pour chacune des heures intermédiaires, celles qui la précèdent sont passées, celles qui la suivent sont à venir. Puis cette même heure se compose elle-même d'instant fugitifs. Tout ce qui s'est envolé est passé, tout ce qui en reste est à venir. Si l'on conçoit dans le temps un moment qui ne puisse être divisé en aucune autre partie, si petite qu'elle soit, c'est celui-là seul que nous pouvons appeler présent. Et cependant, il s'envole avec tant de rapidité de l'avenir dans le passé, qu'il ne peut avoir la plus petite étendue. Car, pour peu qu'il s'étendît, il se partagerait en passé et en futur. Le présent est donc sans étendue.

Où donc est le temps dont nous puissions dire qu'il est long ? Sera-ce l'avenir ? Nous ne pouvons dire qu'il est long, parce qu'il n'est pas encore ; mais nous disons, il sera long. Quand le sera-t-il donc ? Tant qu'il est encore à venir, il ne peut être long, puisqu'il est encore un pur néant. Si au contraire, nous disons qu'il le sera au moment où de futur il commencera d'être ce qu'il n'est pas encore, en devenant un être présent qui a la propriété d'être long, alors, comme précédemment, le présent nous criera que lui non plus ne saurait être long.

XVI. 21. Cependant, Seigneur, nous concevons les intervalles de temps, nous les comparons entre eux, et nous disons que les uns sont plus longs et les autres plus courts. Nous mesurons aussi combien ce temps est plus long ou plus court que celui-là, et nous répondons que l'un est double ou triple, et que l'autre est simple, ou que les deux sont égaux. Mais nous ne mesurons ainsi les temps que pendant qu'ils passent et que nous les sentons s'écouler, car les temps passés qui ne sont plus, les temps à venir qui ne sont pas encore, quel homme pourrait les mesurer ? Qui oserait dire qu'il peut mesurer ce qui n'est pas ? Ce n'est donc que pendant qu'il s'écoule que le temps peut se concevoir et se mesurer ; mais lorsqu'il est passé, cela est impossible, pour la raison qu'il n'est plus.

XVII. 22. Je cherche, ô mon Père, et je n'affirme rien. Mon Dieu, seconde-moi et dirige-moi. Qui oserait me dire qu'il n'y a pas trois temps, comme nous l'apprenons dès l'enfance, et comme nous l'enseignons nous-mêmes aux enfants : le passé, le présent et l'avenir ; mais que le présent seul existe, puisque les deux autres ne sont pas ? Ou bien dira-t-on qu'ils sont, mais que le présent sort d'une retraite cachée lorsque de futur il devient présent, et qu'il rentre dans quelque retraite également inconnue quand de présent il devient passé ? Où en effet ceux qui ont prédit l'avenir l'ont-ils pu voir s'il n'existe pas encore ? Car on ne peut voir ce qui n'est pas. Et les historiens des temps passés, comment concevoir la vérité de leur récit, s'ils ne les voyaient pas des yeux de l'esprit ? Si le passé n'existait pas, on ne pourrait le voir ; le passé et l'avenir existent donc.

XVIII. 23. Permetts-moi, Seigneur, de pousser plus loin mes recherches. Ô mon espérance, fais que je ne laisse point troubler mon attention. Si l'avenir et le passé existent, je veux savoir où ils sont. Si je ne peux encore le savoir, je sais cependant qu'en quelque lieu qu'ils soient, ils n'y sont ni futurs ni passés, mais présents. Car s'ils sont à venir, ils ne sont pas encore ; s'ils sont passés, ils ne sont déjà plus. En quelque lieu donc qu'ils soient, quels qu'ils soient, ils n'y peuvent être que comme présent. Ainsi, lorsqu'on raconte des événements passés qui ont vraiment eu lieu, la mémoire reproduit non pas ces événements qui ne sont plus, mais les mots qui expriment les images que les événements ont gravées dans notre esprit en passant par les sens, comme des traces de leur passage. Mon enfance, par exemple, qui n'est déjà plus, est dans le passé, qui lui-même n'est plus ; mais son image, lorsque j'évoque son souvenir et que j'en parle aux autres, c'est dans le présent que je la vois, parce qu'elle est encore dans ma mémoire.

En est-il de même quand on prédit l'avenir, les choses qui ne sont pas encore nous sont-elles représentées par des images ? Je confesse, ô mon Dieu, mon ignorance sur ce point. Mais ce que je sais, c'est que d'ordinaire nous préméditons nos actions futures ; que cette préméditation est présente, mais que l'action préméditée n'est pas encore, parce qu'elle est future. Dès que nous l'aurons entreprise et que nous commencerons de réaliser ce que nous avons prémédité, alors cette action sera, parce qu'alors elle sera non plus future, mais présente.

24. De quelque manière qu'ait lieu ce secret pressentiment de l'avenir, on ne peut voir que ce qui est. Or, ce qui est déjà n'est plus à venir, mais présent. Lors donc qu'on voit l'avenir, ce ne sont point les événements qui ne sont pas encore, c'est-à-dire ce qui doit arriver ; mais leurs causes ou peut-être leurs signes qui existent déjà. Ainsi, ce n'est point l'avenir que l'on voit mais un objet présent qui fait prédire ce que l'intelligence conçoit. Je le répète, ces conceptions existent déjà, et ceux qui prédisent ce qui n'est pas encore les voient présentes à leur esprit

Citons un exemple entre mille autres. Je vois l'aurore, et j'annonce le lever du soleil. Ce que je vois est présent ; ce que je prédis est futur. Ce n'est point le soleil qui est futur, puisqu'il existe déjà, mais son lever, qui n'est pas encore. Cependant, si je ne me retraçais dans mon esprit l'image de ce lever telle que je me la figure au moment où je parle, je ne pourrais pas le prédire. Or, cette aurore que je vois dans le ciel n'est point le lever du soleil, quoiqu'elle le précède, non plus que cette image que je vois dans mon esprit ; mais ces deux choses actuellement présentes me conduisent à prédire sa future arrivée.

Ainsi, l'avenir n'est pas encore ; s'il n'est pas encore, il n'est pas ; s'il n'est pas, il ne peut se voir ; mais il peut se prédire d'après les choses présentes qui sont déjà et que l'on peut voir.

XIX. 25. Ô toi donc, roi souverain de ta création, apprends-moi de quelle manière tu révéles aux âmes les événements à venir ; car tu les as révélés à tes prophètes. Dis-moi comment enseignes-tu l'avenir, toi pour qui il n'est point d'avenir ? Ou plutôt comment enseignes-tu ce qui est déjà présent dans les choses à venir ? Car ce qui n'est pas ne peut être enseigné. Cette mystérieuse opération est trop au-dessus de mon intelligence ; elle est au-dessus de mes forces, et je n'y saurais atteindre. Toutefois je le pourrai lorsque tu m'en auras donné la possibilité, toi, la douce lumière de mes yeux intérieurs.

XX. 26. Ainsi donc, ce qui maintenant est clair et bien démontré, c'est que le futur et le passé n'existent point. On ne peut dire, à proprement parler, qu'il y ait trois temps, le passé, le présent et le futur ; mais peut-être serait-il plus juste de dire : " Il y a trois temps, le présent des choses passées, le présent des choses présentes, le présent des choses futures. " Ces trois choses existent en effet dans l'âme, et je ne les vois pas ailleurs : le présent des choses passées, c'est leur souvenir ; le présent des choses présentes, c'est leur vue actuelle ; le présent des choses futures, c'est leur attente. Si l'on me permet de l'entendre ainsi, je vois et je conviens qu'il y a trois temps. Que l'on dise encore : " Il y a trois temps, le présent, le passé et l'avenir " ; qu'on le dise par une coutume abusive, je m'en inquiète peu ; je ne m'y oppose pas, je ne blâme rien, pourvu cependant qu'on entende ce qu'on dit et que l'on convienne de ces deux choses, que l'avenir n'est pas encore et que le passé n'est plus. Il y a en effet peu de choses dont nous parlions exactement ; et la plupart du temps le mot propre nous fait défaut ; mais on ne comprend pas moins ce que nous voulons dire. »

Saint Augustin *Confessions*, L. XI, ch. X-12 à XX-26 (Env. 400 après J.-C.)
trad. Péronne et Ecalle remaniée par P. Pellerin, Nathan, 1998.

Une illustration poétique du caractère contingent de l'existence

La colombe de l'arche

Maudit

soit le père de l'épouse
du forgeron qui forgea le fer de la cognée
avec laquelle le bûcheron abattit le chêne
dans lequel on sculpta le lit
où fut engendré l'arrière-grand-père
de l'homme qui conduisit la voiture
dans laquelle ta mère
rencontra ton père!

Robert Desnos
La colombe de l'arche
dans *Langage cuit*
publié dans *Corps et biens*

L'existentialisme : l'existence précède l'essence, l'homme est ce qu'il se fait être, il est responsable de ce qu'il est et responsable de l'humanité elle-même.

« ...l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, [qu']il faut partir de la subjectivité. Que faut-il au juste entendre par là ? Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie, et on ne peut pas supposer un homme qui produirait un coupe-papier sans savoir à quoi l'objet va servir. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence - c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir - précède l'existence ; et ainsi la présence, en face de moi, de tel coupe-papier ou de tel livre est déterminée. Nous avons donc là une vision technique du monde, dans laquelle on peut dire que la production précède l'existence.

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

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

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

« En second lieu, cette théorie est la seule à donner une dignité à l'homme, c'est la seule qui n'en fasse pas un objet. Tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes, y compris soi-même, comme des objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et des phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre. Nous voulons constituer précisément le règne humain comme un ensemble de valeurs distinctes du règne matériel. Mais la subjectivité que nous atteignons là à titre de vérité n'est pas une subjectivité rigoureusement individuelle, car nous avons démontré que dans le *cogito*, on ne se découvrirait pas seulement soi-même, mais aussi les autres. Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où l'on dit qu'on est spirituel, ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres.

En outre, s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de *condition*. Ce n'est pas par hasard que les penseurs d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des *limites a priori* qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel. Les limites ne sont ni subjectives ni objectives, ou plutôt elles ont une face objective et une face subjective. Objectives parce qu'elles se rencontrent partout et sont partout reconnaissables, elles sont subjectives parce qu'elles sont *vécues* et ne sont rien si l'homme ne les vit, c'est-à-dire ne se détermine librement dans son existence par rapport à elles. »

SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*

L'absurdité de la vie

Prospero :

"We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep."

« Nous sommes de la même étoffe dont les rêves sont faits, et notre petite vie est entourée de sommeil. »

SHAKESPEARE (1564-1616), *The tempest* (1611)

Macbeth:

“Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.”

« La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre acteur
Qui se pavane et s'agite durant son heure sur la scène
Et puis qu'on n'entend plus. C'est un récit
Plein de bruit et de fureur, raconté par un idiot,
Et qui ne signifie rien. »

SHAKESPEARE (1564-1616), *Macbeth* (1606)

Camus : l'homme face à l'absurde, la révolte.

« L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »

« Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? »

Face à l'absurde, « tout l'être s'emploie à ne rien achever »

« Je tire de l'absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté, ma passion. Par le seul jeu de ma conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort - et je refuse le suicide »

« "Je puis aborder maintenant la notion de suicide. On a senti déjà quelle solution il est impossible de lui donner. A ce point, le problème est inversé. Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens. Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience. Nier l'un des termes de l'opposition dont il vit, c'est lui échapper. Abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème. Le thème de la révolution permanente se transporte ainsi dans l'expérience individuelle. Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder. Au contraire d'Eurydice, l'absurde ne meurt que lorsqu'on s'en détourne. L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte.

C'est ici qu'on voit à quel point l'expérience absurde s'éloigne du suicide. On peut croire que le suicide suit la révolte. Mais à tort. Car il ne figure pas son aboutissement logique. Il est exactement son contraire, par le consentement qu'il suppose. Le suicide comme le saut, c'est l'acceptation de la limite. Tout est consommé, l'homme rentre dans son histoire essentielle. Son avenir, son seul et terrible avenir, il le discerne et s'y précipite. A sa manière le suicide résout l'absurde. Il l'entraîne dans la même mort. Mais je sais que pour se maintenir, l'absurde ne peut se résoudre. Il échappe au suicide, dans la mesure où il est en même temps conscience et refus de la mort. Il est, à l'extrême pointe de la dernière pensée du condamné à mort, ce cordon de soulier qu'en dépit de tout il aperçoit à quelques mètres, au bord même de sa chute vertigineuse. Le contraire du suicide, précisément, c'est le condamné à mort.

Cette révolte donne son prix à la vie. Etendue sur toute la longueur d'une existence, elle lui restitue sa grandeur. Pour un homme sans œillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse.

Conscience et révolte, ces refus sont le contraire du renoncement. Tout ce qu'il y a d'irréductible et de passionné dans un cœur humain les anime au contraire de sa vie. Il s'agit de mourir irréconcilié et non de plein gré. Le suicide est une méconnaissance. L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser. L'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire, car il sait que dans cette conscience et dans cette révolte au jour le jour, il témoigne de sa seule vérité qui est le défi »

« Il faut imaginer Sisyphe heureux »

Albert CAMUS (1913-1957) *Le mythe de Sisyphe* (1942)

« Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. »

Albert CAMUS, *Lettres à un ami allemand*, éd. Gallimard, 1948, renouvelé en 1972, p. 71