

La question philosophique de la finitude

Françoise DASTUR

Que l'être humain soit un être fini, c'est-à-dire éphémère, puisque son existence ne s'étend qu'entre les deux bornes que sont sa date de naissance et celle de sa mort, cela peut paraître au premier abord une évidence. Cette « finitude », que nous partageons d'ailleurs avec tous les vivants, ne va pourtant pas de soi, car nous vivons la plupart du temps dans l'oubli de notre propre mortalité. C'est ce qui conduisait Freud à affirmer que « personne, au fond, ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité »¹. Ce ne sont pas seulement les religions qui nous promettent la continuation de notre existence après la mort dans l'au-delà, mais la philosophie également, qui a en quelque sorte repris à son compte cette croyance inconsciente. C'est en effet ce que suggère Platon, le fondateur de la philosophie occidentale, lorsqu'il fait appel, dans le *Phèdre*, à un mythe, celui de la vie préempirique de l'âme avant sa chute dans un corps, pour nous inciter à « parier », comme le fait Socrate, sur l'immortalité de l'âme. C'est plus tard Spinoza qui déclare lui aussi que l'esprit humain n'est pas détruit avec le corps, mais qu'il y a en lui quelque chose d'immortel, qui explique que « nous sentons et faisons l'épreuve que nous sommes éternels »². Quant à Hegel, qui représente en quelque sorte le point d'aboutissement de toute la tradition platonicienne, il affirme que l'homme peut, à travers l'histoire, atteindre à un « savoir absolu » qui lui permet de dépasser sa finitude et de s'égaliser en quelque sorte à Dieu. Certes Descartes, le fondateur de la philosophie moderne, met en lumière, dans ses *Méditations métaphysiques*, la finitude de l'homme, mais c'est pour en tirer la preuve de l'existence de Dieu, seul susceptible d'avoir mis en nous l'idée d'infini, ce qui revient à conforter l'idée chrétienne d'un dieu créateur garant de l'immortalité de l'âme de l'homme, cette créature qui, selon la Bible, a été faite « à l'image de Dieu ». Seul Kant, dans toute la tradition occidentale depuis Platon, prend comme point de départ de sa philosophie non pas l'infini divin, mais la finitude de l'homme, ce qui le conduit à considérer l'immortalité de l'âme non pas comme une thèse indubitable, mais comme un « postulat » nécessaire uniquement du point de vue éthique. C'est cependant dans la philosophie du XXe siècle, et tout particulièrement dans la phénoménologie, ce courant de la philosophie contemporaine qui s'en tient aux phénomènes, à l'apparaître, sans présupposer l'existence de ce que Nietzsche nommait un « arrière-monde » intelligible et éternel, que l'on peut trouver la réflexion la plus profonde sur la finitude de l'être humain.

Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, souligne en effet avec vigueur que ce qui caractérise la perception d'une chose, à savoir que cette dernière se donne nécessairement par esquisses successives, demeure vrai pour toute conscience humaine ou non humaine. C'est donc pour lui « une erreur de principe » que d'imaginer que la perception n'atteindrait pas la chose même et que celle-ci ne nous serait pas donnée dans son être en soi, ce qui implique que la conception d'un Dieu qui posséderait la perception

de la chose en soi qui nous est refusée, à nous êtres finis, est rien moins qu'« absurde »³. C'est donc par principe que la perception de la chose implique une certaine inadéquation et « nul Dieu ne peut y changer quoi que ce soit ; pas plus qu'il ne peut empêcher que 1+2 ne fasse 3 »⁴. Alors que Kant distingue encore la chose telle qu'elle est pour l'*intuitus derivativus* de l'homme, c'est-à-dire pour une intuition non créatrice, et donc réceptrice, de la chose en soi qui est le corrélat d'un *intuitus originarius* divin et créateur, Husserl refuse la distinction que fait Kant entre ces deux modes d'intuition, non pas pour hisser l'homme au niveau d'un savoir absolu, comme le fait Hegel, mais au contraire pour généraliser l'*intuitus derivativus* et l'attribuer à Dieu lui-même, ce qui seul permet de ne plus distinguer l'être de l'apparaître. La finitude apparaît ainsi, dans cette perspective, comme la condition même de l'être.

Jean-Paul Sartre, philosophe qui appartient au mouvement phénoménologique et n'hésite pas à se proclamer athée, considère de son côté que la finitude est une conséquence de la liberté. Il n'y a pas, selon lui, de lien direct entre la mortalité de l'homme et sa finitude. Il voit en effet dans la mort un « scandale », une « absurdité », un fait radicalement contingent qui ne concerne en rien l'existence en elle-même, car, explique-t-il, « la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie, c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification »⁵. Il en va tout autrement de la finitude, qui est une structure qui détermine de manière interne l'existence. Car ce qui la constitue, c'est le choix que fait l'existant de travailler à la réalisation d'une possibilité à l'exclusion de toutes les autres. Pour Sartre, dès qu'il y a existence, il y a choix, et dès qu'il y a choix, il y a finitude, de sorte que « la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se *fait* finie en se choisissant humaine »⁶. L'irréversibilité de la temporalité interdirait en effet même à un être immortel de pouvoir invalider le choix qu'il a fait en tant qu'il est un être libre devant nécessairement, pour rendre sa liberté effective, se donner à lui-même des limites. Mais celles-ci n'ont rien à voir avec ces limites externes que sont la naissance et la mort, qui demeurent, dans leur contingence, entièrement indépendantes de cet être de projet qu'est l'homme, qui n'est, pour Sartre, que ce qu'il se fait. Si Sartre dissocie les deux idées traditionnellement unies de finitude et de mortalité, c'est parce qu'il veut souligner le fait que la mort survient de manière toujours inattendue et prématurée et qu'elle saisit l'être humain, quel que soit son âge, au milieu de projets qui demeureront à jamais irréalisés et avant d'avoir épuisé toutes les possibilités de son être, à la différence de l'animal, qui demeure pris dans le cycle biologique de la reproduction.

Ne peut-on cependant, au lieu de considérer que l'homme, parce que libre, est un être structurellement inachevé, parvenir à concevoir, comme le fait Heidegger, que l'être humain est toujours assez vieux pour mourir et que c'est précisément le fait de naître qui nous investit par lui-même du pouvoir de mourir ? Ni la naissance ni la mort ne peuvent plus alors constituer des limites externes de l'existence, comme le voulait Sartre qui affirmait que « la mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité »⁷. À cela Heidegger a beau jeu de répondre par avance que l'existant, précisément parce qu'il est libre, qu'il n'a pas de « modèle » auquel il aurait à se conformer, ni d'essence qu'il aurait à réaliser, a à prendre en charge la contingence de son être-jeté dans le monde, ce qui implique qu'il n'y a pas pour lui de facticité brute qui le limiterait du dehors, mais au contraire ce que Heidegger nomme une « facticité de la remise du *Dasein* à lui-même », l'existant ne pouvant recevoir ce qui lui échoit qu'en l'assumant d'une manière ou d'une autre. C'est ce qui fait qu'aucune détermination n'a pour lui l'extériorité d'un fait de nature et que, comme le dit aussi Merleau-Ponty, qui s'oppose ainsi à Sartre, « l'existence ne peut avoir d'attribut extérieur ou contingent » et qu'« elle ne peut être quoi que ce soit sans l'être tout entière, sans reprendre et assumer ses "attributs" et faire d'eux des dimensions de son être »⁸.

C'est cette assomption de sa propre facticité qui constitue la teneur de toute existence singulière. Cette prise en charge de l'être-jeté dans l'existence qu'est la naissance a pour corrélat une nécessaire et symétrique assomption de l'être pour la mort. C'est donc à partir de ces deux limites que la finitude de l'existence peut être comprise, mais cela ne signifie pas, comme le voulait Sartre, que la finitude puisse être choisie par une liberté absolue. Car seul un être in-fini peut se *faire* fini, c'est-à-dire se donner à lui-même des limites, alors qu'exister veut justement dire *être né*, c'est-à-dire ne pas être à l'origine de son propre être. Ni passivement subie, ni librement créée, la finitude de l'existence ne peut être qu'*assumée*. Et elle ne peut l'être que de manière continue et non pas une fois pour toutes, par une simple prise de conscience soudaine du caractère éphémère de l'existence. Car ni la naissance ni la mort d'un existant ne sont au sens strict des « événements », si ce n'est pour les autres, puisqu'ils ne sont jamais vécus comme tels par lui. La naissance n'est pas plus un événement passé que la mort n'est l'événement futur du décès, mais, comme le souligne Heidegger, chaque être singulier existe « de manière native », tout comme il existe « de manière mortelle », tout au long de sa vie.

C'est parce que l'existant n'est pas à l'origine de son propre être qu'il a à répondre de ce qu'il est déjà, ce qui implique qu'il a à assumer son propre être de fait. Il est donc originellement « endetté », puisqu'il n'existe qu'à partir de cette dette qu'il n'a pas lui-même contractée envers un passé qu'il n'a pas vécu. Il y a ainsi une négativité interne à l'existence qui l'empêche d'être absolument contemporaine d'elle-même, ce qui explique que c'est sur la base d'un retard fondamental par rapport à lui-même que tout existant a à se constituer comme un soi. C'est pourquoi il se trouve nécessairement dans la position d'un *héritier* qui trouve en entrant dans le monde des possibilités déjà prétracées qu'il n'a pas lui-même projetées, mais qu'il doit assumer soit en les faisant siennes soit au contraire en les refusant⁹. C'est cependant parce qu'il est capable de *s'ouvrir* à ces possibilités qu'il peut véritablement devenir l'héritier qu'il est et ainsi assumer sa propre facticité.

Mais assumer sa propre facticité requiert de l'existant singulier qu'il assume de manière symétrique son propre être mortel, car ce n'est qu'à la lumière de ce futur qui ne deviendra jamais présent, de ce futur absolu qu'est la mort qu'un existant peut assumer le passé absolu de sa naissance. Le rapport que l'être humain entretient avec le mourir est donc constitutif de son être même et premier par rapport à toutes ses autres déterminations. C'est ce qui conduit Heidegger, dans un cours où il aborde pour la première fois l'analyse de l'être-pour-la-mort, à affirmer que la certitude du devoir-mourir est le fondement de la certitude que l'existant a de lui-même, de sorte que ce n'est pas le *cogito sum*, le « je pense, je suis », qui constitue la véritable définition de son être, comme le voulait Descartes, mais bien *sum moribundus*, « je suis mourant », le *moribundus*, le « destiné à mourir » donnant seul son sens au « *sum* », au « je suis »¹⁰.

La mort ne peut plus alors apparaître comme l'interruption de l'existence, comme cet événement contingent qui en déterminerait la fin de manière externe, comme le voulait Sartre, mais au contraire comme ce qui constitue essentiellement ce rapport de l'homme à son propre être que Heidegger nomme *existence*. Ce rapport qu'a l'existant à sa propre mort, laquelle ne peut jamais devenir un « événement du monde », puisqu'elle constitue justement la fin de celui-ci, le différencie de manière essentielle de tous les autres vivants. On peut certes penser que l'animal pressent de quelque façon sa mort et que tout ce qui vit a, sur un certain mode, inconnu de nous, une relation essentielle à sa propre fin. Mais seul l'être humain parvient à se *représenter* sa mort et accède précisément par là à la conscience de ce qui le distingue foncièrement de l'animal. Car ce qui caractérise l'existence humaine, c'est, comme cela a déjà été souligné, qu'aucune de ses déterminations ne puisse lui être extérieure, ce qui implique qu'il est, pour l'existant, rigoureusement impossible de jamais pouvoir prendre un point de vue extérieur sur lui-

même à partir duquel son existence lui apparaîtrait comme un événement prenant place dans le monde. C'est pourtant ce qu'il tente de faire lorsqu'il prétend voir dans la mort un « accident » qui arrive certes « tous les jours », mais seulement aux autres. Car en faisant de la mort un *décès*, c'est-à-dire un événement qui advient dans le monde, l'existant se donne une assurance contre elle, puisque tant qu'elle n'est pas là, il peut se croire immortel.

C'est dans la croyance en une telle immortalité provisoire que nous vivons *d'abord et le plus souvent*, ce qui implique que l'existence humaine ne peut se déployer que dans la mesure où elle *esquive* la mort, où elle est capable de transformer en un événement à venir ce qui est son fondement même. Il n'y a d'existence humaine durable que dans la mesure où elle parvient à tenir en respect la mort, ce qui exige sa banalisation, et c'est là sans doute ce qui distingue en fin de compte foncièrement l'homme de l'animal, qui, lui, n'a pas *besoin* d'appivoiser la mort ni de composer avec elle, précisément parce qu'il ne se rapporte pas de manière consciente à elle. Il faudrait donc reconnaître qu'au sens strict, seuls les humains sont des « mortels », car seuls ils sont capables de *se rapporter* à leur propre mort. À cette césure radicale qu'est la mort, à cette fin de l'exister, l'être pensant ne se rapporte pas en effet comme à une limite externe, mais au contraire comme à cette fin interne à partir de laquelle son propre être au monde devient possible.

La mort, c'est-à-dire l'impossibilité de l'existence, est donc une possibilité que tout existant a ainsi à assumer. Or la mort n'est pas l'objet d'un savoir théorique, elle se dévoile au contraire originairement et de manière pressante dans cette disposition affective fondamentale qu'est l'angoisse. Mais il y a différentes manières pour un existant de se rapporter à sa propre mortalité : il peut soit l'affronter dans l'angoisse et conquérir ainsi une liberté qui lui permet d'agir de manière responsable, soit la fuir en se laissant absorber par les tâches quotidiennes. Pourtant, même dans la vie quotidienne, l'existant continue à se confronter à la mort sur le mode de la fuite. Ce qui est ainsi recouvert dans la quotidienneté, c'est l'*imminence* de la mort, le fait qu'elle soit possible à chaque instant et que l'indétermination du moment de la mort ne soit pas séparable de la certitude qu'elle adviendra bien un jour. C'est cet ajournement « inauthentique » de la mort qui permet en fin de compte de la confondre avec le *décès*, avec cet événement qui n'arrive qu'aux autres. Car voir sa propre mort sous la forme du *décès*, c'est à la fois vouloir déterminer l'indéterminable, en supputant le moment du *décès* — non pas aujourd'hui, mais plus tard —, mais aussi intercaler dans l'intervalle supputé les tâches urgentes de la quotidienneté de manière à se voiler le caractère inéluctablement indéterminé de son échéance.

Ces deux limites extrêmes de l'existence que sont la naissance et la mort ne constituent des événements survenant dans le monde que pour d'autres que ceux qui les subissent et qui n'ont donc sur eux aucun contrôle. On peut certes avancer ou retarder sa mort, la provoquer par le suicide ou au contraire prolonger son existence par des soins adéquats, mais on ne peut pas plus choisir de mourir ou de ne pas mourir qu'on ne choisit de naître ou de ne pas naître. Et de même que nul existant n'a été contemporain de sa naissance, qu'il n'a pas décidée, sa mort est cet événement futur qui ne lui arrivera jamais, puisqu'il ne sera plus là pour y assister. On ne commande pas à la mort. C'est la raison pour laquelle le suicide, quelle que soit sa justification, ne consiste pas à se donner à soi-même la mort, mais constitue bien plutôt une tentative de l'esquiver. Car celui qui choisit le suicide refuse du même coup d'être un mortel, il refuse que la mort l'atteigne comme une fatalité. Se suicider, c'est donc encore vouloir affirmer sa propre immortalité, puisque c'est sous-entendre que la mort peut dépendre de sa propre volonté. Il y a là un étonnant paradoxe. Le suicide trouve sans aucun doute sa justification dans certains cas limites, mais il demeure toujours une ultime parade *contre* la mort, puisqu'il consiste, en prenant les devants, à laisser croire qu'on choisit librement soi-même ce qui est pourtant un destin inexorable et sans échappatoire possible.

Mais l'existant est-il véritablement capable d'assumer le fait que son temps de vie

soit limité, qu'il ait un début et une fin ? Il faut à cet égard rappeler que dans la tradition monothéiste qui est la nôtre, Dieu a été conçu comme omnipotent et infini, ce qui implique que le limité et le fini ont constamment été considérés comme une forme d'imperfection. Un abîme a ainsi été instauré entre Dieu et l'ensemble de sa création. C'est ce qui explique que la mort nous apparaisse comme ce qui constitue une sorte de défaut inhérent à la condition humaine. N'est-il pas cependant possible de prendre un autre point de départ et de parvenir alors à penser la finitude dans sa vérité ? C'est ce qui apparaît lorsqu'on se tourne vers les anciens Grecs qui, en dehors de la tradition monothéiste, ont développé une tout autre conception du fini, qu'ils identifient au parfait, et de la limite, qu'ils comprennent, non pas de manière extérieure comme ce à partir de quoi quelque chose cesse, mais au contraire comme ce en quoi une chose a son origine et trouve sa stabilité.

Ce serait donc à partir de ses limites, de la naissance et de la mort, qu'il s'agirait alors de comprendre l'être de l'homme. On accéderait ainsi à l'idée d'une finitude radicale qui ne reposerait plus sur la présupposition d'un au-delà du temps et qui ne s'enlèverait plus sur le fond d'un infini préalable. C'est alors que le mourir pourrait apparaître comme la condition du naître et la mortalité non plus comme un obstacle, mais comme une *chance* pour l'être humain et comme le tremplin à partir duquel il peut bondir dans l'existence. On comprendrait alors que l'existant demeure, le plus souvent à son insu, en relation intime avec cette possibilité qui est la sienne de ne plus être au monde, c'est-à-dire avec cette totale fermeture à l'être et cette obscurité abyssale dont il a émergé et à laquelle il retournera. Ce qui aurait alors lieu, c'est la révélation que le caractère éphémère de son être est aussi ce qui lui permet d'être ouvert à soi-même, aux autres et au monde.

Ce qu'implique la finitude, ce n'est pas en effet la pure passivité d'une créature qui devrait obéir à un destin tracé d'avance, mais l'activité que requiert en elle-même la *réceptivité* à l'égard de ce qui est. Car pour que quelque chose puisse être rencontré, il faut que soit auparavant déployé l'horizon de son apparition. Cet être fini qu'est l'homme, précisément parce qu'il ne crée pas ce qu'il perçoit, doit pouvoir se donner à lui-même les conditions qui permettent de l'accueillir. C'est ce qui est rendu possible par le langage, et par son opération fondamentale, qui est la donation de noms. Car ce qui reçoit un nom est ainsi individualisé, tiré de l'indistinction du tout, et paré de ses propres limites. Le nom est en effet ce qui assure la sauvegarde de la chose et de l'être fini et ce qui leur confère une existence séparée. C'est donc en fin de compte la finitude de l'être humain qui est le fondement de ce qui le distingue de manière radicale de tous les autres vivants. Loin par conséquent d'être une imperfection, la finitude est au contraire la source de ce qui constitue véritablement l'humanité de l'homme.

Françoise DASTUR

Professeuse honoraire de philosophie rattachée aux Archives Husserl de Paris (ENS Ulm). Son travail porte plus particulièrement sur la phénoménologie et sur l'idéalisme allemand et elle a fondé en 1993 l'École Française de Daseinsanalyse (analyse existentielle) dont elle est la présidente honoraire. Elle a publié de très nombreux articles en français, en anglais et en allemand, collaboré à des traductions d'œuvres de Nietzsche, Fink, Husserl et Boss et est l'auteur d'une quinzaine de livres

Dernières publications :

Comment affronter la mort ?, Paris, Bayard, 2005.
Heidegger et la question du logos, Paris, Vrin, 2007
La mort. Essai sur la finitude, Paris, PUF, 2007

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 26.

² Spinoza, *Ethique*, V^e Partie (scolie de la proposition XXIII), Paris, Gallimard (Pléiade), p. 638.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, § 43, p. 138-139.

⁴ *Ibid.*, § 44, p. 142.

⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.584

⁶ *Ibid.*, p. 591

⁷ *Ibid.*, p. 590.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 469.

⁹ M. Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1945, p. 448

¹⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, Band 20, Klostermann, 1979, p. 437-38 (Cours du semestre d'été 1925).