

HUMANITE CHEZ SAINT AUGUSTIN ET MARTIN HEIDEGGER

Ayemou Brice N'CHO

*Étudiant en année de thèse à l'université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan Cocody
Jesusalone007@gmail.com*

Résumé

Respectivement théologien (bien que philosophe) et penseur de l'Être, Saint Augustin et Martin Heidegger, soucieux de la question de l'humanité et du bon vivre, tracent deux itinéraires ontologiques apparemment divergents qui traduisent une même manière de pensée : le bien-être de la personne et de la dignité humaine. Et ceci se perçoit dans la notion de l'Humanité.

Mots clés : Humanité, Existence, Vertu, Dieu, Dasein.

Abstract

Respectively theologian (although a philosopher) and thinker of Being, Saint Augustine and Martin Heidegger, concerned about the question of humanity and the good life, trace two apparently divergent ontological itineraries which translate the same way of thinking: the well-being of the person and of human dignity. And this is seen in the notion of humanity.

Keywords: Humanity, Existence, Virtue, God, Dasein.

Introduction

De tous les êtres vivants, seul l'homme existe au sens strict du terme parce qu'il a conscience de son existence. Cette conscience existentielle, Saint Augustin et Martin Heidegger l'ont très vite perçue. Si pour le premier commence dans les *Confessions* en ces termes "Vos yeux, Seigneur, ne voient-ils pas à nu l'abîme de la conscience humaine ?" (S. Augustin,

2013, p. 105), pour le second peut être saisie dans *Être et Temps*. C'est d'ailleurs à juste titre qu'il écrit "un pouvoir-être authentique du *Dasein* réside dans le vouloir-avoir-conscience" (M. Heidegger, 1985, p. 189). Cependant, en dépit de la conscience qui le caractérise, force est de constater que l'homme vit parfois en société comme si en lui, il n'y avait aucune caractéristique humaine.

Parler de l'humanité aujourd'hui semble avoir un constat amer. Les Hommes s'entredéchirent. Certains tuent sans avoir de remord ni même de crainte. La mauvaise foi est au rendez-vous. Bref, nous avons l'impression que les hommes ont perdu le sens d'une humanité véritable. Là-dessus, les crises libyennes, la maltraitance des immigrants clandestins les tueries au Soudan, la mort de Georges Floyd aux USA etc. en sont des exemples palpables à ce sujet. Il viole, vole et tue sans aucun remords. Bref, l'humanité semble quitter les êtres humains.

Cependant l'heure n'est pas pour autant au désespoir car il y a encore une lueur d'espoir. En effet, si l'homme est "un dehors et un dedans" (M. Heidegger, 2012 p. 198) il lui est encore possible de retrouver le chemin de l'humanité en vue d'un bon vivre sociétal.

De fait, le but de la présente étude est d'esquisser les linéaments d'une pensée objective, quoique brève, de Saint Augustin et de Martin Heidegger à partir d'une méthode herméneutique en vue de repositionner l'humain autour de ce concept très important : l'humanité.

1- l'humanite chez saint augustin

1.1. La théologie comme fondement de l'humanité selon Saint Augustin

Saint Augustin est conscient que l'homme porte en lui le mal. D'ailleurs il mettra neuf années à rechercher la réponse à ses questions : "pourquoi le mal ? D'où vient-il ? Pourquoi un Dieu si bon l'a-t-il admis dans son œuvre ?" avant de conclure que l'homme, ayant un libre arbitre et une volonté est donc à mesure d'agir selon ses penchants. Et de ses différentes actions, l'homme se voit succomber à la tentation, gage de péché et de séparation de l'humain avec le divin. Ainsi, dans sa proposition aux fondements de l'humanité, l'évêque d'Hippone présente des fondements.

Le premier fondement que propose Augustin c'est de nous amener à être des personnes. Et pour lui, pour être une personne, il faudra répondre à l'appel de Dieu. Cet appel, c'est la confession qui consiste à rentrer en soi-même. Celle-ci ouvre la porte au Christ, et plus précisément encore, à l'amour de Dieu. Dans la confession, la personne se constitue en se reconnaissant née de Dieu.

Le second fondement, c'est la communion d'amour entre les trois personnes de la trinité. En effet, la communion d'amour entre les trois personnes de la trinité est sans doute pour Augustin le parfait exemple pour fonder l'humanité. Pour le docteur de la grâce, pour aboutir à la véritable humanité, il faudrait que les Hommes soient unis comme le sont Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit. Il dira d'ailleurs :

Lorsque je dis Dieu est souverainement bon, n'allez pas croire que je veuille parler seulement de Dieu le Père ; ce que je dis s'applique au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ces trois personnes de la sainte Trinité ne font qu'un et un seul Dieu, qui est

souverainement bon (S. Augustin, Sermon 156, VI, 6.).

Sans poser une communauté d'essence entre les humains, Saint Augustin pense l'humanité comme image de la trinité. Cette image, on peut la voir, donne lieu à une fusion qui est conciliante. Tellement conciliante qu'elle peut donner lieu à une sorte d'humanité identique et uniforme chez l'espèce humaine.

Enfin, Saint Augustin aborde la question de la christologie en tant que fondement de l'humanité. Il convient de souligner que la christologie est l'étude de la doctrine et de l'œuvre du Christ qui, selon Blondel "aide les hommes à comprendre comment accéder à l'être véritable" (M. Blondel, 1930, p. 65). Aussi, faut-il ajouter que la christologie est d'une importance capitale pour exprimer et fonder l'humanité. La christologie est aussi le modèle parfait de la religion chrétienne comme on peut le lire :

Presque toutes les religions connaissent qu'il y a un Dieu créateur de l'univers. Mais l'originalité de la doctrine Chrétienne est ce message : le Dieu créateur est venu dans notre monde pour "acheter" l'humanité. La venue de Dieu parmi les hommes s'est réalisée dans la personne de Jésus-Christ son Fils. C'est l'Evangile, le fondement solide sur lequel est construite l'Eglise de Jésus-Christ.

Dieu s'est fait homme pour révéler à l'humanité ce qu'Il est réellement. Jésus, c'est Dieu revêtant notre humanité. Sa venue sur terre est l'évènement central de l'histoire des hommes (T. J. Van Bavel, 1958, p.98).

Le mystère de l'incarnation, scandale au regard des philosophes, répond à une nécessité morale et s'éclaire dans l'expérience de l'humanité. A dire vrai, cette incarnation, signe

d'unité entre le divin et le Christ, est un modèle d'harmonie pour l'humanité, en ce sens où elle est aussi une preuve d'amour de Dieu pour les humains.

Hormis ce caractère d'amour, on peut noter que l'humilité est aussi présente dans la personne du Christ. En effet, le fait qu'il y ait un ordre hiérarchique en Dieu, même à l'intérieur des trois personnes, nous enseigne que la notion de direction et de soumission n'est pas mauvaise en soi.

Les Hommes, du fait de l'orgueil, refusent de se soumettre et de respecter parfois les autorités. Et pourtant, tel devrait être l'attitude des humains pour le bien de tous. D'ailleurs, parlant de cette hiérarchisation entre le Père et le Fils, le Fils et l'homme et enfin entre l'homme et la femme, la Bible nous enseigne que "Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme et Dieu est le chef de Christ" (1 Cor. 11:3). Le Fils a librement accepté de se soumettre au Père sans que cela ne change en rien sa gloire et sa dignité égales au Père. Nous devrions donc accepter de nous soumettre librement aux personnes que Dieu a établies en autorité sur nous, sans que cela remette le moins du monde notre dignité et notre égalité profonde entre nous. Cela s'avèrerait signe de stabilité et de tranquillité pour les humains.

1.2- Les vertus théologiques : une ouverture à Dieu

Le mot vertu vient du latin " *vir* " qui désigne l'être humain de sexe masculin. La doctrine de la vertu a été créée par les philosophes grecs (Platon, Aristote) puis reprise plus tard et développée par le judaïsme et le christianisme. Ainsi nous notons plusieurs types de vertus : les vertus théologiques, les vertus intellectuelles et les vertus morales.

Là où les premières sont infuses et ont Dieu pour objet, les deuxièmes dépendent dans une large mesure de l'enseignement reçu et les dernières, quant à elles, sont le produit de l'habitude, d'où leur est venu le nom de Ethos.

C'est parce que le Dasein a abandonné l'Être qu'il est tombé dans la déchéance. Ainsi, il convient que pour une réconciliation avec le Divin, l'homme retourne à Lui (le Divin). En ce sens, les vertus théologiques sont nécessaires car elles sont nommées théologiques "pour la raison qu'elles qualifient la raison de l'homme à Dieu" (B. Feillet, 2013, p. 46). Au nombre de trois : la foi, l'espérance et la charité tentons de répondre à cette question : en quoi les vertus théologiques sont-elles une ouverture à Dieu ?

La vraie vertu, c'est d'abord pour Augustin, la vertu qu'inspire la foi. Il dira en effet que personne ne peut plaire à Dieu sans la foi : "Nemo recte vivit nisi ex fide per Christum" S. Augustin, 1998, IV, III, 14), c'est-à-dire qu' "en dehors de la foi au Christ, il ne se rencontre aucune rectitude de vie" (ibidem). Les vertus sans Dieu ne sont qu'apparentes : vices déguisés plutôt que vertus. D'ailleurs, quand Julien affirmait l'existence incontestable de vertus naturelles chez de nombreux païens, Augustin ripostait avec une obstination catégorique : " dans une âme privée de foi et de justice, autant de péchés que d'actes et de pensées. Aucune vraie vertu chez un infidèle ou un pécheur ; il n'y en a pas, il ne peut pas y en avoir. Inutile d'en chercher" (S. Augustin, 1987, p. 21).

De pareilles assertions, découlent ces conclusions obvie : dépouillée des dons de la grâce, la nature humaine croupit dans une telle déchéance que le bien lui devient radicalement impraticable. La foi consiste dès lors principalement et même, semble-t-il, exclusivement, à la restaurer dans son état d'intégrité essentielle, lui rendant la faculté d'accomplir correctement des actes moraux. La vraie vertu, c'est la vertu qui sauve. Or, pas de salut sans foi ni rédemption. Donc pas de vraie vertu chez l'infidèle.

En ce qui concerne l'espérance, selon les définitions théologiques, on peut la définir comme un bien futur. Elle est

parfois difficile certes, cependant elle est une conquête possible. Dans cette logique, si nous considérons que Dieu est le donateur de tous les biens, l'espérance peut alors nous conduire à Dieu car par elle nous répondons à Dieu d'une certaine manière. D'ailleurs pour J. Ellul (2004, p. 172) "l'espérance est la réponse de l'homme au silence de Dieu. Elle permet à Dieu de voir notre soumission et notre amour pour Lui".

Aussi, l'espérance nous rapproche-t-elle de Christ. Or s'approcher de Christ est un grand bien. Renchérit l'auteur des *Confessions* (S. Augustin 1997, p. 256) : "aussitôt que j'ai persévéré, j'ai trouvé la vérité, j'ai trouvé mon Dieu". D'autre part, si le Christ s'ouvre à celui qui espère en lui, et si à travers l'espérance il parvient à bénir le croyant, alors S. Augustin (1997, p. 213) n'a donc pas eu tort de dire : "l'espérance, c'est le goût de la vie et le désir profond du bonheur, le premier désir commun à tous les êtres humains".

On peut conclure de tout ce qui suit que l'espérance est véritablement profitable à l'être humain car elle est la foi en l'immortalité et un tenir bon dans la vie facticielle qui ouvre au croyant les portes du bonheur. Par contre pour ceux qui n'ont aucune espérance, et qui sont donc dans la désolation, en dépit de leur joie apparente et de leur assurance, la Parousie leur survient comme un événement subit auquel il est impossible d'échapper.

Pour finir, nous avons la charité qui est aussi une ouverture à Dieu. Elle se présente à la fois comme moteur et fin. La charité est un moteur car c'est elle qui nous met en route et qui oriente nos actes. En tant que fin, on doit noter que cet amour nous unit à Dieu en ce sens où la finalité de tout acte est Dieu lui-même. En ce sens, cet amour a un sens de sacrifice qui consiste à fuir l'égoïsme et à aimer spontanément l'autre sans rien attendre en retour. Il nous permet de nous connecter à l'autre. Dans cet amour, nous nous vidons pour que l'alter-ego

se sente élevé et heureux. Cet amour nous amène à mourir à nous-même dans la mesure où nous devons renoncer à être quelque chose pour l'autre. Dit autrement, les personnes qui ont faim doivent être rassasiées, celles qui sont sans vêtements doivent être vêtues, celles qui sont malades doivent être soignées, celles qui sont en prison doivent être visitées, etc.

Au regard de tous ces traits qui caractérisent l'amour en tant que Agapè, on peut conclure le docteur de la grâce :

Aimer, c'est trouver sa richesse hors de soi. Même si l'amour est pauvre parce que nous nous vidons pour l'autre, il est toujours l'unique richesse. Cet amour en tant que Agapè est en vérité un halo de douceur, de compassion et de justice qui viendrait tempérer la violence du manque ou de la joie, qui viendrait modérer ou creuser ce que nos autres amours peuvent avoir de trop brutal ou de trop plein.

Il y a un amour qui est comme une faim, un autre qui résonne comme un éclat de rire. La charité quant à elle ressemblerait à un sourire (S. Augustin, 2021, p.65).

2- l'humanité chez Heidegger

2.1- La question de l'existence

Exister ne veut pas dire chez Heidegger être hors de soi comme intentionnalité qui se projette dans le temps et dans le monde. En effet, Heidegger ne comprend pas l'existence au sens traditionnel comme le conçoit Jean Paul Sartre qui pense que "la vie a un sens si l'on veut bien lui en donner" (J-P. Sartre, 1938, p.159). Pour le penseur de Messkirch, tout autre est la conception de l'existence. Heidegger, dans son approche existentielle ne saurait opposer aussi fermement l'existence à l'essence comme l'a fait l'existentialisme.

Etant indissociables, “l’essence de l’être-là réside dans son existence” (M. Heidegger, 1986, p. 42), souligne Heidegger. D’ailleurs il se résume en ces mots :

L’ek-sistence ainsi pensée n’est pas identique au concept traditionnel d’existentia qui désigne la réalité, en opposition à l’essentia conçue comme possibilité (...)

L’ek-sistence, pensée de manière extatique ne coïncide, ni dans son contenu, ni dans sa forme, avec l’existentia. Dans son contenu, ek-sistence signifie ex-stase en vue de la vérité de l’Être. Existentia (existence) veut dire par contre actualitas, réalité, par opposition à la possibilité conçue comme idée. Ek-sistence désigne la détermination de ce qu’est l’homme dans le destin de la vérité. Existentia reste le nom qu’on donne à la réalisation de ce qu’une chose est, lorsqu’elle apparaît dans son idée. La proposition l’homme ek-siste n’est pas une réponse à la question de savoir si l’homme est réel ou non ; elle est une réponse à la question portant sur l’essence de l’homme (M. Heidegger, 1964, p.65).

Pour Heidegger, ek-sistence signifie donc être ouvert à l’éclaircie de l’être. L’homme est un être-là, mais le « là » n’est pas fait pour le figer mais pour montrer l’ouverture de l’homme à tous les autres possibles. L’homme est un « être-jeté ». Il est jeté dès sa naissance dans un monde. Etant donc jeté dans le monde, “l’être-là-à-l’égard-d’autrui n’est pas seulement un rapport ontologique autonome et irréductible, il est en tant qu’être-avec-autrui, existant dès qu’existe l’être-là » (1985, p. 157).

Pour le philosophe allemand, l’autre est l’autre si et seulement si l’être-là le rend autonome et irréductible. Comme l’être-là est un être-au-monde, cela implique qu’il soit déjà et

toujours un être-avec-autrui. Mais en fait comment se présente cette existence ?

2.2- Les modes d'être du Dasein

L'homme, cet être propre ou spécifique que nous nommons existant à mesure qu'il se distingue de tous les autres étants, conserve le choix de sa manière d'exister. Il peut exister conformément à son être, comme un existant ou bien d'une manière non-conforme à cet être, comme s'il était dans le monde à la manière des autres étants, comme s'il n'était pas un existant. Toutes les dimensions de l'existence sont traversées par ce partage : Je peux entretenir un rapport impropre, à moi-même, au monde, aux autres, à l'espace, au temps, etc. appelée l'inauthenticité ; ou je peux d'autre part, entretenir un rapport propre à tout cela : rapport dit authentique. En conclusion, nous notons que les deux modes d'être du Dasein ici sont l'authenticité et l'inauthenticité.

Quand Heidegger parle de l'inauthenticité, il parle du "On". Dans le On, il se manifeste le souci d'une différence avec les autres où le Dasein, dans un distancement se voit et se pose comme un sujet isolé. Le On peut ainsi apparaître comme une modification existentielle de l'ipséité authentique. En d'autres termes, dans le On, l'être de l'expérimenter se voit modifier et il perd ainsi totalement son authenticité. Il n'est plus lui-même mais plutôt les propos des autres. Quand on vit dans l'inauthenticité, "le monde propre devient le monde commun, le soi accepte de se dissoudre dans le monde" (M. Heidegger, 2012, p. 270). "Dans cette forme de *tentatio*, le soi se perd lui-même d'une manière tout à fait particulière" (M. Heidegger, 2012, p. 258). Il est sans être, il vit sans exister. L'expérimenter se comprend toujours à partir des autres. Il ne correspond pas au soi-même et il n'existe pas comme soi-même.

Le on décharge l'être-là de ses responsabilités voire de son être. L'être-là tombe dans la frivolité et la

facilité dans ce mode. Tout le monde est tout le monde. Il y a une confusion-fusion comme Heidegger lui-même l'explique. Chacun est l'autre et personne n'est soi-même. Le "on" qui répond à la question de savoir qui est l'être-là quotidien n'est personne. A ce "personne", l'être-là, mêlé à la foule, s'est toujours-déjà abandonné (M. Ndolu, 1987, pp. 615-616).

D'où l'importance de vivre dans l'authenticité. Car si celui qui vit dans la tentation est un fardeau pour lui-même, ce n'est pas le cas pour l'expérimenter qui vit dans l'authenticité.

Ici, l'individu devient conforme à sa constitution factice. Il se laisse être tel qu'il est au lieu d'essayer d'être en dépit de ce "tel qu'il est".

Du grec "authentés", qui veut dire agir par soi-même, l'authenticité est synonyme de sincérité. Elle signifie la relation entre ce qui est montré et ce qui est en profondeur. De façon simple, "l'authenticité consiste à être en étroite relation avec ce que nous sommes", comme nous le rapporte J. F. Mattéi (2015, p. 23). Dans ce cadre de figure, l'authenticité nous renverrait toujours à la fuite de l'impropre, du "on". Elle nous rend notre ipséité et nous unit à notre être. Eu égard à ce qui précède, on pourrait dire qu'en fuyant le On, et en vivant de façon authentique, l'être humain est heureux et vit dans un épanouissement total.

De plus, on pourrait dire que l'authenticité permet l'amour de soi dans la mesure où il est relatif à la vérité. Dieu est vérité. Dès lors, il faut bien que l'expérimenter vive dans la vérité, car cette vérité de l'être est ce qui doit déterminer l'existence de l'homme s'il veut être en paix avec lui-même. Dire la vérité désigne un sens existentiel qui habite le plus profond de nous. Cette vérité permet de caractériser le Dasein comme un être dans la vérité.

Ce sens existentiel de la vérité nous permet de rechercher continuellement Dieu. Or quand nous cherchons Dieu, cela est pour nous source de Bonheur et de vie heureuse. A cet effet, les propos de S. Augustin (1997, p. 437) sont sans équivoque : “En vérité, quand je te cherche mon Dieu, c’est la vie heureuse que je cherche”.

2.3- Le souci, une ouverture à l’humanitas

On le sait, Heidegger va placer l’homme au centre des préoccupations métaphysiques. “Sans cette origine théologique, je n’aurais jamais pu arriver sur le chemin de pensée” affirme le penseur de Messkirch dans l’une des lettres qu’il a pu adresser à son ami ecclésiastique Krebs le 9 janvier 1919 (H. Ott, 1990, p. 112). De cette pensée en effet, il ressort nettement que la pensée de Heidegger a sa source dans l’église. Et au nombre des conceptions philosophiques qui tirent leur source dans cette église, y figure celle du souci. En d’autres termes, c’est dans la vie du croyant et particulièrement dans celui du christianisme que Heidegger verra l’exemple le plus évident de cette préoccupation soucieuse pour le soi. Alexandra Leduc dira à juste titre “pour étayer sa conception du souci, Heidegger convoque deux sources religieuses : les épîtres pauliniennes et les confessions de Saint Augustin” (A. Leduc 2001, p. 47).

Si dans son sens ordinaire, le mot “Souci” se réfère-t-il à la précarité de la vie humaine et aux incertitudes de l’avenir, notons que pour Heidegger :

Le terme du souci désigne un phénomène ontologico-existential et fondamental dont la structure, pourtant, n’est pas simple. L’unité ontologique originelle de cette structure ne saurait se réduire à un élément ontique premier, tout comme l’être du Dasein (...). Le souci est l’être du Dasein (M. Heidegger, 1986, pp 246- 248).

Reprenons ensemble un passage d'*Être et temps* afin de témoigner du caractère réel du souci.

Un jour que le Souci vint à traverser un fleuve, son regard tomba sur un limon argileux. Pensif, il en prit une poignée et se mit à lui donner forme. Tandis qu'il réfléchissait à ce qu'il venait de créer, Jupiter intervint. Le Souci le pria d'insuffler vie au fragment de limon qu'il avait formé, Jupiter y consentit volontiers. Lorsque pourtant le Souci voulut imposer à sa créature son propre nom, Jupiter s'y opposa, souhaitant qu'elle fût appelée de son nom. Tandis que Jupiter et le Souci disputaient de ce nom, la Terre (Tellus) surgit à son tour, que l'image fût nommée d'après elle-même puisqu'elle lui avait prêté une parcelle de son corps. Les querelleurs choisirent Saturne pour arbitre, qui leur signifie cette sentence apparemment équitable : Toi, Jupiter, qui lui as donné son âme, et Toi, Terre, qui lui as donné son corps, recevez à sa mort qui l'âme et qui le corps. Mais puisque le Souci fût le premier à façonner cet être, il est juste que tant que celui-ci demeure en vie, le Souci le tienne. Et puisque vous ne vous entendez pas sur le nom, qu'il soit appelé homo, car il est fait d'humus (la Terre) (M. Heidegger, 1985, pp. 241-242).

De cet extrait, nous voyons nettement le rapport qui réside entre le souci et le Dasein. En effet, nous voyons dans ce passage que l'être du Dasein est souci. Ce dernier est à l'origine du Dasein. Autrement dit, c'est par le souci que nous nous sommes retrouvés dans l'Être sans le vouloir et sans mérites ni droits de notre part. Le Dasein est tenu tant qu'il vit par le souci, car il est fait du souci. Comme être-au-monde, le Dasein est ipso-facto à ce souci qui est en lui tant qu'il demeure dans le monde où il est jeté facticiellement. Le bien de

l'homme s'achève par le souci qui est un existentiel. Heidegger dira : "la perfection de l'homme, c'est-à-dire sa capacité de devenir ce qu'il peut être en raison de sa liberté pour ses possibilités inaliénables (de son projet), est l'œuvre du souci" (M. Heidegger, 1985, p. 243). Bref, le souci s'installe comme "le fondement de l'être de l'homme" selon les mots de S. Jollivet (2009, p. 152). Mais en quoi est-ce que le souci peut-il donner un visage vraiment humain à l'homme ?

Le monde est un monde commun. Et comme tel, l'être-avec-autrui est une composante de l'être dans le *Dasein*. En effet, on sait qu'autrui, de façon générale, apparaît parfois comme une valeur essentielle quant à la participation et à la définition du "je", du "moi". D'ailleurs, Heidegger ne s'inscrit pas en faux quand il note dans son traité de 1927 que le monde est un réseau de relation ; et c'est dans ce réseau de relation que se construisent nos repères et nos références. Ainsi, nous sommes donc invités à faire briller cette marque d'humanité dans un souci de l'autre, de notre monde et donc dans une existence solidaire, pour rester authentique en toutes circonstances et aboutir à une humanité réelle.

Dans le souci, il y a l'idée d'attention, de préoccupation, de sollicitude et cela peut être saisi comme une forme de solidarité. Dans le souci donc, le *Dasein* se montre solidaire d'autrui et de son monde. « A ce titre une pensée du mépris, de l'exclusion, du crime et de l'extermination ne saurait trouver un fondement dans la pensée de Martin Heidegger ; contrairement à ce que pense Emmanuel Faye. » (J. G. Tanoh, 2007, p.13). En un mot, le souci chez Heidegger emprunte les habits de la solidarité. Et c'est ce que semble soutenir E. Roy (2016, p.107) en ces termes :

C'est à partir du souci véritable, auquel déjà fait signe le souci mutuel, que le *Dasein* parviendra authentiquement à se comprendre et comprendre les choses, les autres, son monde et s'en

préoccuper, s'en montrer solidaire. Et c'est bien en ce sens que se trouve subtilement la pensée de la solidarité chez Martin Heidegger, une forme de souci solidaire. Dans le souci, il y a l'idée d'attention, de préoccupation, de sollicitude, et cela peut se dire solidarité. Le souci est à saisir comme ouverture à l'autre et son monde : À travers donc le souci, le Dasein se montre solidaire d'autrui et de son monde.

“Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci” (M. Heidegger, 2001, p.21). Autrement dit, vivre, c'est se soucier. Et se soucier, c'est l'être envers le monde, avec le monde, et dans le monde. En tant qu'intentionnalité originelle, le souci est donc constamment tourné vers le monde : le monde de soi, le monde ambiant (les objets), le monde commun (autrui). Bref, le souci est le sens relationnel entre la vie et le monde qui donne sens à l'humanité.

Conclusion

Au cours de notre périple intellectuel-disons de notre cheminement-, il a été question d'exposer succinctement la pensée de deux philosophes incontournables : à savoir Saint Augustin et Martin Heidegger. Nous avons essayé d'examiner la question de l'humanité chez nos deux auteurs.

Chez le premier, l'humanité repose sur la théologie. C'est-à-dire que si l'homme veut avoir un visage vraiment humain, il devra d'abord se tourner vers Dieu, en l'occurrence le Dieu des chrétiens.

Pour Saint Augustin, se tourner vers Dieu est très capital car c'est un acte qui veut dire se confesser, se reconnaître comme limité et incapable d'être une personne sans Dieu. Par la suite, si l'humanité doit être authentique, elle devra être vertueuse. Mais les vertus dont il est question sont les vertus

dites théologiques. Ces vertus théologiques se résument en la foi, l'espérance et l'amour. Mais la plus importante de ces trois vertus, c'est l'amour. En effet, l'amour relie étroitement les hommes à Dieu d'une part, et d'autre part, il les -les Hommes- lie entre eux pour le bien de tous et la stabilité de la société.

Pour Martin Heidegger, l'humanité est aussi possible. Sauf que, il faut le dire en guise de rappel, -et sans plonger dans une méthode comparative car tel n'est pas notre objectif- il n'a pas le même fondement que Saint Augustin. A dire vrai, même s'il s'est approprié quelque fois la pensée théologique de Saint Augustin, Martin Heidegger a une approche philosophique en ce sens où le substrat de l'humanité est le souci de l'altérité.

Bien que l'homme puisse posséder ce qui peut le rendre humain du fait de son mode d'être qui peut osciller entre l'authenticité et l'inauthenticité, cette potentialité n'est pas suffisante. Or, le souci étant l'être du Dasein selon Heidegger il est de ce fait un moyen que l'expérimenter facticiel pourra utiliser en vue de parvenir à un bon vivre. Indéniablement, pour le penseur de Messkirch, c'est à partir du souci que l'autre peut aider, entraider, soutenir, secourir etc. son semblable. De fait, le souci nous donne de nous préoccuper de l'autre, de nous inquiéter pour lui ; et cette attitude résume bien le concept d'humanité dans lequel réside le partage avec les autres. C'est d'ailleurs ce caractère de partage que Robert Legros (1990, p. 195) relate ainsi : "c'est sur la base de cette idée du partage que la sociabilité humaine se crée".

En outre, après analyse, que l'un (S. Augustin) rende possible l'humanité sous l'angle théologique et l'autre (M. Heidegger) sous la lucarne philosophique, la véritable humanité, il faut le dire sans crainte, elle doit à la Bible et à la Philosophie dans la mesure où il nous faut un projet religieux et éthique (défendu individuellement et collectivement) pour

que se réalise l'idée d'une vraie humanité et d'un bonheur réel de l'homme.

Aider l'être humain d'aujourd'hui à retrouver les traces de l'humanité par moment perdues, voilà le vrai chemin de l'homme que nous avons tenté de résoudre avec Saint Augustin et Martin Heidegger.

Références bibliographiques

Augustin Saint (1997), *Les confessions*, Paris, Sand.

Augustin Saint (2001), *Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos*, Paris, Hyde Park.

Augustin Saint (1867), *Œuvres complètes*, Paris, Cie éditeurs.

Heidegger Martin (2012), *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard.

Heidegger Martin (1990), *Être et Temps*, Paris, Gallimard.

Heidegger Martin (1983), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne.

Kant Emmanuel (1993), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Collection Classique philosophie.

Legros Robert (1990), *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset.

Roy-Ema et Pascal Dieudonné (2016), « Solidarité et souci chez Martin Heidegger » in *Revue Spécialisée en Etudes Heideggériennes*, Abidjan, Université Félix Houphouët-Boigny.

Tanoh Jean Gobert (2007), « Concept et humanisme » in *Contrepoint philosophique*, Metz, Université Paul Verlaine.