



Konstellations

Le sujet du destin

Par Benoît Faucher

Fichier : 0501.07.pdf

Benoît Faucher ©

khellendross@hotmail.com

La question du destin (liée intimement à celle du libre-arbitre) est millénaire dans la tradition occidentale. Chryssipus, un stoïcien grec, voit la liberté comme un chien enchaîné à un chariot en mouvement. Saint Augustin cherche à réconcilier le libre-arbitre avec la certitude qu'a Dieu que nous allons pécher. Au XVII^e siècle, elle fait couler l'encre entre autres de Descartes, Leibniz, Spinoza et Pascal, etc., etc., etc., jusqu'à maintenant. C'est une de ces questions essentielles à la philosophie qui semble rester intouchable, irréconciliable. Ce serait légèrement prétentieux de vouloir régler un tel problème en dix pages, alors, plutôt que de tout tenter à la fois, j'aimerais me concentrer sur une question à l'intérieur de cette histoire du destin, sur une différence irréconciliable entre la tradition phénoménologico-existentielle et la pensée de Walter Benjamin : est-ce que le sujet qui se fait juge et qui dicte son propre destin donne un sens à sa propre vie vers un quelconque bonheur, ou est-ce que, inversement, comme le clame Benjamin, « le bonheur est bien plutôt ce qui libère l'homme de l'enchaînement des destins et du filet de son propre destin » (« Destin et caractère », *Œuvres I*, p.202) ? Pour y répondre, je procéderai par la méthode du fractal, du casse-tête monadologique. Ceci veut dire que je commencerai avec des pièces détachées qui s'uniront pour ensemble créer l'image qui était contenue à l'intérieur de chacune d'elles. Ainsi, chaque pièce aura ses trous (que je noterai en disant « j'y reviendrai »), qui seront points d'accroche pour d'autres pièces.

Première pièce ; le destin selon Benjamin

Dans « Destin et caractère », Benjamin fracasse l'environnement conceptuel communément rattaché au destin. En effet, dans cette conception commune, le destin découle causalement du caractère, et il se situe dans la sphère supérieure de la religion. Pour Benjamin, ces deux raisonnements sont erronés, car « le sujet du destin est impossible à déterminer » et « le destin est l'ensemble de relations qui inscrit le vivant dans la faute » (« Destin et caractère », *Œuvres I*, p. 204). Cette faute d'exister et de réfléchir sur le fait d'exister utilise la notion de destin pour engendrer une théorie générale du vécu car la vie de la naissance à la mort n'est pas immédiatement accessible à une conscience vivant le présent. Dans la réflexion sur son propre destin, le sujet accède à une identité narrative ricœurienne (j'y reviendrai) de sa propre concoction, comme le juge qui prononce un châtement dicte un destin au châtié, « lequel n'atteint jamais l'homme, mais en l'homme le simple fait de vivre » (« Destin et caractère », *Œuvres I*, p. 204). Le destin est donc toujours une fiction immanente créée par le sujet pour mieux se conceptualiser.

Deuxième pièce ; le destin phénoménologico-existentialiste

Quand je parle des phénoménologico-existentialistes, je parle d'une classification un peu grossière mais unificatrice sur le plan de la théorie du destin, qui a comme noms représentatifs Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty et Camus et qui prend racine, selon une certaine vision de l'histoire de la philosophie, en Kierkegaard (j'y reviendrai). L'approche qui rend ces derniers fondamentalement différents de Benjamin, c'est qu'ils recommandent, plutôt que de viser une libération des fils du destin, une implication directe à les dénouer. Ils prétendent qu'il est possible, pour le sujet, de se constituer une vision de son propre destin, et ensuite de l'assumer librement. C'est même la seule liberté possible. Comme Engels, ils croient que la liberté est implicitement reliée à la reconnaissance d'une nécessité. Pour Heidegger, avoir une destinée (*Schicksal*), c'est le souci de l'« historicité authentique », c'est-à-dire, « être essentiellement **futural** donc libre pour sa mort et pouvoir se laisser être relancé sur son "ici" factuel en se fracassant sur sa propre mort »¹. Pour Sartre, c'est par le biais d'une profonde « psychanalyse existentielle » que le sujet prend conscience, hors de la mauvaise foi, qu'un « projet originel » est déjà engendré. Ensuite, le sujet n'a qu'à prendre la décision de suivre ce projet et d'affirmer ce qu'il a toujours été et ce qu'il est libre de continuer à être. Camus, lui, dit : « 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. » (*Le mythe de Sisyphe*, p. 78). Cette prise de conscience de l'absurde, pour Camus, c'est la révolte constante d'un Sisyphe qui choisit de pousser sa roche, mais qui profite de chaque instant de son effort. Dans les trois cas, c'est par un procédé de conscience que le sujet atteint son destin, et le contrôle à sa façon. Le lien que Benjamin refuse entre destin et caractère est, au contraire, très important pour les phénoménologico-existentialistes, mais dans un sens particulier. Ce n'est pas le caractère fort qui forge un destin bienheureux, mais plutôt le caractère réflexif qui prend conscience de sa propre destinée. Par contre, comme Benjamin, les phénoménologico-existentialistes rejettent le destin comme théologique (j'y reviendrai).

¹ Ma traduction de « authentic historicity » « is essentially **futural** so that it is free for its death and can let itself be thrown back upon its factual "there" by shattering itself against death ». Les italiques et caractères gras sont du texte original. (Heidegger, *Being and Time*, p. 437).

Troisième pièce ; Ricœur et l'identité narrative

Pour parler du rapport au sujet, j'ai déjà fait appel à la notion de l'unité narrative. Cette idée, développée par Paul Ricœur dans son livre *Soi-même comme un autre*, est utile pour bien expliquer ce que j'entends par destin. Selon la cinquième étude de ce livre, Ricœur théorise l'identité et on assiste à une véritable prolifération de termes pour la désigner ; le *je*, l'*identité personnelle*, le *caractère*, l'*ipséité*, la *mêmeté*, l'*identité narrative*, etc. L'identité narrative est un sujet dans le contexte de sa temporalité, selon les modes de l'ipséité et la mêmeté. Ces deux attitudes envers soi-même règlent et définissent un point crucial dans les deux perceptions du destin déjà exposées. L'ipséité, c'est la substance de l'identité, le fond régulateur de toute action ; la mêmeté, c'est l'attitude envers soi-même qui fait croire en une unité stable, mais qui ne prend pas en considération l'altérité qui pourrait accidentellement changer des points superficiels. À un moment donné dans le temps, on se raconte l'histoire réflexive de ces deux forces pour mieux se représenter réflexivement à soi-même. Cette histoire, c'est l'identité narrative. Dans ce vocabulaire, il serait possible de dire que le destin, c'est l'identité narrative, mais du point de vue de Dieu qui nous regarde (j'y reviendrai). En effet, le destin, lorsque raconté par son propre sujet, est corruptible par l'illusion conférée par la mêmeté (force prise en considération dans l'histoire elle-même, mais qui continue à affecter l'auteur de l'histoire). La seule manière de réellement raconter une identité narrative parfaite de sa propre vie serait de devenir narrateur à la troisième personne omnisciente ; de se faire Tolstoï de notre propre vie. Ici on se rapproche de la vision du destin de Benjamin en ce que le destin devient une sorte de texte sacré (écrit mais caché) de notre propre vie. Par contre, elle ne nie pas entièrement la possibilité d'y accéder éventuellement par le biais d'une quelconque méthode (souci, psychanalyse existentielle, ou révolte). Heureusement, encore selon Ricœur, la théorie narrative fait que « la littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique » (*Soi-même comme un autre*, p.137). C'est en allant piger des cobayes dans ce vaste laboratoire qu'on pourra continuer à penser le destin et voir l'implication sur un sujet qui y accède.

Quatrième pièce ; la part du destin dans les pièces thébaines de Sophocle

Sophocle (V^e siècle avant J.-C.) doit être crédité pour sa réflexion sur le destin, qui précède la formulation de la question du libre-arbitre par les Stoïciens. Dans *Antigone* et *Œdipe roi*, les personnages se butent constamment à un destin absolu. Par contre, certaines modalités particulières quant à ces destins doivent être prises en considération avant de procéder à leur étude. Pour ce qui est de la place de l'auditeur ou du lecteur devant ces histoires, on doit parler d'une omniscience divine. Le peuple grec qui assistait à ces pièces connaissaient déjà leur dénouement, car elles réitéraient des

mythes connus de tous (Jean Anouilh, dans sa reprise d'*Antigone*, rend ce même sentiment à ses spectateurs en commençant la pièce avec un énoncé de l'aboutissement de chaque personnage - j'y reviendrai). De plus, l'action se déroulait dans un temps plus mythique (Œdipe est l'arrière-arrière-arrière-petit-fils d'Arès et d'Aphrodite), et en ces temps, selon Sophocle, l'oracle et les devins détenaient un lien à la divine connaissance (par contre, il est intéressant de savoir que Sophocle écrivait et présentait à un moment où l'on commençait à remettre en question l'autorité accordée à ces diseurs de bonne aventure). Ces pièces sont donc intéressantes pour deux raisons : elles nous fournissent le discours du destin absolu, ou divin, et celui de l'humain qui le confronte.

Cinquième pièce ; Œdipe, premier cobaye

Dans *Œdipe roi*, Œdipe passe par une psychanalyse existentielle personnelle. Il doit trouver le meurtrier de Laïus qui est en fait lui-même. Malgré les forces du diktat divin qui le pointent comme la cause, il refuse s'obstine contre celles-ci jusqu'à ce qu'il ait sondé son propre cas. Il commence en attaquant tous ceux qui le pointent. Créon, qui a été le messenger de l'oracle d'Apollon, et Tirésias, le prophète aveugle, sont les premiers à le pointer ; il les accuse de s'être alliés contre lui. Créon, face à cette accusation, lui dit : « Comme c'est faux de prendre le bien pour le mal / de manière purement aléatoire, ou de prendre le mal pour le bien. »² C'est que, plutôt que de réellement réfléchir sur lui-même, Œdipe blâme sans bien-fondé ses propres accusateurs. Cette méthode ressemble à ce que Sartre nomme la mauvaise foi. Étrangement, il est tout de même impossible pour lui de faire abstraction de l'oracle, qu'il a pourtant déjà défié en se sauvant de ceux qu'il croyait ses parents. Il tente de se convaincre en vain lorsqu'il apprend la mort de Polybus, son père adoptif qu'il se croyait condamné à tuer ; « Elles [les prophéties] ne sont rien, sans valeur. »³ Par contre, les prophéties restent des raisons dominantes pour son investigation pour trouver le meurtrier de Laïus. Malgré les rouspétances de sa mère/femme (« Arrête—au nom des dieux, / si tu aime ta propre vie, ordonne la fin de cette investigation ! / Ma souffrance est suffisante »⁴), il continue son investigation et découvre son propre sort, qu'il est marié à sa mère et qu'il a tué son propre père. C'est justement au nom de sa mort, au sens de Heidegger, qu'il recherche. Lorsqu'il prend clairement conscience de sa faute, il souhaite n'avoir jamais vécu, exactement dans l'esprit de Benjamin qui montre que notre destin n'est que ce qui nous inscrit dans la faute. Son destin devient sa « puissance sombre »⁵ (j'y reviendrai) qu'il accepte finalement en s'exclamant « Elle est seulement à moi, ma destinée — Je suis Œdipe. »⁶ Cette histoire permet de bien

² Ma traduction de « how wrong it is to take the good for the bad / purely at random, or to take the bad for the good » (Sophocles, « Oedipus the King », *The Three Theban Plays*, trans. by Robert Fagles, 683-4.)

³ Ma traduction de « they are nothing, worthless » (Sophocles, op. cit., p.1064).

⁴ Ma traduction de « Stop—in the name of god, / if you love your own life, call off this search ! / My suffering is enough. » (Ibid., pp.1162-4).

⁵ Ma traduction de « dark power » (Ibid., pp.1447).

⁶ Ma traduction de « It's mine alone, my destiny—I am Oedipus. » (Ibid., p.1495).

comprendre les implications de sonder son propre destin. Au détriment d'un bonheur innocent, on apprend notre propre sort et on assume nos plus profondes fautes. C'est le propre de la psychanalyse freudienne ; la faute d'Œdipe, c'est la faute à nous tous. Par contre, Œdipe en prend pleinement conscience grâce à l'apport du divin. C'est l'amalgame des prophètes et des oracles qui dicte finalement sa faute de manière claire. Le destin, dissocié du plan théologique, et donc le destin de Benjamin et des phénoménologico-existentialistes, n'est jamais pleinement décrété. Alors comment justifier la psychanalyse existentielle si elle ne peut pas avoir de fond divin (j'y reviendrai) ?

Sixième pièce ; Antigone, second cobaye

Avec *Antigone*, l'histoire est très différente. À part la tempête à la fin de la pièce, jamais les dieux ne se mêlent des actes posés. Antigone, par contre, justifie ses actes doublement ; en accord avec Camus (cité plus haut) elle décide d'enterrer son frère puis dit : « laissez-moi à ma propre absurdité »⁷, et ensuite justifie ses actes aux yeux des autres par le biais des dieux ; « que toi [Créon], qui n'es qu'un mortel, puisses supplanter les dieux / les grandes traditions non-écrites, inébranlables, / elles sont vivantes pas juste aujourd'hui ou hier mais pour toujours / du début des temps / et personne ne sait lorsqu'elles ont pris vie. »⁸ C'est donc au nom d'une loi non-écrite des dieux que travaille Antigone, jusqu'à sa mort. L'analyse que Hegel et Ricœur font d'Antigone met en conflit deux sphères de la justice, soit la famille et l'état ; mais moi je ramène les deux à un plan plus personnel. Antigone et Créon ont chacun pris la décision d'assumer un destin particulier et ce sont ces deux destins qui entrent en conflit, peu importe à quelle sphère la justification de ces deux destins appartient. Ce conflit entre son destin et la réalité de l'autre permet de mieux comprendre le problème du destin que Benjamin expose. Car si le jugement de Dieu est inatteignable, les conflits de destins considérés irréconciliables amène une certaine relativisation de la morale. On se rattache à notre propre faute et on en fait une identité narrative qui ne peut jamais prédire l'incertitude à venir. Les sphères morales entrent en conflit et finalement, la sphère de Dieu étant inatteignable, on se jette tête première dans l'illusion qu'est notre destin pour se heurter à l'éventuelle découverte que le destin projeté d'un présent passé vers le futur actualisé n'est qu'un leurre. Le chœur d'Antigone fait plusieurs commentaires dans ce même sens : « Le pouvoir du destin est une merveille / sombre, terrible merveille — / ni la richesse ni les armées / ni murs renforcés ni vaisseaux / coques noires frappées de sel / ne peuvent nous sauver de cette force »⁹ ; mais, encore plus fortement : « éventuellement / justice est faute, faute est justice [fair is foul,

⁷ Ma traduction de « Leave me to my own absurdity », (Sophocles, « Antigone », op. cit., p. 111).

⁸ Ma traduction de « that you, a mere mortal, could override the gods, / the great unwritten, unshakable traditions / They are alive, not just today or yesterday they live forever, from the first of time / and no one knows when they first saw the light. », (ibid., pp. 504-8).

⁹ Ma traduction de « The power of fate is a wonder / dark, terrible wonder— / neither wealth nor armies / towered walls nor ships / black hulls lashed by salt / can save us from that force », (ibid., pp.1045-50).

foul is fair] / pour l'homme que les dieux vont ruiner. »¹⁰ Le décret « fair is foul, foul is fair » deviendra bientôt la ligne directrice pour relativiser l'optimisme des phénoménologico-existentialistes et pour les faire rejoindre Benjamin (j'y reviendrai). Maintenant, ce qui est important à voir dans le personnage d'Antigone c'est que, même si assumer son destin est une possibilité, est-ce qu'il faut nécessairement l'accepter dogmatiquement au nom de dieux qui ne rendent pas leur jugement clairement ? Et de plus, il convient de se demander s'il est réellement possible de justifier l'implication directe avec son propre destin de manière laïque comme les phénoménologico-existentialistes le prétendent.

Septième pièce ; l'existentialisme est-il réellement laïque ?

Là où les conclusions de Benjamin appuient sa prétention que le destin n'appartient pas à la sphère de la religion, il est plutôt difficile de dire la même chose des existentialistes. En effet, si on dissocie Antigone et Œdipe d'un contexte religieux, il est presque impossible de justifier leurs actes. C'est par une certaine foi en un futur à venir et qui nécessite une action, que ces deux figures ont agi. Il faut donc se demander si les phénoménologico-existentialistes ont réellement réussi à mettre le nabo de la théologie en parenthèse, ou si celui-ci tient toujours les rênes de la machine existentialiste. Le fait que les premiers engrenages de cette machine aient d'abord été posés par Kierkegaard, un penseur qui ne cachait pas son christianisme, est significatif au plus haut point. Dans son étude « Hegel et l'existentialisme » (dans *Sens et non-sens*), Merleau-Ponty explique la particularité de Kierkegaard et ce qui fait de lui le père de l'existentialisme :

Kierkegaard, qui a le premier employé le mot d'existence dans son sens moderne, s'est délibérément opposé à Hegel. Le Hegel auquel il pense, c'est celui de la fin, qui traite l'histoire comme le développement visible d'une logique, qui cherche dans les rapports entre idées l'explication dernière des événements et chez qui l'expérience individuelle de la vie est subordonnée comme à un destin à la vie propre des idées. Ce Hegel de 1827 ne nous offre donc, selon le mot de Kierkegaard, qu'un « palais d'idées », où toutes les oppositions de l'histoire sont surmontées, mais par la pensée seulement. Contre lui Kierkegaard a raison de dire que l'individu ne peut pas surmonter par la pensée seule les contradictions devant lesquelles il se trouve, qu'il est astreint à des dilemmes dont aucun terme n'est satisfaisant. Le Hegel de la fin a tout compris, sauf sa propre existence, et la synthèse qu'il nous offre n'est pas une vraie synthèse, justement parce qu'elle affecte d'ignorer qu'elle est le fait d'un certain individu et d'un certain temps. (p. 80)

Cette accusation de Kierkegaard à Hegel, reprise par ceux qui voient un schisme clair partant de Kierkegaard (soit la tradition phénoménologico-existentialiste), est justifiée par cet emploi du terme d'« existence » au sens moderne du mot. Mais lorsque Kierkegaard parle d'un « saut de foi », c'est avec une vision chrétienne qu'il l'appuie. Benjamin, dans son texte intitulé « Kierkegaard » (*Œuvres II*,

¹⁰ Ma traduction de « sooner or later / foul is fair, fair is foul / to the man the gods will ruin », (ibid., pp. 694-5).

pp.355-358), en prend note et, de plus, remarque que le prétendu schisme entre Hegel et Kierkegaard n'est qu'un leurre théologique : « toute la prétention arrogante de sa philosophie existentielle tient à la conviction d'avoir surmonté, dans cette philosophie, en tant que sphère de "l'intériorité", de la "pure spiritualité", le faux-semblant et de l'avoir fait au moyen de la "décision", de l'attitude existentielle, en un mot de l'attitude religieuse. » (357) Il n'est pas difficile de voir que cette « décision » ici critiquée ressemble à l'attitude phénoménologico-existentielle envers le destin. De plus, « contrairement à ce que croyait Kierkegaard, ce n'est pas le "saut" qui, avec la force magique du "paradoxe", libère l'homme de cette prison » (357). Dans cette critique de Benjamin (qui est aussi un commentaire sur Adorno), Kierkegaard prend sa place parmi les idéalistes, devient presque hégélien en ce qu'il ne peut s'exclure de l'idéalisme. Il prend part au déclin de l'idéalisme, mais y reste attaché. Ainsi, l'attitude existentielle entière doit répondre à cette critique, chose qu'elle ne peut aisément faire. La religion pourrait alors être une sorte de présupposé mal assumé des existentialistes. Ils sont agnostiques et non athées. Les analyses du destin dans Sophocle démontrent que, soit la décision existentielle s'appuie sur une attitude religieuse, soit elle doit faire avec le relativisme du « fair is foul, foul is fair ».

Huitième pièce ; la figure du destin

Pour penser à un destin qui concilie à la fois la critique benjaminienne et la décision existentielle, j'ai besoin d'une figure plus représentative d'un destin qui est inatteignable mais consultable. C'est pourquoi au lieu d'aller chercher comme troisième cobaye un prophète ancien, ou un messie, je nécessite un personnage liminal ; un prophète de demi-dieu. Dans la pièce *Macbeth*, les sœurs Weïrd utilisent la formule que j'ai isolée d'*Antigone*, soit le « fair is foul, foul is fair ». Lorsque Macbeth vient les interroger, il ressent lui-même la phrase et fait le commentaire : « So foul and fair a day I have not seen » (1.3.38). Le mot Weïrd, jusqu'au XIX^e siècle, voulait dire destin, ou sort, et je propose que les sœurs Weïrd figurent un destin qui peut réconcilier Benjamin avec les phénoménologico-existentialistes. Le caractère liminal des sœurs est décrit par Banquo lorsqu'il les observe pour la première fois ; « Qui sont-elles, / si desséchées, et si extravagantes dans leurs habits / qu'elles ne ressemblent pas à des habitants de la terre / mais qui marchent sur celle-ci ? »¹¹ Leur modalité de divination ne ressemble pas à celle du prophète Tirésias ou de l'oracle d'Apollon ; elles parlent en énigmes et ne font voir que ce que Macbeth croit déjà. Lorsque les questions qui le tourmentent sont posées un peu trop clairement, ou lorsqu'il presse les sœurs de répondre, elles disparaissent. Il passe son temps à se questionner sur son propre sort, au lieu de tenter de l'éviter comme Œdipe ou de le prendre fatalement comme un acquis, comme Antigone. Les sœurs vénèrent Hécate, une sous-déesse qui ne s'adresse qu'à elles. En audience avec les sœurs, celle-ci déclare ses intentions ; « il va tisser son sort, se moquer de la mort et

¹¹ Ma traduction de « What are these, / So withered, and so wild in their attire, / That look not like th'inhabitants o'th'earth / And yet are on't ? » (1.3.58-61).

porter / ses espérances au-delà de la sagesse, la grâce et la peur / Et vous savez toutes, que la sécurité / Est le plus grand ennemi des mortels. »¹² Ici, c'est Macbeth qui tisse son sort, mais c'est grâce à la force donnée par les divinations des sœurs. On peut donc voir les sœurs comme un miroir de l'identité narrative de Macbeth. Certains interprètes de la pièce sont même allés jusqu'à les analyser comme une image figurée du subconscient de Macbeth. Ainsi, il les consulte à la manière d'une psychanalyse existentielle, et celles-ci lui relatent son identité narrative. Leur savoir n'est pas divin, mais peut influencer les gestes. Elles sont le seul destin, un destin imparfait et laïque auquel le sujet peut avoir accès. De cette façon, elles fonctionnent de la même manière que la cartomancienne de Benjamin, sauf qu'elles procurent un destin temporaire, une narration déculpabilisante. En elles, les deux décrets philosophiques se rejoignent.

Neuvième pièce ; conclusion

Comme Benjamin le déclare, le destin n'atteint jamais vraiment l'homme, et y avoir recours n'est jamais la solution absolue, n'est jamais l'oracle d'Apollon, n'est jamais le messie. Par contre, dans le questionnement existentiel, qui surgit de manière incessante, avoir recours à la divination des sœurs Weïrd, que ce soit au travers d'une cartomancienne, d'un jeu de dés, d'une psychanalyse, d'une statistique scientifique, d'une création spontanée, d'un *trip* de drogue, bref de toutes méthodes qui prétendent à une compréhension du destin, le sujet se reconforte avec l'opinion d'un demi-dieu et se contente d'une réponse partielle et relative là où une réponse absolue et universelle n'existera jamais. Ainsi, le chien est toujours attaché au chariot, mais de temps à autre, une surface oblique réfléchit l'image des roues, et il peut alors bouger pour mieux subir l'inévitable mouvement.

¹² Ma traduction de « He shall spurn fate, scorn death, and bear / His hopes 'bove wisdom, grace and fear : / And you all know, security / Is mortals' chiefest enemy. » (3.5.30-3)

BIBLIOGRAPHIE

ANOUILH, Jean, *Antigone*, Paris, La table ronde, 1946.

BENJAMIN, Walter, « Destin et caractère », *Œuvres I*, trad. par Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, pp. 198-209.

BENJAMIN, Walter, « Les Affinités électives de Goethe », *Œuvres II*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, pp.355-358.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.

HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, San Francisco, Harper & Row, 1962.

KIERKEGAARD, Søren, *The Kierkegaard Reader*, Ed. by Jane Chamberlain and Jonathan Rée, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice, « Hegel et l'existentialisme », *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1996, pp. 79-87.

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Édition du Seuil, 1990.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SHAKESPEARE, William, *Macbeth*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

SOPHOCLES, *The Three Theban Plays*, trans. by Robert Fagles, New York, Penguin Books, 1984.