

# La condition de l'homme

Autor(en): **Javet, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **10 (1960)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380731>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA CONDITION DE L'HOMME <sup>1</sup>

La philosophie est le « discours » à travers lequel un homme cherche à saisir le sens d'une expérience qu'il éprouve comme déterminante ou d'un problème qui se pose à lui avec un caractère d'inéluctable insistance. *L'Essai de synthèse philosophique et religieuse* que M. Miéville nous propose sous le titre de *Condition de l'homme* répond parfaitement à cette définition de la philosophie.

L'expérience fondamentale qui motive toute l'œuvre est celle de l'unité, et cette expérience apparaît aussi comme impliquant une tâche capitale dans le monde actuel : « Retrouver le sens de l'unité est pour l'homme moderne une question de vie ou de mort » (p. 198). C'est cette question vitale qui est posée tout au long de l'ouvrage, et l'on ne peut être que saisi de respect devant l'effort d'un homme dont toute la vie a été vouée à promouvoir cette unité autour de laquelle il édifie maintenant la synthèse de sa pensée.

Les deux derniers chapitres nous font comprendre l'urgence du problème en évoquant les deux aliénations possibles de l'unité : au niveau individuel, dans l'effondrement de la personnalité, et au niveau collectif, dans les fausses unités des systèmes totalitaires. A ces deux menaces, M. Miéville oppose un personnalisme selon lequel l'unité de la personne et sa liberté peuvent être assurées par la pensée, et un humanisme qui professe sa foi en la réalisation progressive d'une « société des esprits » qui sera « l'expression la plus haute de la communauté humaine » (p. 203). Cette double affirmation commande toute la démarche de l'ouvrage.

La possibilité de ces synthèses personnelles et communautaires repose sur l'existence d'une Pensée universelle, ou Esprit. Le premier chapitre présente en effet une ontologie de la Totalité conçue à la fois comme animée et comme ordonnée, comme synthèse harmonieuse et

<sup>1</sup> HENRI-L. MIÉVILLE : *Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse*. Genève, Librairie E. Droz, 1959, 232 p.

vivante de la diversité des choses. « Comme il n'y a d'ordre que pour une pensée et par la pensée, il semble que la réflexion philosophique nous conduise à concevoir le Réel sous les espèces d'une Pensée qu'il conviendrait d'appeler première et concrète » (p. 17). Or, quand « une unité se réalise en fonction d'une diversité qui s'ordonne, il y a présence de l'*un* dans le divers — présence de Dieu » (*ibid.*), puisque Dieu a été défini comme « l'Être absolu, l'Être total, ... [qui] n'est pas *un* être parmi les êtres, mais l'être présent en tous les êtres » (p. 16). Voilà posée d'emblée l'unité ontologique de la pensée et de l'être sous la forme d'une connaturalité de la pensée, du monde et de Dieu.

L'existence de ce Dieu qui est principe d'ordre et d'harmonie pose le redoutable problème du hasard et du mal. L'auteur pense le résoudre en remarquant que, comme rien n'existe pour la pensée sans qu'immédiatement soit posée l'existence de son contraire, l'Ordre souverain de la Pensée universelle implique que « pour que le bien soit possible, il faut que le mal soit » (p. 209). Dieu est « l'incompréhensible synthèse » des tensions et des luttes, il a « une face lumineuse et une face sombre » (p. 52). On le voit, l'auteur pratique ici avec un courage tout stoïcien ce « consentement à Dieu » qu'il recommandera plus loin (p. 149).

Développant les conséquences de cette ontologie, M. Miéville étudie pour commencer le statut de l'existence individuelle (chapitre 2). Elle n'a pas un caractère d'absoluité irréductible, mais elle est un centre passager d'activité spirituelle, écloso mystérieusement et destiné à se défaire dans « la Pensée dont nous sommes participants » (p. 90). Dans ces conditions, il ne saurait y avoir de survie individuelle, et la seule éternité possible consiste pour nous à actualiser dans notre existence temporelle les valeurs éternelles qui habitent en nous en raison de notre participation à l'Esprit.

Le troisième chapitre traite du problème central de la vérité. Le critère qui permet de la reconnaître, « c'est qu'elle met plus d'ordre dans la pensée » (p. 96). Une idée créatrice d'ordre ne peut en effet qu'être vraie puisqu'elle se conforme par là même à la structure de la Réalité. « L'existence d'un *ordre objectif* des choses est, du côté du réel, le *corrélatif de l'idée de vérité* » (p. 105).

Armé de ce critère de vérité, l'auteur peut enfin aborder le problème posé par l'affrontement de la pensée autonome avec une autorité religieuse prétendant détenir la Vérité (chapitre 4). Comme on pouvait s'y attendre, cette prétention est renversée sans concession et l'auteur revendique pour la pensée libre le privilège de procéder à une épuration, à un approfondissement, à une spiritualisation de la conscience religieuse. La « foi » qui est ainsi proposée est « adhésion du cœur et de l'intelligence à un ordre de valeurs qui oblige et qui libère de la

tyrannie des pulsions inférieures, créant ainsi des possibilités enrichissantes d'harmonie intérieure et de communion » (p. 158). « Dieu en nous est élan vers tout être qui participe du redoutable et merveilleux Mystère de l'être présent en tous les êtres, source de toute vérité, de toute grandeur, de toute beauté — de tout amour » (p. 160).

Telles sont les principales articulations de cette synthèse rigoureusement ordonnée autour du mystère de l'harmonie ultime du monde pressentie par l'auteur au fond de lui-même comme une « exigence première » (p. 17). S'y rallier, « retrouver le sens de l'unité », « se sentir et se vouloir en communication avec toute la vie des êtres et des choses..., c'est *vivre religieusement* ». Cette affirmation de la première phrase du livre résume avec bonheur la noble leçon qui se dégage de l'ouvrage tout entier.

\* \* \*

Ce que ce bref résumé ne saurait rendre, c'est le ton très personnel de l'ouvrage ; ce ton en est pourtant un élément essentiel et il ne peut manquer de frapper le lecteur qui, comme moi, découvre ici pour la première fois la pensée de M. Miéville. On sent en effet, par-delà l'argumentation du philosophe, le frémissement de l'homme engagé totalement dans une quête passionnée. Dans ces conditions, la critique, en ne retenant que les *idées* présentées dans l'ouvrage, implique une certaine part d'abstraction — abstraction légitime pourtant lorsqu'il s'agit d'une philosophie qui propose une conception du monde et de Dieu valable pour d'autres que pour son auteur.

Je voudrais essayer de juger cette philosophie selon le critère même que son auteur nous propose : « La *valeur de vérité* d'une position de pensée... ne peut se mesurer... que s'il y a référence possible à un *critère invariable* comportant la double exigence de la cohérence interne du système de jugements proposés... et — s'il s'agit de propositions relatives au concret de l'expérience — de la concordance du *pensé* avec le *donné* » (p. 110).

Pour ce qui est de la première exigence, le résumé qui précède a suffisamment mis en lumière — du moins c'était son ambition — la cohérence du système proposé ; il n'y a pas lieu de s'y attarder. La seconde exigence par contre mérite de retenir notre attention puisque la philosophie est par excellence « relative au concret de l'expérience ».

Qu'est-ce que le *donné* ? M. Miéville nous offre deux manières de le comprendre : ou bien comme le « réel », les « faits » objectifs (cf. p. ex. p. 105 : « le donné cosmique »), ou bien comme ce qui nous est fourni par l'expérience, « l'*immédiat* qui est *vécu*, c'est-à-dire confusément senti et pensé... » (p. 100).

Dans le premier cas surgit le problème critique : Qu'en est-il de ce « réel » ? Il me semble que M. Miéville n'explicite pas dans ce livre la solution qu'il donne à ce problème, de sorte que l'induction qui lui permet de remonter de l'exigence d'ordre qu'il trouve au fond de notre être à l'existence réelle de cet ordre dans le monde et de là à l'affirmation que le monde est de même nature que notre esprit semble être une forme d'argument ontologique à laquelle j'ai peine à adhérer.

Reste la seconde possibilité : pour être vraie, la philosophie doit « concorder » avec le donné immédiatement vécu dans l'expérience. Nous touchons ici le point où la philosophie de M. Miéville surprend un peu un lecteur pour qui Husserl et Heidegger, Camus, Sartre ou Merleau-Ponty étaient déjà des « classiques » lors de son éveil à la réflexion philosophique. Ce lecteur ne peut faire sienne une philosophie qui repose sur le sentiment de l'harmonie du monde, car ce sentiment est devenu étranger à sa propre expérience. Examinons par exemple les images dont se sert M. Miéville : l'homme religieux « se sait enraciné dans un macrocosme à la vie duquel il a part, comme la fleur ou le fruit participent de la vie de la plante » (p. 44) ; les mêmes comparaisons empruntées à la vie végétale reviennent fréquemment dans *Condition de l'homme*. Or, lorsqu'il considère la vie des nations, celle des classes sociales ou celle de son être intime telle que la psychologie des profondeurs la lui révèle, l'homme actuel fait l'expérience d'un monde qui appelle plutôt des images d'explosions, d'éruptions, de flambées et il sent que ce qui croît végétalement, d'une sève irrésistible, c'est le mal :

« Le mal bourgeoise en moi, en moi fleurit le vice,  
Un printemps de péchés épineux de malice »

dit-il avec le poète. Dans ce monde riche de « fleurs du mal », la dignité de l'homme est d'opposer au foisonnement du non-sens le sens qu'il conquiert et institue patiemment, fidèle en cela à l'exigence d'ordre qui l'anime. La rationalité n'est pas du côté du monde, mais du côté de l'homme ; elle n'est pas donnée, elle est une tâche, et pour la remplir, l'homme ne peut compter que sur lui-même. Or, pour M. Miéville, l'homme se repose sur un ordre duquel il participe et dans lequel il se résorbera ; il semble donc n'être pas vraiment majeur ni responsable car il n'est pas *selbst-ständig*.

Au reste, toute philosophie de la participation cache en elle-même un danger : par sa propre logique, elle tend à l'oppression (qu'on pense à la philosophie politique de Platon, par exemple, ou à celle de Hegel, ou encore aux racismes qui sont à leur manière des philosophies de la participation) ; l'humanisme de M. Miéville

visé à tout le contraire, mais je ne suis pas sûr qu'il échappe à cette menace, comme en témoigne ce passage qu'il faudrait citer avec son contexte rassurant mais dont la tournure ne laisse pas d'être inquiétante : « Si la vie personnelle... est une valeur de premier ordre, une valeur hors pair (non dérivable de quelque autre valeur), si l'on peut dire qu'elle est une valeur « en soi », cela ne veut pas dire que la dignité qui s'attache de ce fait à l'être personnel confère à son existence physique une valeur absolue. Dans une communauté humaine, l'individu n'a droit à l'existence que dans la mesure où il est expression et promotion de la vie qui se perpétue dans la collectivité. Sa dignité est fonction de sa contribution à la vie de l'ensemble » (p. 180).

On le voit, les raisons qui m'empêchent d'acquiescer à cette philosophie sont d'une part que l'expérience dont elle procède n'est plus unanimement reconnue aujourd'hui, et d'autre part une réserve de principe à l'égard d'une telle forme de pensée. Est-ce à dire que la philosophie de M. Miéville soit « fausse » ? La question n'a pas de sens, car une philosophie véritable, comme celle-ci, comporte toujours la vérité de l'expérience vécue de l'homme qui en est l'auteur. Mais cette expérience peut n'être pas celle de tous.

Examiné dans cette perspective, le problème de la « vérité » d'une philosophie implique une conception de la vérité qui n'est plus exactement celle de M. Miéville. Je pense, en effet, qu'on peut renoncer à l'*unité* de la vérité, à la possibilité d'une systématisation totale des vérités, car les vérités ne sont pas toutes du même ordre, et il serait vain de vouloir mettre sur le même plan les vérités de la science, la vérité que comporte chaque philosophie véritable et des vérités de la Révélation chrétienne. A vouloir récuser les unes au nom des critères valables pour les autres, on s'expose à de graves mécomptes.

En effet, les objections que M. Miéville soulève contre la foi chrétienne ne me paraissent pas toutes recevables. Par exemple le problème de la liberté de Dieu, qui tient une si grande place dans le premier chapitre. « C'est humaniser Dieu que de lui attribuer une liberté de choix. Dieu ne choisit pas entre des possibles ; il est l'ordre même des possibles... » (p. 23). Mais échappe-t-on vraiment à l'anthropomorphisme quand on dit qu'il est Esprit, ou Acte, ou Présence ? Les mots abstraits dont se sert M. Miéville seraient-ils moins « mythiques » que les autres quand il s'agit de Dieu ? Le philosophe peut-il même faire autrement que parler le langage humain, comme la foi ?

De même aussi le problème de la bonté de Dieu. Dieu étant l'Ordre universel ne saurait être absolument bon, c'est-à-dire totalement étranger au mal qui fait partie de l'ordre. Soit. Mais alors,

pourquoi l'« événement religieux » est-il appelé « présence de la Puissance et appel de la Valeur, de ce qui pourra donner sens et forme à l'existence » (p. 117) ? Si Dieu est l'ensemble du bien et du mal, pourquoi la communion avec Dieu est-elle forcément valorisante ? Pourquoi la Puissance souveraine est-elle aussi Valeur suprême ? Les réponses de M. Miéville soulèvent autant de questions — et d'aussi embarrassantes — que les difficultés qu'il tente de résoudre.

La philosophie de M. Miéville se donne comme un appel à l'homme d'aujourd'hui. On ne réfute pas un appel. Les remarques qui précèdent n'ont d'autre but que d'exposer très franchement quelques-unes des questions qu'un lecteur nouveau de M. Miéville se pose à la lecture de son livre. Si ces questions l'empêchent de donner une adhésion sans réserve aux positions qui lui sont proposées, son admiration reste entière pour l'ampleur de l'effort philosophique dont elles témoignent et pour la sincérité et la passion avec lesquelles elles sont défendues.

PIERRE JAVET.

*Dans notre prochain numéro, nous publierons une seconde étude sur Condition de l'homme. Cet ouvrage de M. H. L. Miéville y sera présenté, sous un angle différent, par M. André Voelke. (Réd.).*