

La dialectique philosophique et religieuse de M. Henri-L. Miéville

Autor(en): **Voelke, André**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380735>

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 DIALECTIQUE PHILOSOPHIQUE
ET RELIGIEUSE
DE M. HENRI-L. MIÉVILLE

Il n'est pas facile de résumer en quelques lignes *Condition de l'homme*, cette suite de méditations où se reflètent les démarches d'une pensée qui n'a cessé de se montrer à la fois ouverte et vigilante, au cours d'une vie consacrée tout entière à la recherche de la vérité¹. L'interrogation métaphysique et religieuse, l'analyse de la connaissance rationnelle, le regard porté sur la condition humaine, la conscience politique s'unissent en effet pour faire de cette œuvre l'expression d'une sagesse qui ne livre que peu à peu toutes ses richesses.

Les notes qui vont suivre ne prétendent pas toucher à tous les thèmes abordés au cours de ce livre. Elles voudraient simplement souligner certains aspects, particulièrement importants à nos yeux, d'une interrogation métaphysique et religieuse qui va directement aux problèmes essentiels.

L'effort de pensée de M. Miéville apparaît comme une tentative inlassablement reprise en vue de comprendre l'être, ce « quelque chose de premier et d'inexplicable » qui se révèle à nous dans la conscience que nous avons d'être et « se donne à connaître comme un absolu » (p. 13).

La réflexion critique que l'auteur n'a cessé de poursuivre toute sa vie avec une lucidité toujours en éveil l'amène à se garder du piège des concepts philosophiques et religieux par lesquels on tente depuis plus de deux mille ans d'exprimer cet être, et il ne manque pas une occasion de souligner les difficultés auxquelles se trouve acculée une pensée naïve qui prétend saisir l'absolu à l'aide de concepts humains.

Toutefois, ce n'est pas à une pure intuition, à une contemplation silencieuse d'un être indicible que nous convie M. Miéville. Pour

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

comprendre l'être, il utilise les concepts créés par la raison discursive, mais il examine au préalable les conditions de leur emploi et évite de les porter à l'absolu. Le procédé de « désabsolutisation » auquel il recourt de préférence consiste à affronter l'une à l'autre des notions traditionnellement opposées, en montrant que si l'on veut saisir l'être sans le mutiler on doit faire appel à ces termes qui paraissent s'exclure. C'est cette dialectique que nous voudrions esquisser ici.

L'être se révèle à nous sous la forme d'une *multiplicité* d'existences finies qui « participent de la structure spatio-temporelle » (p. 15). Mais, derrière le séparé et le fini, il y a « l'*Unité* vivante et perdurante qui sous-tend et relie toutes choses » (*ibid.*), unité qui apparaît à la réflexion philosophique comme une « Pensée première », « cosmique » (p. 18), et au sentiment religieux comme Dieu.

Dieu n'étant pas « un être parmi les êtres, mais l'être présent en tous les êtres », on peut dire qu'il est *immanent* en leur totalité infinie, mais en même temps « il transcende toute existence particulière ». Son immanence est donc « forme de sa *transcendance* » (p. 16) : « Erreur de séparer Dieu de l'univers, erreur de les confondre » (p. 15).

Il y a de la même façon un rapport d'implication réciproque entre le *temps* et l'*éternité*. Tous les êtres finis sont dans le temps, mais « le temps a pour fondement une loi qui ne passe pas comme passent les « moments » dont il se compose » (p. 18). A son tour, l'éternité, définie comme *supratemporalité*, ne se conçoit pas sans le temps qu'elle fonde, sous peine de n'être qu'une identité stérile. Dans ces conditions, l'être nous apparaît comme « une synthèse de l'éternel et du temporel » (p. 18), dont l'activité pensante nous offre un vivant modèle, elle qui se déroule dans le temps tout en le transcendant, puisqu'elle est « synthèse de moments successifs dans l'unité constamment renouvelée d'un présent et fixation d'un « pensé » dans l'intemporelle identité » (p. 213) : c'est dire que le phénomène temporel témoigne lui aussi de la présence d'une Pensée première par laquelle « s'opère dans le Tout de l'être la synthèse du temporel et de l'intemporel » (*ibid.*).

Si nous voulons tenter de concevoir cette Pensée première, nous devons paradoxalement joindre l'idée de *liberté* à celle de *nécessité* ou *détermination*, celle de *possible* à celle d'*impossible*.

L'idée de *liberté* absolue est en effet contradictoire : jouir de cette liberté, ce serait pouvoir choisir n'importe quoi, par exemple d'être ou de ne pas être ; mais, pour faire un tel choix, il faut déjà être ! L'idée de liberté n'est intelligible que « rapportée à une situation déterminée qui dessine et délimite les possibilités de choix de l'agent libre (...). Elle ne peut créer, par libre choix, les conditions initiales de son exercice » (p. 20). Mais l'idée de *détermination* ne peut pas

non plus être absolutisée, comme le veut la théorie du déterminisme universel, car alors l'affirmation même du déterminisme est elle aussi, en tant qu'acte intellectuel, « un produit nécessaire du déterminisme qu'elle énonce », au même titre que l'affirmation opposée, ce qui revient à lui enlever toute valeur de vérité (*ibid.*).

Il résulte de ces réflexions que *liberté* et *détermination* sont des « notions corrélatives » qui se conditionnent et se limitent réciproquement (*ibid.*).

On en dira autant des notions de *possible* et d'*impossible*. « Si tout est toujours possible, l'impossibilité qu'il en soit autrement est posée » (p. 22). Le possible implique donc l'impossible, ce qui revient à dire qu'il n'y a de possibilité que fondée sur des déterminations de l'être.

Cette discussion sur les conditions d'emploi de ces notions nous amène à penser que « 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 qui fonde (...) la possibilité des choix que nous avons à assumer ». Mais il est en même temps l'ordre de l'impossible, « qui est limite et condition du possible » (p. 23).

Mais définir l'absolu divin à l'aide de la seule notion d'*ordre*, c'est le réduire à un ensemble de relations abstraites et intemporelles et s'interdire de rendre compte du devenir, c'est consacrer un déterminisme qui annihile la liberté et la personnalité. Pour éviter d'en arriver là, il faudra mettre l'idée d'ordre en rapport dialectique avec l'idée opposée d'*activité* ; l'absolu n'est pas seulement ordre immuable, mais activité partout à l'œuvre, dynamisme qui se manifeste dans le surgissement d'êtres sans cesse nouveaux.

Dieu apparaît donc à la pensée philosophique et à l'expérience religieuse comme étant indissolublement ordre et activité : pour essayer de le signifier, la raison discursive n'a pas d'autre moyen que d'instaurer entre ces deux notions un mouvement dialectique qui jamais ne culmine et ne s'achève en une synthèse finale. C'est dire que l'idée de Dieu, de l'Être absolu « symbolise le mystère d'une Réalité qui n'est point une « donnée » que nous pourrions soumettre à l'analyse et faire entrer dans les cadres du discours » (p. 35).

Ces réflexions montrent assez que, dans cette philosophie, Dieu ne peut être conçu comme une personne. En effet, l'être personnel ne se conçoit que par référence à un donné dont il se distingue et auquel il s'oppose « à l'intérieur d'une totalité qui les comprend l'un et l'autre » (p. 27). Par crainte de prêter à Dieu « une manière d'exister qui est celle des êtres finis », M. Miéville préfère donc le considérer comme un Acte *transpersonnel* (p. 43). Et pourtant, il lui arrive de recourir aussi à la notion de personnalité pour caractériser Dieu, sinon dans l'absolu, du moins dans son rapport vivant

avec le croyant : « Dans l'acte religieux de la prière la Présence divine prend figure *personnelle*¹ ; elle devient pour l'orant un Toi, le Toi qui embrasse tous les moi, le Toi en lequel ils peuvent communiquer et s'unir » (p. 44).

Le rapport vivant entre un ordre et une activité, par lequel M. Miéville tente de définir l'absolu, se retrouve partout. Au niveau humain, il caractérise l'esprit : toute vie spirituelle implique en effet une activité libre et un ordre de valeurs auquel cette activité s'attache. Cet ordre de valeurs apparaît comme un *devoir-être* opposé à l'*être*, et la tâche de la vie spirituelle consistera à convertir l'être en valeur. Cette conversion n'est jamais achevée, car l'achèvement marquerait la fin de l'effort. C'est dire que sans cesse la réalité présente du « non-converti » (p. 35), que sans cesse surgissent des obstacles qui doivent être surmontés, des dissonances qui doivent être résolues dans une harmonie à recréer perpétuellement. Ainsi est mise en évidence la « nécessité ontologique » d'un « principe d'opposition », d'un « négatif » : l'absolu ne peut être simplement conçu comme le bien, il implique mystérieusement le mal qui sert à la manifestation du bien, « comme si Dieu devait produire éternellement son contraire afin d'être Dieu » (p. 55) !

Telles sont les réflexions qui fondent la position religieuse de M. Miéville. En effet, pour lui, « croire que la conversion du donné en valeurs spirituelles, qui ne saurait être totale, n'en doit pas moins être toujours entreprise à nouveau et qu'elle peut être poursuivie au-delà du point qui a été atteint, (...) c'est l'âme de toute religion vivante » (p. 35-36). Une telle foi est indissolublement foi en l'homme et foi en Dieu : elle croit que l'homme peut et doit toujours tenter un effort vers le mieux, et salue en même temps toute victoire de l'esprit comme une « grâce de Dieu » (p. 50).

Dans la foi religieuse ainsi conçue, la conscience de la *dépendance* s'unit à celle de la *participation*. Sachant que « nous ne nous sommes pas donné l'être, et [que] nous ne sommes pas les maîtres de décider du bien et du mal, du vrai et du faux », nous éprouvons un sentiment de dépendance qui est « essentiel au sentiment religieux » (p. 28). Mais, à l'autre pôle du rapport religieux, nous nous sentons en communication avec l'au-delà de nous-mêmes et appelés à collaborer à l'œuvre de la création.

Ainsi, ce n'est pas seulement pour comprendre l'être que notre pensée discursive doit recourir à des notions antinomiques. Pour saisir le lien qui unit l'homme à l'absolu, elle doit procéder de la même façon et unir deux moments opposés sans pouvoir jamais exprimer

¹ C'est nous qui soulignons.

ce rapport dans ce qu'il a de spécifique et d'unique, car il se situe « à la limite du pensable », échappant à toute « mise en formule qui prétendrait l'éclairer jusqu'en son fond » (p. 42).

Quant à la position de M. Miéville à l'égard du problème de la connaissance, elle se fonde sur un présupposé ontologique d'après lequel il doit exister une corrélation entre la pensée humaine et la « Pensée cosmique ». Les jugements énoncés par notre entendement constituent en effet un *ordre* dont la correspondance avec le réel, attestée par l'expérience scientifique, montre suffisamment qu'il n'est pas créé « de toutes pièces ». C'est dire que l'exercice de la pensée s'insère dans l'« ordre cosmique » qui lui répond (p. 104-105). Mais, dans le domaine de la connaissance comme dans les autres, l'*ordre* est en rapport dialectique avec l'*activité*. Le caractère partiellement imprévisible du réel, « où rien ne se répète exactement », nous interdit d'espérer « une déduction totale du devenir », « une mathématisation totale du donné empirique » (p. 32). A l'activité créatrice dont témoigne, du côté de la pensée cosmique, le perpétuel surgissement de la nouveauté dans le réel, répond le mouvement de la pensée humaine qui ne cesse de se dépasser et d'aller de l'avant. La vérité n'est donc pas une correspondance statique entre deux ordres immuables et intemporels, elle n'a pas le caractère d'un enregistrement passif, mais « traduit la relation vivante de la pensée à l'être » (p. 102). Elle « se mesure à son aptitude à créer de l'ordre dans la pensée », mais il s'agit d'un « ordre vivant dont l'idée guidera l'activité de l'esprit sans l'immobiliser jamais » (p. 144).

On le voit, la pensée de M. Miéville n'est pas de celles auxquelles s'applique sans autre une dénomination empruntée à l'arsenal des rubriques philosophiques ou religieuses.

Sans doute n'est-il pas *théiste* à la façon de l'orthodoxie chrétienne ; mais le taxer de *panthéisme*, comme l'affirmation de l'immanence divine en la totalité des êtres pourrait nous incliner à le faire, ce serait oublier que cette immanence implique la transcendance de Dieu par rapport à toute existence particulière.

Proche à certains égards des mystiques, il se sent « en communication avec toute la vie des êtres et des choses » : « Laisser affleurer en soi (...) la grande unité de l'Être » (p. 13). Mais cette conscience de vivre dans le « non séparé » n'aboutit pas à un pur *monisme* (p. 38) : loin de laisser la responsabilité et l'autonomie de la personne humaine se résorber dans le Tout, il ne cesse d'en réclamer la reconnaissance et d'en défendre les exigences.

Prêchant le consentement à l'être et à la condition humaine, condamnant une révolte qui se voudrait totale, il ne cultive pas pour

autant la résignation stoïcienne, il ne défend pas un *fatalisme*. Bien au contraire, il ne cesse de nous inviter à lutter pour la promotion des valeurs, en dépit des obstacles sans cesse renaissants et de l'impossibilité d'arriver jamais à la réalisation totale du bien. Son acceptation de l'être n'est pas « résignée », mais « active » (p. 51).

Sa confiance en une finalité à l'œuvre dans le Tout, son émerveillement devant le miracle de la vie ne sont pas le fait d'un *optimisme* facile qui ignorerait « l'autre mystère, le mystère d'épouvante » (p. 48) : il sait qu'il faut aussi compter avec la mort et le meurtre, avec la discorde et le mal, bref, avec le *tragique*, qu'un certain langage pieux cherche à « éluder » (p. 51).

Sa quête métaphysique et religieuse refuse tout *irrationalisme* et s'enracine dans une foi en la raison humaine et en sa capacité d'atteindre la vérité : les normes rationnelles constituent une « instance dernière et décisive » que l'on ne peut récuser (p. 221). Mais ce *rationalisme* ne devient jamais *dogmatisme* : si M. Miéville manie l'argumentation logique avec une vigueur redoutable, c'est pour condamner les prétentions de la raison naïve à saisir intégralement la réalité à l'aide de concepts humains. Une réflexion critique inspirée de Kant, une profonde humilité en face de l'être, un sens religieux du mystère et du sacré tempèrent ce rationalisme et le préservent des tentations de l'*intellectualisme* (p. 100).

Cette oscillation entre des positions qui paraissent au premier abord s'exclure serait-elle le fait d'une pensée confuse ? — Nous pensons au contraire que c'est la marque d'une pensée riche et profonde, qui sacrifie le confort intellectuel à l'infatigable recherche de la vérité, qui reste ouverte à tous les appels de l'être et s'efforce de tenir fermement les deux bouts de la chaîne, d'une pensée qui aspire à l'unité et à l'harmonie, mais préfère rester déchirée plutôt que de sacrifier à une synthèse factice l'authenticité de ses expériences profondes.

Au soir d'une vie marquée du sceau de la spiritualité, cette pensée poursuit son interrogation avec vigueur et ferveur, rebelle à toute solution de facilité, consciente de notre impuissance à exprimer totalement l'être et pourtant attentive à tout ce qui peut nous aider à en comprendre le mystère. A M. Miéville va notre reconnaissance, pour cette leçon de lucidité, de courage et de sagesse.

ANDRÉ VOELKE.