

L'HOMME A-T-IL UNE NATURE?

Réflexions à la lumière de la philosophie de Gabriel Marcel

Jeanne Parain-Vial
Dijon, France

L'homme semble être devenu de plus en plus étranger à lui-même, à sa propre essence – au point de mettre cette essence en doute¹.

Au XX^e siècle, c'est Sartre, on le sait, qui a nié que l'homme eût une nature. Merleau-Ponty semble d'accord quand il parle de «la nature de la conscience qui consiste à n'avoir pas de nature»².

Tout le monde serait d'accord avec Sartre si celui-ci entendait par là que l'homme n'a pas de nature au sens où la chose et l'animal en ont une, c'est-à-dire possèdent «un ensemble de caractères originels bien déterminés» qui, dit le Dictionnaire Foulquié, «se confondent avec les lois de son activité quand il s'agit d'un animal». Ces caractères et ces lois sont étudiés par les sciences dites naturelles et permettent la prévision: quand on fait brûler de l'hydrogène, on obtient de l'eau, quand un animal est affamé, il mange, etc. En ce sens, on peut dire que l'homme a une nature corporelle, mais sa pensée est libre. Cependant la grande tradition philosophique qui va de Platon à Gabriel Marcel (en passant par saint Thomas, les cartésiens et même Kant) pensait que cette liberté était le propre de la raison et constituait la nature spirituelle de l'homme liée à sa nature corporelle. Le mot «nature» est employé ici au sens large de caractère propre à une espèce. On peut parler de nature, en effet, car pour cette tradition, la liberté n'exclut pas l'ordre, ni même une certaine prévisibilité puisque la pensée est vraiment libre lorsqu'elle reçoit la lumière d'un ordre supérieur à celui des instincts et des passions qui nous rendent esclaves, c'est-à-dire de la Vérité et du Bien (vérité morale). Cet ordre permet même une certaine prévisibilité puisque je suis sûre que si je vous demande combien font deux et deux, vous répondrez quatre et que mon ami bon nageur et généreux portera secours à un enfant en danger de se noyer.

Or, Sartre nie que l'homme ait une nature même en ce sens puisqu'il n'y a pas de vérités, pas de valeurs universelles et *a priori*, faute d'une conscience infinie et parfaite (c'est-à-dire de Dieu) pour les penser³. La liberté, c'est donc pour lui «le rien qui s'interpose entre les motifs et l'acte»⁴ et elle se découvre «comme l'unique source de valeur et le néant par qui le monde

¹ Gabriel Marcel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p. 10.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 449.

³ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, «Pensée», 1952, p. 34.

⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 71, 516 et 529.

existe»⁵. Nous avons donc affaire à un humanisme qui devient une idolâtrie de l'homme puisque celui-ci est seul pensant et qu'«être homme, c'est tendre à être Dieu»⁶. La seule valeur que l'homme est, au reste, condamné à poursuivre, c'est la liberté.

Je ne discuterai pas la définition obscure et purement arbitraire que Sartre donne de la liberté, mais je voudrais considérer les conséquences de cette idolâtrie de l'homme, parce qu'elle me semble être l'opinion dominante dans les sociétés industrielles, qui ne sont pas seulement matérialistes, mais aussi sartriennes sans le savoir. Pour cela, j'essaierai de répondre à deux questions: 1) Quelles conséquences peut-on théoriquement attendre de la poursuite par chaque homme de la liberté telle que la conçoit Sartre? 2) Commence-t-on à les observer dans les sociétés industrielles démocratiques? S'il n'y a pas de nature humaine et «si Dieu n'existe pas» comme le rappelle Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*⁷, «tout est permis». Rien, en effet, ne peut s'opposer à la liberté humaine puisqu'il n'existe ni une loi naturelle (inscrite dans les cœurs des païens eux-mêmes comme dit saint Paul⁸) ni un droit naturel pour régler les rapports des individus et des groupes selon ce qui est le plus conforme à leur nature ou le meilleur pour elle. La nature et les corps humains ne sont que des outils pour les individus qui peuvent faire ce qui leur plaît. Ce rêve de puissance qui est la conséquence de la pensée sartrienne, mais évidemment aussi du matérialisme scientifique, explique la logique à laquelle obéissent les techniques qui deviennent leur propre fin: pourquoi renoncer à ce qu'on peut faire? Une voiture plus rapide que toutes celles qui existent, bricoler le génome humain, etc. Curieusement Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique*, a montré que certains phénomènes sociaux et en particulier la violence pouvaient s'expliquer par la nature des techniques, car cette nature implique que l'homme est obligé de «se faire chose pour agir sur les choses». Dès lors, l'homme tend aussi à traiter l'autre homme comme une chose⁹. Sartre a même tenté, mais en vain, puisqu'il n'a pas écrit le second tome de la *Critique de la raison dialectique*, d'ériger cette explication de la violence et la violence elle-même en philosophie de l'histoire.

Mais à mon avis, c'est la croyance en une liberté sans règles (aussi bien pour le matérialisme que pour Sartre) qui est la source profonde (et la justification) de la violence et de la volonté de puissance. Les libertés humaines, en effet, sont vouées à être le plus souvent ou rivales (si elles désirent le même objet – la *Critique de la raison dialectique* le montre aussi) ou inconciliables, telle la liberté des fumeurs et celle des non-fumeurs, celle du voleur et celle du volé, etc. La conception sartrienne de la liberté ne peut donc théoriquement aboutir qu'à la loi du plus fort.

⁵ *Ibid.*, p. 722.

⁶ *Ibid.*, p. 653.

⁷ *Op. cit.*, *ibid.*

⁸ Romains 2: 14-15.

⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 202.

Certes, on peut arguer que les individus sont obligés de renoncer à leur puissance et à leur liberté (cf. Hobbes et Rousseau) et de respecter une morale imposée par la société, puisqu'ils ne peuvent échapper à la vie sociale. Mais la morale sociale que Bergson, après Platon et Pascal, oppose à la vraie morale, varie d'une société à l'autre. Il n'est pas besoin de se référer à la variété des morales africaines ou asiatiques, nous avons connu récemment la morale nazie et celle de l'URSS. La Troisième République avait réussi à enseigner dans les écoles primaires françaises une morale plus ou moins néo-kantienne qui se prétendait fondée sur l'aphorisme que «la liberté personnelle s'arrête où commence celle des autres». Mais si la liberté est sans règles, comme celle de Sartre, ce sont en réalité des forces qui se rencontrent et s'opposent. Au reste, il est facile de se rendre compte qu'une morale sociale tend toujours à avantager les gouvernants, donc les plus puissants comme cela a été évident pour l'Allemagne nazie et en URSS. Aujourd'hui les puissants n'ont même plus besoin d'utiliser la terreur, puisque des techniques (psychologiques, sociologiques avec l'aide des médias et surtout de la télévision) peuvent empêcher l'homme de réfléchir en lui fournissant sinon toujours du pain (*panem*), du moins toujours *circences* et même le cirque à domicile. En 1982, Pierre Lorrain, dans son livre *L'évangile selon saint Marx*, signalait qu'en URSS, le gouvernement ne cherchait plus à convaincre le peuple de la vérité du marxisme, mais seulement à susciter des réflexes avec l'aide de la radio et de la télévision. Il semble donc que si la conception sartrienne de la liberté était vraie, il ne pourrait exister que des sociétés où régnerait la loi du ou des plus forts.

Venons maintenant à ma seconde question: y a-t-il dans les sociétés industrielles des conséquences observables de la négation de la nature spirituelle de l'homme qui est soif de Vérité et d'Amour? On peut évidemment invoquer toutes les guerres et violences engendrées par les idéologies matérialistes: nazisme, marxisme, laïcisme. Je n'y insisterai pas, car il est trop clair que l'orgueil qu'est la volonté de puissance, s'il n'est pas combattu par ce que Platon, Pascal et Bergson ont appelé la vraie morale, ne peut engendrer qu'une folie destructrice. Il est curieux que dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche en ait eu en quelque sorte la prémonition:

Le plus grand des événements récents – la mort de Dieu, le fait, autrement dit, que la foi dans le Dieu chrétien a été dépouillée de sa plausibilité – commence déjà à jeter ses premières ombres sur l'Europe... Nous devons désormais nous attendre à une longue suite, à une longue abondance de démolitions, de destructions, de ruines et de bouleversements: qui pourrait en deviner assez aujourd'hui pour [...] devenir le prophète de ces immenses terreurs, de ces ténèbres...¹⁰

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, livre IV, § 343, p. 173-174.

Je m'attarderai en revanche sur les conséquences inquiétantes de la négation de la nature spirituelle de l'homme dans les sociétés industrielles démocratiques. Ces conséquences, le sartrisme, bien évidemment, ne les a pas engendrées, mais il les a certainement amplifiées en leur donnant une justification apparemment philosophique. Ne peut-on, en effet, se demander si l'augmentation de la délinquance, les violences des casseurs («des jeunes» comme on dit pudiquement), ne résultent pas comme l'usage de la drogue, les suicides de plus en plus nombreux, de la conception fautive de la liberté que nous avons dénoncée, jointe au fait que la vie a perdu tout sens autre que le confort procuré par les techniques et donc par l'argent. Or, la possession de l'argent n'apparaît pas comme la conséquence d'une supériorité intellectuelle ou autre et il n'y a plus de morale interdisant de se le procurer par n'importe quel moyen. Mieux et plus clairement que Heidegger, Gabriel Marcel a dénoncé le rôle qu'ont joué les techniques dans la disparition de tout autre sens que pourrait avoir la vie. Les facilités qu'elles procurent rendent l'homme esclave et servent la volonté des puissants qui, pour les gouverner, traitent les hommes comme des choses.

Pour mettre en évidence que l'homme a une nature spirituelle ou une essence, il nous est malheureusement impossible d'analyser le cheminement de la pensée de Gabriel Marcel à travers toute son œuvre et en particulier à travers *Les hommes contre l'humain* et *La dignité humaine*. Je ne citerai que le premier texte qui dès 1933 diagnostique les conséquences de la méconnaissance de la nature spirituelle humaine.

Il m'arrive de m'interroger avec une sorte d'anxiété sur ce que peut être la vie ou la réalité intérieure de tel employé du métropolitain par exemple: l'homme qui ouvre les portes, ou celui qui poinçonne les billets. Il faut reconnaître qu'à la fois en lui et hors de lui tout concourt à déterminer l'identification de cet homme et de ses fonctions, je ne parle pas seulement de sa fonction d'employé, ou de syndiqué, ou d'électeur, je parle aussi de ses fonctions vitales [...]. Le sommeil aussi est une fonction dont il faut s'acquitter pour pouvoir s'acquitter des autres fonctions. Et il en est de même du loisir, du délassement [...]. Quant à la mort, elle apparaît ici d'un point de vue objectif et fonctionnel comme mise hors d'usage, comme chute dans l'inutilisable, comme déchet pur¹¹.

La suite du texte est particulièrement intéressante d'abord parce qu'elle est un exemple de la méthode de Gabriel Marcel qui part de l'expérience humaine commune à tous, pour faire prendre conscience à l'homme de ce qu'il est, de sa nature spirituelle, ensuite parce que cette prise de conscience suffit à annihiler les thèses sartriennes sur la liberté. Gabriel Marcel va

¹¹ G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (1933), Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1949, p. 47-48.

montrer que la souffrance, l'ennui, voire le désespoir qui règnent dans une société où l'homme se sent traité comme une somme de fonctions, manifestent précisément que l'homme n'est pas une chose: une chose ne souffre pas. Dans un monde axé sur la fonction, il n'y a pas seulement la tristesse

de ce spectacle pour celui qui le regarde; il y a le sourd, l'intolérable malaise ressenti par celui qui se voit réduit à vivre comme s'il se confondait effectivement avec ses fonctions; et ce malaise suffit à démontrer qu'il y a là une erreur ou un abus d'interprétation atroce qu'un ordre social de plus en plus inhumain et une philosophie inhumaine elle aussi [...] ont également tendu à enraciner dans des intelligences sans défense¹².

Continuant à faire prendre conscience à l'homme de ce qu'est sa pensée et l'être, Gabriel Marcel montrera qu'«exister pour une conscience, c'est peut-être nécessairement être en rapport avec d'autres que soi»¹³. Ce qui est donc premier, ce n'est pas la dualité du sujet et de l'objet, c'est l'intersubjectivité, et cela même lorsque l'intersubjectivité est dégradée. L'intersubjectivité parfaite, c'est l'amour; «l'enfer», ce n'est donc pas «les autres», comme l'affirme Sartre. L'enfant ne devient un homme et l'homme n'est véritablement humain que par l'échange de richesses culturelles et par l'amour, au sens véritable de ce terme qui exclut passion et désir. Par l'amour, l'inévitable dépendance des hommes les uns à l'égard des autres devient source d'échanges enrichissants entre deux libertés. Gabriel Marcel montrera que les amours humaines authentiques manifestent l'être de Dieu en lequel elles s'enracinent. En outre, l'homme n'est véritablement libre que si, échappant à l'esclavage des passions, il subordonne ses actes à la Vérité. Dans l'impossibilité de développer ces thèmes, je me contente de citer deux textes:

L'homme fraternel est lié à son prochain, mais de telle façon que ce lien non seulement ne l'enchaîne pas, mais le libère de lui-même [...]. L'homme fraternel [...] s'enrichit en quelque sorte de tout ce qui enrichit son frère, en raison de la communion qui existe entre son frère et lui¹⁴.

Cette communication fraternelle horizontale, dirai-je, implique une dimension verticale: «Dans le monde que nous connaissons, les êtres ne peuvent être effectivement reliés les uns aux autres que parce que dans

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ G. Marcel, *Journal métaphysique*, 3^e éd., Paris, Gallimard, 1923, p. 235.

¹⁴ G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 191-192.

l'autre dimension ils sont reliés à quelque chose qui les dépasse et les comprend en soi»¹⁵, c'est-à-dire par un universel concret qui est Amour et Vérité.

Concluons: ce que cache l'opposition entre négation et affirmation de la nature spirituelle de l'homme, ce n'est pas une option arbitraire, c'est en réalité l'opposition de la volonté du néant à la recherche de la Vérité et de l'Amour.

¹⁵ G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 196.