Document generated on 07/18/2025 12:28 p.m.

Laval théologique et philosophique

# Une tentative humaniste de notre temps
## Essai sur la liberté et sur la mort

Jaromír Danek

Volume 27, Number 1, 1971

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020204ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020204ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Danek, J. (1971). Une tentative humaniste de notre temps : essai sur la liberté et sur la mort. *Laval théologique et philosophique*, *27*(1), 67–79. https://doi.org/10.7202/1020204ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1971

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

# UNE TENTATIVE HUMANISTE DE NOTRE TEMPS

## ESSAI SUR LA LIBERTÉ ET SUR LA MORT

Jaromír DANEK

Si nous croyons que l'histoire a un sens, il n'y a pas lieu de désespérer lorsqu'une tentative de renouveler les liens entre réalité, connaissance vraie et liberté aboutit à ce que l'authenticité de l'homme soit une fois de plus opprimée. Car la tentative a mis en évidence une valeur considérable, une valeur capitale pour les temps actuels, à savoir que l'immanence de la liberté est une réalité et bien plus forte que la trop réelle oppression d'une nation.

De nos jours provient l'angoisse pascalienne de la perte continuelle de libre domicile ; néanmoins, chaque effort en vue d'acquérir la liberté, même un effort désespéré, aide le monde entier à se retrouver lui-même en tant que monde humanisé. Cette manière d'évaluer les sacrifices, les morts et les pertes culturelles consentis pour la liberté, il est douteux qu'elle soit ratifiée par tous ceux qui s'occupent de politique ; mais peut-être recevra-t-elle l'accord de ceux qui ont étudié l'histoire et la philosophie, et qui savent à quel point elles influencent le destin de l'humanité.

Depuis Kant et même depuis Spinoza, les grands systèmes se sont interrogés profondément sur la liberté et ceci témoigne déjà suffisamment de l'attention que le développement de la pensée moderne a portée aux questions fondamentales posées à l'humanité. Dans le passé philosophique plus immédiat, ont surgi ensuite bien des thèmes qui constituent en fait l'essentiel d'une critique de la situation humaine. Mais l'urgence de cette critique s'est trouvée encore accentuée dans un pays qui est privé de sa liberté sans avoir pourtant perdu l'espoir de la reconquérir.

En s'y particularisant, le développement de la philosophie y a manifesté son caractère propre. Car pour répondre à la question quelle est la place de l'homme dans le monde contemporain, quelle y est sa relation à lui-même et aux autres, les philosophes ont d'abord orienté leurs analyses vers la plupart des problèmes traditionnels. Ainsi, la simple temporalité de la philosophie s'est constituée en réflexion proprement philosophique dont le trait le plus marquant

est sans doute cette reprise de la philosophie par elle-même dans ses liens mondiaux et historiques.

Je voudrais méditer ici deux thèmes de cette reprise [1].

1. Le domicile de l'homme et sa perte, c'est-à-dire la question pascalienne [2], telle qu'elle se pose dans la société contemporaine, ce qui ramène à la formulation première de la question anthropologique.

2. Le retour d'un humanisme abstrait à un humanisme concret et intégré.

On ne peut aujourd'hui considérer ces thèmes sans tenir compte du contexte des événements qui ont suscité une nouvelle question angoissante au cœur de l'histoire moderne. Ne perdons pas de vue, dans la suite, un certain lien entre rêve et réalisme, lien dont on apercevra la nécessité en tentant d'expliquer les deux raisons de la mort héroïque de l'étudiant tchèque Jan Palach le 16 janvier 1969.

## I

Depuis Hegel, la critique du monde a pu se concevoir comme une analyse de l'aliénation de l'homme par rapport à lui-même et aux autres ; et ainsi s'est ouverte une nouvelle perspective sur le problème de la liberté. On en est venu en effet à se poser des questions comme celles-ci : Si l'homme est étranger à lui-même, n'est-il aucunement chez lui ? ne se trouve-t-il jamais qu'en dehors de son domicile ? Si l'homme doit se battre pour sa liberté, existe-t-il pour lui un domicile ? Et si perdre la liberté équivaut à perdre son domicile, sera-t-il jamais possible à l'homme de retourner chez lui ?

En s'interrogeant de la sorte, la pensée occidentale entreprenait d'analyser la situation humaine à partir d'un moment de crise. Il ne s'agissait pas du reste d'un problème uniquement philosophique. Des nations entières se cherchaient un domicile dans leur propre pays ; c'est-à-dire qu'on y cherchait une liberté concrète pour l'homme concret. Mais en même temps des dizaines de milliers de citoyens trouvaient refuge à l'étranger ; et de ces exilés, plusieurs ne renonçaient pas à la lutte pour la liberté de leur patrie. Où se trouve dans ces conditions le domicile ? Comment un retour demeure-t-il possible ? D'autant que beaucoup de ceux qui sont restés dans la patrie y vivent l'exil intérieur de la pensée et du sentiment. Pour ces prisonniers d'une solitude arbitraire sinon brutale, où se trouve encore une fois le domicile ? Quel est pour eux le chemin du retour ?

Ainsi s'interrogeait tout particulièrement, dans son pays que cernait un monde fatigué, le poète Kafka. Il est à peine besoin de rappeler ici comment il

---

[1] Je remercie M. Henri Declève qui a eu l'obligeance de reviser l'expression française de ce texte.

[2] C'est dans l'œuvre de Pascal que l'on trouve, formulée pour la première fois, la question où s'expriment les doutes et l'angoisse de l'homme moderne face à son destin, ce destin se réalisant dans les rencontres avec tout ce qui nous dépasse, soit dans la nature, soit dans notre propre existence.

exprimait son irréalisable espoir : « Personne, personne ne sait conduire aux Indes. Déjà, jadis, les portes des Indes étaient inaccessibles, mais l'épée du roi a marqué la direction. Aujourd'hui, ces portes sont transportées tout à fait ailleurs, plus loin et plus haut ; plusieurs tiennent les épées, mais seulement pour les agiter ; et la vue qui veut les suivre, s'égare . . . ».

En 1936, dans un livre intitulé *Le monde naturel en tant que problème philosophique,* un excellent disciple de Husserl, le Tchèque Jan Patocka écrivait que le domicile n'est pas seulement un bien individuel dont je serais le seul propriétaire, mais qu'il me dépasse. Autrement dit, mon domicile n'est pas seulement mon lieu de résidence ; il inclut également des communautés plus larges, formées par les intérêts des groupes sociaux particuliers auxquels j'appartiens, ou avec lesquels je suis lié . . .

Il fallut attendre trente ans pour compléter cette définition du domicile et dire que le retour chez soi consiste dans la conquête de la liberté. Car les gens se trouvent chez eux si, se découvrant une communauté plus large dans leur même intérêt pour le domicile de l'homme, ils unissent au destin de leur patrie leurs destins divers de citoyen, de réfugié ou de prisonnier.

En 1966 donc, la problématique mise en lumière par Patocka est reprise dans une discussion où se reflètent nettement, encore que de manière souvent implicite, des courants profonds de pensée pour lesquels le thème principal est désormais cette « réalité plus forte » dont nous parlions en commençant, celle de la liberté. Dubsky demandera par exemple : « Par quel chemin puis-je retrouver mon domicile ? Comment peut-on renouveler le domicile lorsque la porte du paradis a claqué derrière nous ? La perte de notre domicile est-elle seulement négative ? Ou bien, est-ce la supposition même de notre vie adulte ? Il est possible d'éviter cette situation de vie sans domicile et il est possible de s'identifier absolument avec le domicile initial dont nous sommes sortis. Mais est-il possible pour autant de retourner chez soi ? Ou bien, faut-il accepter le fait de vivre sans domicile et se pencher sur ce fait en tant que destin mondial ? Quelle est, à vrai dire, la situation humaine que nous appelons "être chez soi" ? »

On se souvient sans doute que Kafka, dans le *Procès,* posait déjà cette même question et de manière plus générale encore. « Être un homme », demandait-il, « qu'est-ce que cela signifie ? Et quelle loi en est violée ? »

Or en philosophie ce sont souvent les questions qui sont les plus importantes.

*

* *

Des interrogations comme celles que nous venons de rappeler évoquent et prolongent celles qu'énonçait Kant pour délimiter le domaine de la philosophie au sens « cosmopolitique ». Dans la *Critique de la Raison pure,* il remarque que toutes les tendances de la raison spéculative et de la raison pure s'intègrent aux trois questions suivantes : 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que puis-je espérer ? — Dans la *Logique,* cependant, il en ajoutait une quatrième :

Qu'est-ce que l'homme ? à laquelle, disait-il, se ramènent les trois premières. On peut donc admettre avec Buber que l'Anthropologie devient alors la science philosophique fondamentale même si l'ouvrage de Kant qui porte ce titre envisage seulement, et du seul point de vue pragmatique, quelques-uns des problèmes ainsi soulevés. Car s'interroger sur l'homme, c'est se demander aussi quelle est sa place particulière dans l'univers, quel est son rapport à son destin et au monde des choses. Ce qu'il en est de sa compréhension des autres hommes et de son existence d'être qui se sait voué à la mort, ce qu'il en est enfin de son attitude dans les rencontres ordinaires et extraordinaires avec les mystères de sa propre vie. Or cette totalité de l'homme, il n'est pas sûr que la philosophie critique soit à même de la saisir.

Pour cette pensée en effet, comme Heidegger l'a montré dans son étude sur *Kant et le problème de la métaphysique,* la question concernant l'homme demeure indéterminée : elle ne vise que la finitude humaine. Il est vrai qu'en acceptant de se référer dans l'être-là à l'essence même de l'être, la question cesse, selon cette interprétation célèbre, d'être simplement anthropologique.

Sans doute, la philosophie heideggerienne demeure-t-elle incapable d'éclairer le fondement ontologique de la liberté de l'homme contemporain. Mais elle nous fait voir en tout cas qu'en formulant et en délimitant la question anthropologique, la philosophie moderne en a reconnu la portée, les frontières et le lieu au sein de la totalité de l'être. C'est dans cette totalité que l'homme s'est problématisé. Il reste à savoir si la philosophie découvrira sinon le sens du moins la direction de cette essentielle mise en question.

Contre Heidegger et avec Buber, on a par ailleurs soutenu que ce qui fait problème dans l'homme ce n'est pas la finitude. Car, dans la ligne de l'interrogation kantienne, la finitude est un « donné » auquel est inséparablement liée une participation à la connaissance de l'infini ; et le même caractère infini appartient au processus d'approfondissement de la liberté humaine. Notons que, par l'expression « participation à l'infini », cette philosophie de l'existence désigne la totalité de la conquête de la liberté humaine. C'est dans ce procès infini que se constitue l'homme individuel concret . . . et c'est en cela que consiste la recherche de son domicile. La totalité de l'homme peut être saisie si elle se conçoit comme subjectivité intégralement libre, ce qui implique un affranchissement tant dans le domaine de la connaissance que dans celui de la vie et de l'action. Si l'homme se considère comme objet, il se connaîtra en tant que chose ; mais alors la totalité que nous devons connaître et rendre humaine ne sera jamais atteinte ; lorsqu'elle le sera, c'est-à-dire lorsqu'elle dépassera le monde des choses et s'ouvrira à toutes les possibilités de l'avenir, alors, sans avoir à hésiter sur son visage humain, nous pourrons la saisir dans sa participation à l'infini.

Mais qu'en est-il, au fond, du domicile de l'homme ? La philosophie a-t-elle essayé d'interpréter le monde, et plus particulièrement la société moderne, comme domicile de l'homme ? Et sinon, a-t-elle au moins indiqué le chemin que l'homme doit choisir pour retrouver son domicile ?

Le monde d'Aristote, celui des substances, des qualités, des « choses » et

de l'homme objectivé, c'est quand même un domicile. La philosophie de la Renaissance trouve que l'homme peut savoir, mais elle ne se demande pas encore, comme le fera Kant, ce qu'il peut savoir ; et le monde construit par cette philosophie est, lui aussi, un domicile. Dans *L'esprit du christianisme et son destin,* le jeune Hegel construit également une demeure pour cet homme qui est « sa lumière propre », pour chaque homme concret. Son œuvre postérieure présente chaque contradiction de la vie et de l'histoire comme une « ruse de la raison » ; la contradiction étant, par cette ruse, résolue, il n'y a plus de questions. Hegel, par sa tentative « logico-logique » et Marx, par sa tentative économique et sociale, édifient chacun une nouvelle habitation. Mais, dans ces constructions abstraites, il n'y a pas de place pour la liberté existentielle de l'individu avec sa possibilité de choix. Or cette possibilité est le fondement de son « destin ». Les différents domiciles bâtis par la philosophie au cours de son histoire, n'étaient donc pas des prémisses suffisantes pour déduire une analytique de l'homme : la construction comme telle surmonte toutes les inquiétudes et tous les doutes sur le sens des choses, elle surmonte la crainte devant la décision et le choix ; le « problème de l'abîme » disparaît.

Or c'est précisément de ce problème — du sentiment de solitude, du sentiment d'avoir perdu tout chez soi — que naît l'anthropologie philosophique. Ces situations-là, nous pouvons les suivre d'Augustin à Pascal : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » ... un homme qui sait tout de sa perte et qui est, par conséquent, plus noble que l'infini qui l'écrase. La philosophie de Spinoza montre très bien, par contraste, que l'homme peut se réconcilier avec les espaces infinis sans parvenir à se libérer lui-même de l'horreur d'une existence sans domicile ; car la notion de substance infinie ne nous ouvre même pas la certitude de notre être-au-monde. Tandis que pour une interprétation anthropologique du monde, pour une conception de la réalité en tant que réalité humaine, la quatrième question de Kant et l'exclamation triste de Pascal se traduisent ainsi : Le monde nous effraie par le mystère de son espace et de son temps, mais, au fond, c'est le mystère de notre propre conception du monde, de notre propre essence qui nous effraient.

Il y a lieu d'inclure dans ce tableau la philosophie de Feuerbach. Nous référant à sa *Philosophie de l'avenir,* nous pouvons concevoir sa critique comme une réduction anthropologique : la réalité est ramenée à la réalité humaine, à l'être humain. Il s'agit cependant ici d'un homme non-problématique ; c'est pourquoi la démarche de Feuerbach n'a pas autant de valeur que celle de Kant. Il faut souligner toutefois que l'objet de la philosophie de Feuerbach n'est plus l'homme en tant qu'individu abstrait, mais bien *l'homme avec l'homme.* L'essence de l'homme y est conçue comme unité de Moi avec autrui, et cette unité est fondée sur les différences des individus concrets : Moi et Toi. On s'accorde à dire que cette conception de l'homme peut être considérée comme une seconde révolution copernicienne, Kant ayant, semble-t-il, effectué son prélude. Néanmoins, et c'est une contradiction presque tragique — cette conception de l'homme n'est pas sortie, elle non plus, des limites de l'abstraction. L'homme de Feuerbach n'est pas en situation historique ; la profondeur de son individualité est réduite à une

réflexion sur l'impossibilité de réaliser ses espoirs en ce monde... Sa réduction antireligieuse parvient au même résultat que l'humanisme marxiste ; elle perd de vue le bonheur individuel de l'homme concret.

Les années vingt à quarante de notre siècle ont, en un certain sens, une signification primordiale pour notre temps. On évoque souvent la démocratie de cette époque et son héritage spirituel ; il y a là, en quelque sorte, un fondement. Pourquoi ? Sans doute, parce qu'en ces anneés-là, le danger du fascisme aggravait le tragique de la solitude humaine. Il n'est donc pas étonnant que cette période revête une telle importance dans l'histoire de la formulation, par la pensée moderne, du problème anthropologique. C'est dans ce contexte que Husserl travaillait, vers 1936, à la rédaction de son ouvrage *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*... Il y propose de distinguer les systèmes philosophiques selon la manière dont ils ont interprété la situation humaine, situation que nous pouvons appeler « enracinement ontologique » de la liberté.

Résumons ses réflexions :

1. Le plus grand phénomène historique est l'humanité s'efforçant de se connaître elle-même ; c'est un cheminement anonyme qui va de questions en questions, depuis celle de l'origine jusqu'à celle de l'avenir de l'homme.

2. Lorsque l'homme devient un problème « métaphysique », c'est-à-dire spécifiquement philosophique, il est « en question » comme être raisonnable. En effet, nous parvenons à la « question anthropologique » essentiellement là où le rapport du « raisonnable » au « non-raisonnable » devient problématique dans l'homme et par rapport à l'homme. Et c'est toujours un temps de crise qui ouvre ces questions... questions qui, entre autres, portent sur la raison et la conscience, sur l'enchaînement de l'homme par la logique technique du monde des choses et de l'État. Il faut que l'homme rompe cet enchaînement auquel il est réduit par les produits de la société technique et par les relations dans lesquelles elle emprisonne la vie quotidienne. Ce monde d'aliénation, ce monde devenu « non-raisonnable » dans la mesure même où il est déshumanisé, on peut l'appeler le « faux quotidien ».

3. Depuis Socrate, ce qui devient thème, c'est l'homme dans ce qui le fait spécifiquement humain, l'homme en tant que personne dans la spiritualité de sa vie communautaire.

Cette idée, que l'essence de l'homme ne saurait être trouvée dans les individus isolés, nous l'avons déjà relevée dans la définition du domicile que donnait Patocka... La méthode phénoménologique oscille entre cette idée et une tendance individualiste qui a son origine chez Kierkegaard. Car si, dans sa volonté d'accomplir l'idée de liberté humaine, la philosophie moderne peut bien biffer l'influence de la conception religieuse propre au penseur danois, elle demeure incapable de l'effacer... C'est cette conception qui a dirigé l'anthropologie philosophique vers l'examen de la situation humaine en tant qu'y est posée la « question du destin » ; la culpabilité, la peur, le désespoir, le choix, la perspective de la mort deviennent ici des objets de la pensée métaphysique. Et, pour la première fois peut-être, la métaphysique est conçue comme une réponse affirmant

la valeur concrète de l'homme vivant. Est-ce à dire que l'intégration humaniste de la philosophie moderne consiste à unir la philosophie de l'homme concret avec l'idée métaphysique d'une réalisation humaine infinie ? Nous pouvons en tout cas supposer que c'est là une tendance essentielle de la pensée et dont l'authenticité s'accomplit en rejoignant l'effort du monde contemporain vers l'intégration.

Ce que nous venons de dire ramène à Heidegger. Surtout dans ses derniers développements, sa méditation n'est pas étrangère à l'attitude humaniste, d'autant qu'elle découvre l'homme comme inventeur de l'être, plus précisément, de *son* être. Mais on peut se demander si cette inventivité ne demeure pas fermée aux liens de l'homme avec les autres. Selon *Sein und Zeit* en tout cas, l'essence du quotidien consiste dans une indétermination moyenne, dans une tendance à l'égalisation ; en tant que « on » impersonnel, l'homme, privé de choix et de responsabilité, se fuit lui-même en avant de soi et cesse ainsi d'être lui-même. La crainte de la mort le transforme en un être pauvre, vivant un quotidien faux. L'homme n'accepte pas l'idée de la mort et il dit : « on meurt ». Dans cette philosophie, où les questions de Kant sont envisagées du point de vue de la finalité de l'homme, le quotidien — cette contradiction de l'histoire — est une négativité. Tout ce qui appartient à ce domaine — le « on », la curiosité, la calomnie, l'ambiguité — tout cela n'est que négativité ; sans doute, la décision de l'homme peut-elle la dépasser et, en tant que subjectivité abstraite, l'homme peut comprendre son rôle dans le monde de tous les jours. Mais, cette temporalité de la vie qui s'appelle le souci ne vit pas la contemporanéité ; c'est seulement dans son projet d'avenir, que le souci réalise le passé et la contemporanéité. Somme toute, si c'est bien dans la banalité quotidienne de ses craintes et de ses soucis que l'homme de *Sein und Zeit* est mis devant lui-même, il reste cependant incapable de se faire vraiment face puisque sa finalité est tout entière être-pour-la-mort ; et il se retrouve en conséquence devant le néant.

Pourquoi nous attarder à cette interprétation particulière de l'existence quotidienne selon *Sein und Zeit ?* Parce que, la méthode très fine du philosophe allemand aide à comprendre la société dans sa négativité ; bien qu'elle n'ouvre aucune vision de l'avenir, elle fournit une excellente vue critique de la contemporanéité aliénée.

La tentative des humanistes tchèques a été plus influencée par la philosophie de Scheler. En l'année du printemps 1968, parut pour la première fois la traduction de la *Situation de l'homme dans le monde* (1928). L'intuition de Scheler concerne le contenu *à priori* de la vie spirituelle et émotionnelle, l'ordre *à priori* du cœur, la « logique du cœur » dans la « signification précise » que ces mots ont chez Pascal. Cette intuition, avec sa conception des valeurs de personnalité, hautement appréciée dans un milieu où le dogmatisme d'un régime totalitaire ramenait les relations humaines à un simplisme outrageant, elle fut acceptée comme une théorie et une poésie du salut et de la résurrection de l'homme par lui-même. Ces dernières années, on discutait avec passion l'interprétation schelerienne de l'*Éthique* de Spinoza, et surtout sa glorification de la subjectivité humaine . . .

## II

Les quelques remarques qu'on vient de lire ont tenté de faire apparaître le fondement sur lequel a pu s'articuler, pour la première fois dans notre époque, la question concernant l'être et le sens de l'homme, question très importante pour la conquête de la liberté tchécoslovaque — partie indivisible de la *liberté mondiale.* Cette problématique est devenue consciente d'elle-même à la faveur d'une véritable rencontre du pays avec l'héritage de la *pensée mondiale.* Car telle est bien la signification de la courte période de l'histoire actuelle dont nous parlons : le XX^e^ siècle venait de s'ouvrir à une nation [3]. Or le rideau est retombé avant même qu'une seule année se fut écoulée. Et à ce moment, d'une manière tout autre, tout, une nouvelle fois, fut remis en question : la mort aussi bien que la vie. Seulement, pour historique qu'ait pu se prétendre la solution du « retour à l'ordre », elle ne saurait trouver de justification dans son humanisme à elle, car celui-ci demeure abstrait. Et j'entends ici par « abstrait » ce qui est orienté exclusivement vers un aspect de l'existence humaine.

En constituant sa philosophie, Marx a conçu la liberté comme l'essentiel de l'être humain. Dans une certaine structure des relations sociales, il a posé le postulat de la négation de l'aliénation, ce dernier terme désignant la perte de la liberté humaine. La double négation hégélienne exprime alors le rythme de la perte de la liberté et de la libération... Car la liberté niée, c'est l'homme aliéné de lui-même... En tant que principe de l'histoire mondiale, la liberté consiste dans la possession par l'homme de sa personnalité propre : la liberté est la spiritualité réflexive de l'homme qui ne peut être ni possédé, ni manipulé par quelqu'un d'autre. Et cette conception de la personnalité, tracée par Hegel dans la *Philosophie de droit,* constitue, d'une part, la base de la critique économique de Marx et fonde, d'autre part, sa théorie de l'homme en tant que sujet créateur de l'histoire. La liberté devient par conséquent une universalité objective et historique. L'homme seul, en effet, est capable de se faire lui-même objet d'un examen concernant le sens de son existence dans l'histoire. Autrement dit, la liberté humaine est ontologiquement confirmée par le fait que l'homme est seul à ne pas avoir la vie uniquement comme un en soi ; il la possède aussi pour soi et c'est lui-même qui se réalise dans l'histoire. Mais en disant cela, l'anthropologie marxiste ne répond plus aux questions posées par la subjectivité concrète et individualisée dans sa liberté. Toute l'expérience d'une nation nous apprend qu'une analyse de ce genre n'est pas suffisante pour comprendre et réaliser tous les aspects de la liberté concrète.

Car en même temps qu'il se libère dans son être concret, l'individu cherche l'être universel, l'être libre de tous les hommes ; dans ce lien à l'universel, la singularité cesse d'être une particularité, une facticité du quotidien, et la liberté n'est plus saisie seulement par rapport à la nature et aux choses physiques, mais essen-

[3] Mais, on voudra bien se rappeler qu'une fois déjà, grâce surtout au fondateur de la République tchécoslovaque libre, le grand humaniste Masaryk, le pays avait pris réellement contact avec le XX^e^ siècle.

tiellement dans son histoire. Répétons-le, l'homme forme son universalité propre, en réalisant la liberté pour tous, pour « l'homme avec l'homme ». La liberté est son destin. La seule chose dont on ne puisse pas le libérer, est sa responsabilité pour la liberté. Et c'est à bon droit qu'on a pris l'habitude d'appeler une philosophie ouverte à l'humanisme intégral la « dialectique du concret ». Selon l'expérience d'une nation qui plusieurs fois déjà a traversé « l'antichambre de la mort », l'humanisme conçu abstraitement, en dehors de l'interprétation métaphysique et religieuse des relations de l'homme avec l'homme, n'a jamais pu fournir une solution achevée. Si certaines interrogations humaines ont reçu une réponse valable dans le cadre du marxisme, cela n'est pas dû au régime (qui se réfère souvent au marxisme sans aucune raison), mais à la pratique pure de la vie et à l'honnêteté de quelques communistes qui, aujourd'hui, sont eux-mêmes persécutés par le communisme de la violence.

Nous pouvons dire que la passion pour l'anthropologie philosophique a été suscité justement par un effort pour surmonter le caractère unilatéral de l'humanisme marxiste. Dans ce contexte, on comprend pourquoi, dans la Tchécoslovaquie des années 1966–1968, on a étudié, interprété, critiqué et accepté le contenu humaniste de l'œuvre de Teilhard de Chardin.

Plusieurs philosophes marxistes de mon pays, tout comme Garaudy en France, étaient persuadés du résultat positif qu'obtiendrait la confrontation du marxisme et du christianisme, pourvu que cette confrontation soit orientée vers les problèmes les plus fondamentaux de notre temps. Il s'agit en résumé de s'entendre sur et pour une *recherche de l'homme total.* Et la philosophie de l'homme dans l'œuvre de Teilhard a été étudiée comme étant la contribution la plus valable de la pensée religieuse moderne à cette recherche. La manière dont on a interprété son œuvre philosophique appartient déjà à l'histoire du printemps libre [4].

Notre tradition scientifique nous avait bien préparés à comprendre pourquoi, pour Teilhard, la perspective historique « est une forme inévitable de la pensée humaine », pourquoi cette perspective permet d'élaborer une méthode authentique pour unifier toutes les sciences dans leur effort en vue de découvrir le temps : même les fins universelles de l'humanité doivent faire leur preuve face à l'histoire dans son mouvement, dans son développement graduel.

On refusait d'apprécier la théorie teilhardienne de l'évolution indépendamment de sa conception religieuse ; et cela n'était pas peu de chose dans ce milieu « idéologisé ». On avait compris que cette théorie a un autre sens que celle de

[4] Depuis 1965, on a publié en Tchécoslovaquie plusieurs études, interprétations et comptes rendus des ouvrages de Teilhard. Pendant les jours du printemps, on a beaucoup discuté son livre *La place de l'homme dans la nature* dont la traduction venait de paraître. On a relevé quelques traits communs entre sa conception et le système tchèque du « synergisme » philosophique qui conçoit l'homme à la fois comme partie et ouvrier d'une œuvre continue. *La place de l'homme dans la nature* a été complétée par les traductions de quelques autres études choisies pour rendre compte du développement des opinions de l'auteur. Avec quelque traductions antérieures, ces textes représentaient un bon point de départ pour l'étude systématique de l'œuvre du penseur catholique.

Lamarck et de Darwin : l'évolution témoignant de la réalisation de l'intention divine, Teilhard voulait en saisir la réalité de l'intérieur ; il cherchait à découvrir la tension intérieure entre l'évolution et son but. Par l'évolution de l'univers, dit-il, Dieu nous apparaît plus grand et plus nécessaire que jamais. Je me souviens d'une conférence, en 1966, où l'un de mes amis, auteur d'un excellent travail de sociologie, avait souligné le caractère théologique de l'être exceptionnel de l'homme, c'est-à-dire son orientation vers le point Oméga, son espoir d'une vie infinie, espoir, a dit mon ami, d'une réelle valeur sociologique.

Le problème de la personnalisation, dans l'œuvre de Teilhard, a soulevé plusieurs questions. On le sait, cette personnalisation se réalise en trois phases : concentration de l'homme en lui-même, orientation de l'homme par l'amour chrétien vers autrui d'abord, et finalement vers Dieu, qui transcende l'homme. Ces phases, comme chez Marcel, sont situées dans une conception humaniste qui met l'accent sur les deux dernières. Or il semblait que, dans cette conception, la tendance de l'homme vers l'homme n'était pas univoque, tandis que celle de l'homme vers Dieu l'était. Néanmoins, il faut se rappeler que dans son essai *Sauvons l'humanité* (écrit en 1936, alors que Teilhard était en Chine), Teilhard considère que c'est l'état d'une pensée consciente d'elle-même selon ces deux tendances qui constitue la personnalisation. Si le christianisme est personnalisant, c'est qu'il est fondé sur la priorité du spirituel par rapport au monde des choses. Et il est pour l'humanisme l'approfondissement, le complément nécessaire permettant à la croyance en la terre d'atteindre son but ultime. Remarquons qu'à cette époque la situation critique de la Chine est justement semblable à celle que connaîtrait trente ans plus tard un pays abandonné d'Europe centrale dont le développement spirituel serait marqué alors par une discussion passionante des idées teilhardiennes.

Il y eut à ces dernières discussions une raison et même une seule : on découvrit en lisant les œuvres du penseur religieux français une possibilité de transposer dans la sphère de l'amour chrétien la notion, reprise de Feuerbach, d'un rapport de l'homme à l'homme. Et le merveilleux c'est que cette transposition se fonde sur une compréhension plus profonde des sciences naturelles et des sciences humaines. Si je devais désigner l'ouvrage de Teilhard le plus apprécié au pays du printemps de la liberté, je citerais *L'énergie humaine* qui vise à compléter les sciences humaines par une science de l'homme : « Il est inévitable qu'un processus d'unification se trouve amorcé, marqué de proche en proche par les étapes suivantes : totalisation de chaque opération par rapport à l'individu ; totalisation des individus dans le collectif humain ; totalisation, dans un geste total, de l'Énergie Humaine totale . . . En somme parfaitement comparable au point Oméga que notre théorie faisait prévoir, le Christ . . . tend à produire exactement la totalisation spirituelle que nous attendions. »

Les discussions et les interprétations portant sur *Le Cœur de la Matière* ont évoqué de manière originale, sinon posé pour la première fois, plusieurs problèmes fondamentaux. Le lecteur découvrait l'hypothèse du point Oméga ; la conception du destin de l'homme comme mission d'élément unifiant ; la vision teilhar-

dienne de la cosmogenèse et de l'anthropogenèse, où le point Oméga est à la fois terme final et point de départ d'une nouvelle étape d'évolution. Mais, au fond de ces études et de ces considérations, on retrouvait toujours les questions suivantes : Quel est le résultat, la forme définitive de l'anthropologie teilhardienne ? Est-elle vraiment « définitive » ? Quelle place y est donnée à l'homme concret ? Est-il en effet le créateur de sa situation et de son destin ? L'est-il déjà, ou ne le sera-t-il que plus tard ? Si le système de Teilhard n'est pas un panthéisme, quel est alors le rapport de la liberté humaine et du Dieu transcendant ? Dans quel sens Dieu existe-t-il en dehors de la réalisation de la liberté humaine ? Est-il vraiment en dehors de cette réalisation ?

On a souvent rappelé ces lignes où Teilhard, écrivant à son frère, dit que la valeur et le bonheur de l'existence sont possibles uniquement lorsqu'ils sont reliés à ce qui est plus grand que nous ; dans une autre lettre (1923), il parle de l'importance de notre soumission à quelque chose qui s'élève au-dessus de nous, qui nous dépasse. Si ces mots furent souvent cités, c'est qu'en ce pays les gens avaient fréquemment à soumettre leur destin personnel à une mission qui les dépassait.

La philosophie du Père Teilhard fut appelée alors « conception chrétienne de l'homme total ». Sans doute, son humanisme chrétien avait eu dans le pays du printemps un prédécesseur célèbre : le projet philosophique, éthique et social de Bolzano. Mais il est bien naturel que l'humanisme teilhardien ait trouvé spécialement audience vers 1968 car il exprime le désir même qu'expérimentait la nation, celui de vivre la tension d'un monde qui s'achemine vers ce qui, étant au-dessus de lui, est par là essentiellement en lui.

## III

Cinq mois après que les chars d'assaut soviétiques aient écrasé la liberté tchécoslovaque qui n'avait vécu qu'une période très courte, un étudiant de l'Université de Prague, Jan Palach, s'est brûlé vif, en face de la statue de saint Venceslas, le 16 janvier 1969.

Les raisons de sa mort nous remettent en mémoire les fondements d'un humanisme dont la communion s'étend au monde entier et qui fleurit en liberté l'espace d'un printemps dans un pays solitaire d'Europe centrale. Car en dépit de tout, la liberté — que nous avons appelée « réalité plus forte » — demeure indivisible dans notre monde de plus en plus unifié et que de plus en plus la force divise. Le modèle soviétique du communisme est l'une des négations contemporaines de la liberté humaine. Le printemps de Prague a démontré de manière exemplaire que, malgré les formes multiples d'oppression régnant à travers le monde, la croyance des nations opprimées peut être justifiée en tant qu'elle vit la théorie des deux réalités, la plus faible étant celle du flux des événements, la plus forte au contraire se situant à ce niveau où s'exprime en courants profonds la tendance continue à réaliser la liberté. C'est en celle-ci seulement que se fait

l'histoire authentiquement humaine. Et la critique qui l'a précédée était déjà un moment essentiel de cette liberté.

Or, la critique a commencé par lutter pour sa propre existence, c'est-à-dire, pour la liberté de parole. Et le trait le plus expressif de la défaite du peuple est la perte de la liberté de parole. Il y a, bien sûr, certaines autres conditions réelles de la liberté ; mais, dans la lumière de l'analyse philosophique et des buts pratiques de la vie quotidienne, la liberté de parole est bien la chose la plus grande. Elle rend possible la recherche de la vérité ; elle aide à lutter contre les déformations des caractères humains ; elle laisse place à la critique, ce qui permet de choisir des dirigeants qui ont les mains propres. Enfin, et surtout : elle permet la confrontation des idées. Le désaccord entre l'idéologie et la vérité est moins brutal dans un pays où la liberté de parole est établie.

Immédiatement après l'annulation de cette liberté, Jan Palach a choisi la mort. À la veille de son martyr, Palach écrivit à un ami :

> « Cher vieux,
>
> Je te salue et je t'envoie mon testament. Peut-être est-il encore un peu naïf, mais il est sincère. Je te prie instamment de te charger de faire connaître son contenu. Je t'en remercie à l'avance.
>
> Honza (alias Pochoden c. 1)
> (La Torche No. 1)
>
> P.S. — Si possible essaie d'informer « Ekonom » (revue), essaie tous les moyens d'information, les organisations de masse (l'union des écrivains, les syndicats, les journaux et les usines). »

Le testament était écrit sur deux pages arrachées à un cahier. Palach les portait sur lui.

> « Compte tenu du fait que nos nations ont sombré dans un état de désespoir et de résignation, nous nous sommes décidés d'exprimer notre protestation et de réveiller le peuple de ce pays de la manière suivante. Notre groupe est composé de volontaires qui sont prêts à se faire brûler pour notre patrie.
>
> J'ai eu l'honneur de tirer le numéro 1 et, de ce fait, j'ai acquis le droit d'écrire les premières lettres et d'entrer dans le rang en tant que première torche.
>
> Nos revendications sont :
>
> 1. Que la censure soit immédiatement supprimée,
>
> 2. soit interdite la distribution du journal *Zprávy* (le journal illégal des occupants).
>
> Comme on peut le voir, nos revendications ne sont pas excessives, elles sont plutôt modérées. Si ces revendications n'aboutissent pas d'ici cinq jours, c'est-à-dire le 21 janvier au plus tard, et si le peuple n'apporte pas un soutien suffisant (à savoir par une grève de durée illimitée), il y aura d'autres torches vivantes. Et prenez conscience que parmi les gens qui vont se sacrifier, il y en a peut-être qui vous sont chers.
>
> La Torche No. 1. »

La lettre finit ainsi :

« Peut-être n'y aura-t-il pas besoin de plus de lumière. »

Les revendications immédiates de Palach ne furent pas réalisées. Le rétablissement de la censure, entre autres, démontrait que le régime réactionnaire avait été réinstallé. Mais, en ces jours-là, la mort de Palach a tracé une voie ineffaçable.

Teilhard de Chardin a dit que seule est importante la soumission à quelque chose qui s'élève au-dessus de nous. Nous avons beaucoup réfléchi sur l'homme concret, sur le retour de cet homme à lui-même, sur la réalisation de la liberté d'une nation dans l'acte de la libération humaine. La conclusion à tirer de tout cela est évidente : si cette libération est possible, c'est par la vigueur des idées, par la priorité du spirituel sur la violence. Palach, garçon de vingt ans, aimait certainement la vie. Mais, il avait compris que le danger qui menace actuellement la nation est le retour à la normalisation du mal, la remise en place, dans un pays entouré par un monde lassé, d'un système où le quotidien est pure aliénation. Il fallait opposer quelque chose d'absolument différent à ce mal qui se normalisait progressivement, et Palach n'avait que sa propre vie, ses vingt années de vie dont la dernière pesait plus que toute une dizaine des précédentes. De crainte que la perte de la liberté nationale ne soit ressentie comme vraiment peu importante, il s'est décidé à rendre à nouveau concrète l'idée de cette liberté. Il a su, lui, estimer la liberté au prix de sa vie.

Telle est la première raison de la mort de Jan Palach.

Acte héroïque, dira-t-on, mais qui n'a rien d'exceptionnel : est-ce qu'en effet la nation n'a pas d'autres héros à travers toute son histoire inquiète, où son existence même fut toujours payée très cher ? Que dire alors des milliers de prisonniers anonymes de la dictature, de tous ces politiciens, ces écrivains, ces prêtres, ces gens simples qui ne se sont pas courbés ? Est-ce qu'il ne sont pas, eux aussi, des héros ?

Bien sûr, mais, chez Palach, il y a plus encore : car il s'agit d'un jeune homme qui est allé combattre sans espoir de revenir vivre au milieu de sa nation. Lui, Palach, il a décidé uniquement de mourir pour sa patrie, dans un temps où la mort était plus éloquente et plus forte que la vie.

Le monde d'aujourd'hui le sait-il ?

L'histoire ne l'oubliera-t-elle pas ?

L'échange métaphysique de la mort et de la vie, telle est la seconde raison de la mort de Jan Palach : *il voulait montrer au monde la valeur de son avenir.*