

2m 11.3400.1

Université de Montréal

La métaphysique de Georges Gusdorf :
métamorphoses et continuité de la conscience

par
Marie-Claude Couturier

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie
option « Philosophie au collégial »

Décembre, 2005

© Marie-Claude Couturier, 2005



B

29

U54

2006

V.024

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
La métaphysique de Georges Gusdorf :
métamorphoses et continuité de la conscience

présenté par :
Marie-Claude Couturier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau
président-rapporteur

Georges Héjal
directeur de recherche

Richard Bodéüs
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire présente la conception métaphysique de Georges Gusdorf. Ce dernier met en relation la recherche d'une vérité universelle transcendante et l'existence individuelle. On démontrera le lien entre la métaphysique occidentale, le mythe et l'anthropologie. Dans l'œuvre de Gusdorf, ces trois approches sont tissées ensemble. Pour le comprendre, il faudra faire l'étude des consciences mythique, intellectuelle et existentielle.

Au premier chapitre, on présentera la conscience mythique, expression première du mythe et de son importance. Au second chapitre, il sera question de la conscience intellectuelle, laquelle nous permettra d'évaluer les répercussions d'une métaphysique fondée sur la raison. Le troisième chapitre portera sur la conscience existentielle, qui unit les deux formes de conscience antérieures. Finalement, le quatrième chapitre nous permettra de procéder à l'analyse de la recherche, c'est-à-dire faire ressortir les principaux éléments de la métaphysique de l'auteur et comprendre comment ceux-ci donnent lieu à une métaphysique existentielle.

MOTS CLÉS

PHILOSOPHIE – GEORGES GUSDORF – MÉTAPHYSIQUE – CONSCIENCE
MYTHIQUE – CONSCIENCE INTELLECTUELLE – CONSCIENCE
EXISTENTIELLE

ABSTRACT

This thesis presents Georges Gusdorf's metaphysical concepts. Gusdorf establishes a relation between the search for a transcendental universal truth and individual existence. We will illustrate the links between western metaphysics, myth and anthropology. In Gusdorf's writings, these three areas are interrelated. To understand this, a study of the mythical, intellectual and existential consciousnesses is required.

The first chapter will introduce mythic consciousness, which is the prime expression of myth and its importance. The second chapter will focus on intellectual consciousness, which enables us to evaluate the implications of metaphysics founded on reason. The third chapter will center on existential consciousness as a unification of the two previous forms of consciousness. In the final chapter we will analyze the research, and highlight the main metaphysical elements of the author's works and understand how they have produced existential metaphysics.

KEY WORDS

PHILOSOPHY – GEORGES GUSDORF – METAPHYSICS – MYTHIC
CONSCIOUSNESS – INTELLECTUAL CONSCIOUSNESS – EXISTENTIAL
CONSCIOUSNESS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
0.1 DESCRIPTION DE LA PROBLÉMATIQUE	1
0.2 HYPOTHÈSE DE RECHERCHE	4
0.3 ÉTAT DE LA QUESTION	5
0.4 DÉMARCHE DE LA PRÉSENTE RECHERCHE	6
CHAPITRE 1 : LA CONSCIENCE MYTHIQUE	8
1.1 LA CONSCIENCE MYTHIQUE : PREMIÈRE STRUCTURE ONTOLOGIQUE	8
1.2 DESCRIPTION DE L'ONTOLOGIE SPONTANÉE	11
1.2.1 <i>La notion de sacré</i>	12
1.2.2 <i>La fonction du mythe</i>	14
1.3 LES TROIS DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE MYTHIQUE	15
1.3.1 <i>Le Mana</i>	16
1.3.1.1 Définition	16
1.3.1.2 La participation	17
1.3.1.3 Le rite : expression du mythe	18
1.3.2 <i>Le cosmos mythique</i>	20
1.3.2.1 L'espace vital	20
1.3.2.2 Le temps	21
1.3.2.3 La Fête, Le Grand Temps, Le Grand Espace	22
1.3.3 <i>Le Kamo</i>	25
1.3.3.1 Définition	25
1.3.3.2 La mort	26
1.3.3.3 L'absence d'individualité	27
1.4 CONCLUSION	28
CHAPITRE 2 : LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE	31
2.1 MÉTAMORPHOSE DU LIEU ONTOLOGIQUE	31
2.2 UNIVERSALITÉ ET INDIVIDUALITÉ	33
2.3 LES TROIS DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE	36
2.3.1 <i>Le moi rationnel</i>	36
2.3.2 <i>Le monde intelligible</i>	37
2.3.2.1 Le temps	38
2.3.2.2 La révolution galiléenne	39
2.3.3 <i>Dieu</i>	40
2.3.3.1 Les métaphysiques de la raison triomphante	41
2.4 CONCLUSION	42
CHAPITRE 3 : LA CONSCIENCE EXISTENTIELLE	44
3.1 LA CONSTRUCTION MÉTAPHYSIQUE DE GEORGES GUSDORF	44
3.2 PARAMÈTRES D'UN NOUVEAU LIEU ONTOLOGIQUE	48
3.2.1 <i>Anthropologie unitaire et incarnation</i>	49
3.2.2 <i>Quête de vérité, témoignages et patrimoine commun</i>	51

3.2.3	<i>L'expérience de l'Absolu</i>	53
3.2.4	<i>Retour du mythe</i>	55
3.3	LES TROIS DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE EXISTENTIELLE	60
3.3.1	<i>L'individu</i>	60
3.3.1.1	La conscience de soi.....	60
3.3.1.2	L'expérience du corps	63
3.3.1.3	Le rapport à autrui.....	65
3.3.2	<i>Le monde</i>	67
3.3.3	<i>Le Dieu vivant</i>	68
3.3.3.1	Rapport à Dieu	69
3.3.3.2	L'expérience mystique	70
3.4	CONCLUSION.....	72
CHAPITRE 4 : SYNTHÈSE.....		74
4.1	LES CARACTÈRES DE L'ÊTRE HUMAIN	76
4.1.1	<i>L'unité</i>	76
4.1.2	<i>La continuité</i>	77
4.1.3	<i>Le mouvement</i>	78
4.2	LES CRITÈRES AUXQUELS LA MÉTAPHYSIQUE DOIT RÉPONDRE.....	79
4.2.1	<i>La précarité</i>	79
4.2.2	<i>La Création</i>	81
4.3	L'IMPORTANCE DU MYTHE.....	81
4.4	LE PROJET DE GEORGES GUSDORF	85
CONCLUSION.....		88
BIBLIOGRAPHIE		92

À la mémoire de Marie-Louise Charest

« Je suis corps et âme », — ainsi parle l'enfant.
Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants? »

Ainsi parlait Zarathoustra, p.44
Nietzsche

J'aimerais d'abord remercier mes parents, ainsi que mes amis pour leurs encouragements, pour l'appui inconditionnel qu'ils m'ont donné tout au long de mes études et sans lesquels ce mémoire n'aurait pu voir le jour. Un merci particulier à M. Georges Héjal qui a été d'une grande inspiration tout au long de mes études. Finalement, merci à Yvan Lantin, pour son soutien, ses suggestions, pour nos discussions éclairantes et pour la révision qu'il a faite de ce mémoire.

INTRODUCTION

0.1 Description de la problématique

On entend généralement, par le terme métaphysique, la science des principes de l'être en tant qu'être. Pour être plus précis, on pourrait ajouter que la métaphysique est « la présupposition insurpassable de toute pensée dans la mesure où c'est elle qui aura porté le projet d'une compréhension du monde, à vocation universelle, qui s'interroge sur l'être et le pourquoi des choses. »¹. Devant une telle définition, on peut se demander si ce projet est réellement possible, dans un monde en perpétuelle évolution et où la conscience de cette évolution constante nous amène à être suspicieux devant des réalités jugées absolues, non historiques ou même universelles. La quête d'une pensée à vocation universelle, dans ces conditions, est un défi de taille : bien que la pensée rationnelle se soit interrogée sur la conception de l'être en tant qu'être comme intelligibilité strictement logique, il semble qu'il soit difficile d'obtenir un système réellement hors du temps, absolument universalisable. Historiquement, chaque nouvelle époque a vu naître un nouveau système métaphysique, dont l'existence même confirme l'insuffisance des systèmes précédents, et confirme aussi le besoin continu d'affirmer une pensée rationnelle sur le monde.

La possibilité d'une métaphysique qui soit, à proprement parler, finale, qui permette de cerner universellement la question de l'être, est donc critiquable. Force est de constater que l'on doit accepter l'historicité de la métaphysique : elle est en perpétuel mouvement; elle suit l'évolution de la pensée, ce qui implique que chaque métaphysique est ancrée dans

¹ Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, p.13

son contexte, historique, social, culturel, et on pourrait même ajouter que chaque contexte appelle *sa* métaphysique.

Le mémoire qui suit s'intéresse à la conception de la métaphysique du philosophe Georges Gusdorf, qui tente de remédier aux problèmes que soulève la métaphysique traditionnelle. Conscient du mouvement de l'histoire et du défi de forger une réponse universelle, Gusdorf souhaite repenser la métaphysique en considérant à la fois l'universalité *et* l'historicité (on sent bien le défi de cette coordination, de ce *et* problématique), afin d'élargir le champ de la métaphysique. L'universalité, chez Gusdorf, ne se retrouve pas dans la raison, mais plutôt dans l'expérience concrète de la vie, ce qui peut sembler paradoxal à première vue, mais qui permet d'incorporer le contexte, la subjectivité, l'histoire dans la métaphysique². L'auteur présente une démarche à contre-courant, une démarche qui prend de toutes nouvelles bases. Il reconstruit les concepts métaphysiques d'une manière qui, selon nous, vaut la peine d'être explorée.

D'abord, Gusdorf s'oppose à la distinction première entre le sensible et l'intelligible : il estime que les difficultés de la métaphysique sont dues au fait de ne pas avoir su saisir le monde dans sa globalité, de ne pas avoir tenu compte de l'ensemble de la réalité, notamment l'expérience concrète. Gusdorf cherche donc une conception qui tient compte de l'ensemble des aspects de la condition humaine. Paradigmatiquement, on peut associer le sensible à l'historique, au concret de la vie, et l'intelligible à la volonté

² On doit comprendre la position de Gusdorf comme une position antagoniste à celle de son maître, Brunschvicg, affirmant que les sciences humaines doivent absolument être prises en compte: « Si j'ai fini par consacrer la partie la plus massive de mes travaux à l'histoire et à l'épistémologie des sciences humaines, c'est peut-être parce que Brunschvicg avait dédié ses plus importants ouvrages aux Étapes de la philosophie mathématique et à celles de la théorie physique. Je voulais montrer que les sciences humaines offrent un fil conducteur non moins décisif pour l'étude du devenir de la conscience philosophique. » (Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, (1983) p.15) Entre Brunschvicg et Gusdorf, deux modes de connaissances s'opposent : la connaissance strictement objective et la connaissance affective. Cette distinction est exprimée par Gusdorf dans *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, p.130

universelle et rationnelle de la métaphysique. La volonté d'unité de Gusdorf se situe ainsi à tous les niveaux de ce paradigme.

« Il n'est que trop évident que la tâche philosophique aujourd'hui doit être de rejeter l'universalité abstraite dans laquelle se retranche d'ordinaire le penseur d'Occident, et d'approfondir le sens de l'universalité concrète en laquelle communient les peuples de la terre. La philosophie authentique de la condition humaine n'est pas faite, parce que personne n'a osé accepter l'humanité dans son ensemble. [...] Le temps est venu de désoccidentaliser la métaphysique, c'est-à-dire de la ramener à sa vocation fondamentale d'unité. »³

Pour Gusdorf, penser la globalité de l'être humain en réunissant les dualités traditionnelles est une critique de la pensée occidentale. Penser cette globalité signifie considérer toutes les formes de conscience comme étant fondamentales au projet métaphysique, et si Gusdorf s'oppose aux métaphysiques occidentales classiques, c'est justement parce qu'il pose comme nécessaire d'inclure dans son champ de réflexion ce que ces métaphysiques ont systématiquement rejeté : l'expérience de la vie concrète, le sujet sensible, les diverses formes de conscience du monde de l'homme historique. La conception de Gusdorf donne un nouveau point de vue sur la métaphysique, mais aussi sur le concept d'universalité et, plus fondamentalement, sur l'être humain comme sujet métaphysique. Sa conception métaphysique est, certes, une critique de la métaphysique traditionnelle, mais elle est surtout l'expression d'une conception foncièrement existentialiste du monde.

Les motifs d'une telle déconstruction sont compréhensibles. La captivité qu'a dû subir l'auteur durant la Deuxième Guerre mondiale en est très certainement une cause :

« [...] Sans ne l'avoir aucunement prémédité, j'étais devenu un homme de Dieu [...] Ce que nous vécûmes est de l'ordre du fait, par-delà les clôtures logiques dans l'enceinte desquelles tourne en rond le cercle vicieux de la vie usagère. Nous avons repris notre vie spirituelle par rapport à ces barbelés-là [...] Et plus profondément en ce qui concerne la philosophie, je sais depuis ce temps-là que la raison est suspendue sur l'abîme de la non-raison, de la trans-raison, contre les récurrences de laquelle elle construit ses systèmes de défense. [...] Mais j'ai lieu de penser que cette expérience aux confins de l'ordre religieux a été pour beaucoup dans l'orientation à venir de ma pensée. J'en ai gardé l'idée que la vérité métaphysique se situe au-delà de la physique,

³ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines », *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p. 1809-1810

hors d'atteinte des prises du discours logique. Les circuits parfaitement ajustés des systèmes se referment sur le vide [...] »⁴

«Toute grande oeuvre, dans la philosophie classique, expose en filigrane le visage de son auteur, que les interprétations rationnelles s'interdisent de mettre en cause. Cette perpétuelle restriction mentale aboutit à dissocier le champ métaphysique de l'espace vital humain. Du coup, les expériences les plus pontifes de la pensée gardent une saveur d'inefficacité et d'insatisfaction. L'intention dernière est pourtant, toujours, d'enseigner le bon usage de la vie. Mais comment peut-on découvrir le bon usage de la vie si, par principe, on s'établit en dehors de la vie concrète des hommes réels et des sociétés historiques? »⁵

On voit dans ses mémoires que Gusdorf assume dès le départ la subjectivité et l'historicité de sa propre métaphysique, puisque c'est son expérience concrète qui l'amène à développer sa réflexion. L'intégration du sentiment du sacré est même le point de départ de ce point de départ. Gusdorf réalise que la métaphysique doit prendre une dimension vitale et spirituelle; c'est par cette voie qu'il construit lui-même sa métaphysique. De cette façon, penser l'être humain dans sa globalité, c'est prendre en compte, sans hiérarchie, mais dans la continuité, le mythe, la raison et l'existence. Ce que cette continuité suppose, c'est la constance du mythe, de la vie mythique, de la conscience mythique, dans l'existence humaine et dans le sens qu'il donne à cette existence.

0.2 Hypothèse de recherche

Les questions principales qui guideront notre enquête sont les suivantes : la conscience mythique, présentée dans la pensée de Gusdorf, est-elle nécessaire à une représentation métaphysique authentique? Y a-t-il un lien entre la conscience mythique et la métaphysique occidentale? Nous faisons le pari que dans l'œuvre de Gusdorf, ces deux thématiques sont tissées ensemble : suivre le fil de l'évolution des formes de conscience permettra d'expliquer, d'une part, l'importance de la notion de continuité et d'unité chez l'auteur et, d'autre part, en quoi le mythe est nécessaire à la métaphysique. L'étude que

⁴ Georges Gusdorf, *Le crépuscule des illusions*, p. 202-204

⁵ Ibid., p. 110

nous nous proposons de faire permettra d'ouvrir la porte à de nouvelles possibilités dans cette quête de sens.

0.3 État de la question

Étant donné son intérêt pour le mythe, la pensée de Gusdorf trouve une grande partie de ses assises théoriques dans l'anthropologie. De nombreux auteurs reliés à ce domaine ont influencé sa pensée. Parmi ceux-ci, il faut souligner les principaux : Maurice Leenhardt, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gerardus Van der Leeuw, Claude Lévi-Strauss et Lucien Lévy-Brühl. Or, bien qu'ils aient tous été marquants pour l'auteur, aucun ne s'est intéressé directement à la métaphysique. La conception métaphysique de Gusdorf demeure donc tout à fait originale. Malgré tout, à notre connaissance, aucun commentateur⁶ ne s'est intéressé à sa métaphysique.

Le mémoire qui suit se veut donc une description et une analyse de la métaphysique de Gusdorf. Il se veut aussi une introduction à Gusdorf et aux nombreux ouvrages qu'il nous a laissés, puisque sa métaphysique prend forme à travers l'ensemble de son œuvre. Le *Traité de métaphysique* et *Mythe et métaphysique* seront les deux principaux ouvrages utilisés pour cette investigation, mais l'ensemble de la pensée de l'auteur sera pris en compte. L'analyse de la démarche de l'auteur nous permettra très certainement de porter un regard critique sur la métaphysique classique.

⁶ Au sujet de l'herméneutique de Gusdorf, mentionnons les critiques de Greisch, (Jean Greisch, « Herméneutique et philosophie pratique », *Revue Sciences philosophiques et théologiques*, p.97-128 et « Bulletin de philosophie herméneutique : comprendre et interpréter », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, p.281-310) de Grondin (Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p.41, note1) et de Stevens (B. Stevens, « Études critiques : Les deux sources de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, p.504-515). Aussi, certains commentaires (Bernard Valade, « Le « sujet » de l'interdisciplinarité », *Sociologie et société*, p.11-21) sont disponibles sur la notion d'« interdisciplinarité » présentée par le philosophe dans « Pour une recherche interdisciplinaire » *Diogène*, no. 42, 1963, p.122-142

0.4 Démarche de la présente recherche

Afin de répondre aux questions de notre enquête, il sera de mise d'étudier les consciences mythique, intellectuelle et existentielle en détail : la métaphysique, selon Gusdorf, doit être un portrait de la conscience et il refuse toute autre forme de système. La trame de fond de notre enquête sera donc la dimension évolutionniste par laquelle l'auteur définit sa position.

Au premier chapitre, on présentera la conscience mythique, expression première du mythe et de son importance. Au second chapitre, il sera question de la conscience intellectuelle, laquelle nous permettra d'évaluer les répercussions d'une métaphysique fondée uniquement sur la raison. Le troisième chapitre portera sur la conscience existentielle, qui unit les deux formes de conscience antérieures. Finalement, le quatrième chapitre nous permettra de procéder à l'analyse de la recherche, c'est-à-dire, faire ressortir les principaux éléments de la métaphysique de l'auteur et comprendre comment ceux-ci donnent lieu à une métaphysique existentielle.

On procédera de la même façon à chaque étape de notre enquête : nous évaluerons, tour à tour, les trois dimensions de l'Absolu, l'essence de la vérité métaphysique chez Gusdorf, soit l'homme, le monde et Dieu⁷. La présentation de ces trois étapes cruciales à l'intérieur de chacune des formes de conscience permettra d'expliquer l'origine, les métamorphoses et la continuité des notions qui prennent forme dans la métaphysique de

⁷ Il est facile d'évaluer ce rapport au monde grâce aux divisions maîtresses que propose Pierre Lachière-Rey. Gusdorf s'inspire de son livre *Le moi, le monde et Dieu* pour construire la structure de son étude métaphysique. Ceci lui inspire du coup une critique de la loi des trois états d'Auguste Comte, soit l'âge théologique, l'âge métaphysique et l'âge positif. Le but de Gusdorf, nous le verrons, est de s'opposer à ce schéma et de proposer une lecture en continuité du progrès de la pensée humaine. Il sera important de se rappeler que ces trois dimensions constituent l'essence de la vérité métaphysique chez Gusdorf.

l'auteur. Cette démarche est indispensable à une compréhension juste de la pensée de Gusdorf.

CHAPITRE 1 : LA CONSCIENCE MYTHIQUE

« La nécessité qui se fait jour ici est celle d'un ordonnancement de la réalité humaine dans son ensemble. Pour une pensée incapable de structures abstraites, il ne peut y avoir d'intelligibilité qu'engagée dans les choses, coïncidant avec les choses mêmes. »

Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p.55

La première étape de notre enquête consiste à évaluer l'intérêt de la conscience mythique pour une nouvelle métaphysique. Le présent chapitre vise à démontrer que la conscience mythique offre une réelle source de vérité métaphysique. Pour ce faire, nous présenterons les principaux caractères qui définissent cette première forme de conscience. Nous y verrons, entre autres, comment le mythe devient principe d'identité ontologique. Nous aborderons ici les principaux aspects qui construisent la pensée prélogique⁸, comme la nomme Gusdorf. La quête métaphysique de Gusdorf nécessite une telle analyse puisqu'il cherche à comprendre toutes les facettes de l'individu⁹ pour en faire ressortir les éléments essentiels de la métaphysique.

1.1 La conscience mythique : première structure ontologique

La conscience humaine est, selon Gusdorf, ce qui nous permet de donner une structure au monde qui nous entoure, de créer un ordre du monde. L'homme est en mesure d'exercer cette distinction, alors que l'animal en est incapable. C'est en fait une caractéristique humaine fondamentale. L'examen de la conscience mythique nous permet de comprendre qu'au départ, hors la rationalité, la personne tente de se positionner face au

⁸ Gusdorf emprunte ce terme aux travaux de Lucien Lévy-Brühl, présenté, entre autres, dans *La mentalité primitive*.

⁹ Dans *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, Gusdorf propose un portrait de l'individu qui tiendrait compte de deux aspects fondamentaux, soit les connaissances affectives et objectives de l'individu. Nous le verrons ici, les connaissances affectives, sous-jacentes à la pensée objective (ou rationnelle), prennent forme dans la conscience mythique.

monde, mais les repères sont créés à partir de facultés primaires. Ce positionnement reste centré sur les besoins fondamentaux :

« La conscience mythique permet la constitution d'une enveloppe protectrice à l'intérieur de laquelle l'homme trouve son lieu dans l'univers. [...] Sans doute, la conscience mythique se développe en représentations, en recettes techniques. Mais elle est d'abord une ambiance de sentiment, correspondant à la recherche de satisfactions exigées par les besoins humains fondamentaux. Ce sont ici les instincts qui commandent : instincts de vie, instinct alimentaire, instinct sexuel. »¹⁰

Gusdorf démontre ici clairement le sens métaphysique que crée la conscience mythique. Il s'agit là d'une conception métaphysique imprégnée dans la vie concrète, dans un mode primaire de conception du monde, mais pour Gusdorf, la quête de sens demeure métaphysique. Il s'intéresse à la part de l'instinct en tant que partie intégrante de l'homme. La conscience mythique présente, pour l'auteur, un aspect fondamental : elle sécurise l'homme primitif et lui permet d'expliquer les phénomènes les plus difficiles de la vie tels que la douleur, les blessures, la mort ou les phénomènes naturels dévastateurs¹¹. La conscience mythique permet de saisir une partie des aspects qui créent l'individu, de faire sens de ces éléments primordiaux, de ces phénomènes, de ces instincts : cette première forme de conscience est chargée de signification. Or, pour comprendre le développement de la conscience mythique, il faut savoir qu'elle ne se développe pas de manière systématique. Il ne faudra donc pas tenter d'y percevoir une unité¹². La notion de mythe, par contre, demeure. Il s'agit de l'élément clé, de l'élément originaire, comme le mentionne Gusdorf.¹³ Le mythe, nous le verrons, devient l'expression des valeurs de l'individu. Il doit être compris comme une pensée qui se déploie dans toutes les sphères de la vie de l'homme primitif. Le mythe est vécu et il perd de son sens dès qu'il devient objet de réflexion.

¹⁰ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.13

¹¹ Gusdorf emploie aussi le terme « ontologie concrète » dans « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.183.

¹² Gusdorf s'oppose aux points de vue de théoriciens comme Max Müller et J.-G. Frazer, qui tentent tous deux de former des théories homogènes avec la mythologie et les mythes de l'homme primitif en général. C'est ce qu'il explique dans *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.14.

¹³ Georges Gusdorf, « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.86

Les auteurs qui se sont penchés sur la question du mythe comme fondement ontologique veulent tous atteindre le même but : tenir compte de la conscience mythique et y accorder l'importance qui lui revient¹⁴. Le mythe est porteur de significations fortes. Il faut approfondir la conscience mythique pour en saisir la portée, et saisir, à travers elle, l'essence première de l'individu. Pour l'aborder, il faut se défaire du préjugé que l'on peut avoir face à l'homme primitif du point de vue de la métaphysique traditionnelle, selon laquelle l'homme primitif, n'ayant pas encore développé une pensée rationnelle, n'est pas un homme à part entière¹⁵. Les explications que l'homme primitif se donne pour donner sens au monde sont bel et bien fondées, donc acceptables, dans la mesure où elles puisent directement dans sa vision mythique du monde, qui est une valeur et une justification non seulement suffisantes, mais fondatrices, fondamentales. Comme une vision mythique fonde le rapport de l'homme au monde, elle ne peut pas être *fausse* ou *fictive* (ce qui serait un point de vue logocentrique). Cette justification par le mythe du rapport au monde produit la *vérité* de l'homme primitif. Comme le souligne Mircea Eliade, dans *Aspects du mythe*, le mythe doit être compris comme il l'est dans les sociétés primitives, c'est-à-dire comme une histoire vraie, hautement significative, exemplaire, sacrée.¹⁶ Ainsi, les motifs derrière

¹⁴ Notons que Gusdorf s'inspire des écrits de Lévy-Brühl (*Les fonctions mentales des sociétés inférieures*), de Leenhardt (*Do Kamo*) et de Van der Leeuw. Comme le mentionne ce dernier au sujet du mythe, il s'agit d' : « [...] une forme essentielle d'orientation, une forme de la pensée, mieux encore, une forme de la vie. » (*L'homme primitif et la religion*, p. 134). Selon Leenhardt, les preuves d'une conception mythique du monde sont présentes sans même que l'on s'en rende compte. Par exemple, lorsque l'on décrit une montagne, on parle de la gorge, du flanc, du pied ou du col. On se réfère alors à ce qui était une réelle prise de l'être dans le monde. Mircea Eliade fait lui aussi mention de telles analogies : « [...] les organes et leurs fonctions ont été valorisés religieusement par leurs assimilation aux divers régions et phénomènes cosmiques. [P]ar exemple, l'homologation de l'œil au Soleil, ou des deux yeux au Soleil et à la Lune, ou de la calotte du crâne à la Lune pleine; ou encore l'assimilation des souffles aux vents, des os aux pierres, des cheveux aux herbes, etc. » Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 143.

¹⁵ L'anthropologie moderne considère toutes les cultures comme équivalentes; une culture où l'homme vit dans la pensée mythique n'est pas arriérée ou sous-développée pour autant par rapport aux cultures occidentales, par exemple. C'est le relativisme culturel, introduit, notamment, par Franz Boas dans *The Mind of Primitive Man*.

¹⁶ Mircea Eliade. *Aspects du mythe*, p. 11.

l'élaboration d'une nouvelle métaphysique qui tienne compte de cette valeur mythique sont indéniables. On aura compris le sens et l'importance qu'accorde Gusdorf à la conscience mythique. Il n'y a pas, ici, de double forme de conscience :

« Il faut [...] accepter la conscience mythique comme une affirmation totalitaire. Si le mythe correspond à une catégorie, la seule qui lui convienne serait celle de la totalité concrète, ou encore celle de l'identité radicale, de l'unité ontologique. Toute la réalité s'inscrit dans un seul ordre, elle se développe selon un dynamisme commun qui s'inscrit en elle comme une circulation de vie et d'intelligibilité. »¹⁷

Nous allons voir comment se développe cet ordre, cette unité ontologique. Cette analyse nous permettra de constater que des caractères du mythe persistent et deviendront, pour Gusdorf, des constantes de la nature de l'individu, fondement de la métaphysique de l'auteur.

1.2 Description de l'ontologie spontanée

Dans l'ontologie primitive, on ne retrouve pas de distinction entre l'immanence et la transcendance : « Sujet et objet ne parviennent guère à mutuellement s'opposer, immanence et transcendance paraissent perpétuellement confondues. »¹⁸. La conscience mythique est d'abord une ontologie vécue (ou concrète), qui prend forme dans toutes les sphères de la vie de l'homme, que ce soit dans son comportement, ses paroles, mais aussi, plus largement, dans le sens qu'il donne au monde. L'ensemble des comportements de l'homme primitif découle de son rapport au sacré. Il s'agit du sens originaire et la quête métaphysique moderne n'est qu'une tentative de retrouver ce projet originel : « Le sens du sacré apparaît donc ici à l'origine même de la métaphysique, pour autant que celle-ci a son point de départ dans la réalité humaine jetée dans le monde, et s'efforce de justifier ou de

¹⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.17-18.

¹⁸ Ibid., p.37

comblent le déficit ontologique dont chaque existant se trouve affecté. ».¹⁹ Cette ontologie spontanée²⁰ découle donc du sacré et elle devient concrète grâce aux mythes. Évaluons plus en détail ces deux notions fondamentales.

1.2.1 La notion de sacré

Il est difficile de présenter une définition qui soit exhaustive d'un concept aussi complexe que celui du sacré. Nous tenterons ici une présentation générale, pour y revenir plus loin, cette fois en détail, avec le concept de *mana*. Gusdorf s'inspire de Roger Caillois :

« Le sacré appartient comme une propriété stable ou éphémère à certaines choses (les instruments de culte), à certains êtres (le roi, le prêtre), à certains espaces (le temple, l'église, le haut lieu), à certains temps (le dimanche, le jour de Pâques, de Noël, etc.). Il n'est rien qui ne puisse en devenir le siège et en revêtir ainsi aux yeux de l'individu ou de la collectivité un prestige sans égal. Il n'est rien qui ne puisse s'en trouver dépossédé.[...] [L'énergie du sacré] ne s'apprivoise pas, ne se dilue pas, ne se fractionne pas. Elle est indivisible et toujours tout entière partout où elle se trouve. »²¹

De manière générale, le sacré représente donc une relation entre l'individu et une force supérieure dans laquelle il investit une signification forte, une importance permanente et absolue. Cette simple explication peut laisser croire en une distinction précise entre le monde physique et celui auquel se rapporte le sacré, mais dans la mentalité primitive, les deux niveaux font partie d'une seule et même réalité. L'homme primitif croit en une réalité permanente et absolue.

Gusdorf fait appel aux travaux de Mircea Eliade, lequel explique que la divinité demeure une réalité ultime, une puissance. Cette réalité n'est limitée par aucun attribut, par aucune qualité (bon, méchant, mâle, femelle, etc.).²² Surtout, le sentiment du sacré, cette

¹⁹ Ibid., p.43

²⁰ Ibid., p.38

²¹ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, p.24-27

²² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.38

force transcendante, s'exprime dans la réalité sensible, dans la matière. Le sacré se matérialise :

« C'est pourquoi l'affirmation originaire du sacré comme matière première flottante et matrice de significations en valeur tend très vite à se schématiser, à se fixer sur certains êtres et sur certains objets. Toute détermination est négation. Fixer au sacré un domaine précis, déterminer pour lui des points de passage obligés, c'est, en faisant la part du feu, neutraliser son influence en dehors des zones qui lui ont été spécialement affectées. L'établissement de l'homme dans le monde comporte l'exigence d'un passage de l'état de chaos à celui de cosmos. »²³

Le sens du sacré se retrouve donc dans l'ensemble du monde physique.²⁴ Il devient concret, sur le même plan que le reste de son univers. Il n'y a pas rupture et exclusion entre le monde et le sacré, mais bien interpénétration, et relation surtout. D'une part, le temps et l'espace sont porteurs d'une signification et, d'autre part, les rites permettent de maintenir la cohésion dans le groupe.

« Le salut de l'individu, mais aussi et surtout le salut de la communauté, la conservation du cosmos tout entier, dépendent de la fidélité avec laquelle chacun joue son rôle dans cette liturgie de célébration unanime en laquelle se résout la vie sociale. À ce prix, l'ancrage transcendant de l'existence se trouve assuré. Les puissances du sacré jouent en faveur de la réalité humaine dont elles enveloppent chaque moment comme d'une ambiance protectrice. Le séjour des hommes est en même temps leur lieu ontologique, le meilleur endroit, ou plutôt le seul, où la vie leur soit sûre et bienveillante. La valeur y vient à tout instant autoriser, consacrer la réalité. »²⁵

L'importance du mythe ne devient que trop évidente dans le cadre de la société primitive²⁶. Gusdorf accorde une grande importance à l'ancrage qu'apporte le sacré dans l'existence de l'homme primitif. Il faut approfondir cette conception en relation avec le mythe.

²³ Ibid., p.44

²⁴ Cette matérialisation du sacré, ce sens sacré diffus à travers la nature, est présente dans la plupart des sociétés primitives. Les Sioux Lakotas, par exemple, parlent du *wakan*. Ce terme exprime l'énergie cosmique diffuse qui est omniprésente dans la nature. (Source : Encyclopédie philosophique universelle, p.3214)

²⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* 1^{re} éd. p.45

²⁶ En ce sens, Gusdorf reste très près de la conception admise par Julien Ries et Lucien Lévy-Brühl. Selon Ries (*Les chemins du sacré dans l'histoire*, p.18-19), le sacré prend son origine dans la société et cette dernière devient, en partie, la conscience collective d'un peuple. De son côté, Lévy-Brühl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) présente le sacré comme une entité qui n'est pas substantielle, mais relationnelle : le sacré doit, ici aussi, être compris dans le lien qui l'unit à l'homme, au sens que celui-ci lui donne et aux mythes en tant que mode de transmission.

1.2.2 La fonction du mythe

L'homme primitif est en contact avec le monde et il ne le réfléchit pas, ne l'objective pas, il le vit. Le mythe rend compte de l'origine du monde, de son sens actuel et de sa destinée. Il régit les représentations que se fait l'homme de l'univers ainsi que sa conduite à travers cette représentation. Plus encore, Gusdorf présente le mythe comme l'élément qui « [...] réalise un principe de conservation pour la totalité du réel, un principe d'identité ontologique. ».²⁷ Le mythe permet de donner un sens concret au monde humain, en tenant compte de toutes ses nuances : il établit une distinction entre l'homme et la femme, il explique les relations filiales, le mariage, la maternité, bref, il offre une explication concrète à l'homme primitif sur la complexité de l'existence. L'enseignement du mythe est simple. Le bouche à oreille permet de transmettre d'une génération à l'autre le sens du monde. C'est pourquoi, Gusdorf énonce que « [l]e mythe réalise une philosophie première ; sa fonction est essentiellement métaphysique. ».²⁸ On comprend donc bien la portée métaphysique du mythe chez Gusdorf.

Dans la conscience mythique, le mythe sert de vérité primordiale qu'on ne remet pas en cause. Il est fixe et il se vit tel quel dans la tradition primitive. La pensée mythique est donc très conservatrice. Du point de vue de l'homme primitif, ces conceptions sont absolument logiques : le mythe a pour fonction d'orienter ses actions et lui donne des règles de vie. Encore une fois, il faut éviter de comprendre le mythe hors contexte : « Si l'observateur moderne s'y trouve souvent perdu, l'indigène, pour sa part, y est bien orienté et peut y évoluer avec aisance, tandis qu'au contraire le nouveau milieu de la technique occidentale lui est un perpétuel objet de scandale. »²⁹ Évacuer le mythe signifie évacuer le

²⁷ Georges Gusdorf, « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.181

²⁸ Ibid., p.183

²⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.20

sens de l'action et de l'ensemble des comportements d'un homme ou d'un groupe. Gusdorf mentionne bien qu'il s'agit d'une pensée engagée, incarnée, qui adhère au réel : la fleur n'est pas une marguerite, mais Marguerite et ainsi de suite pour tout ce qui entoure l'homme primitif. En fait, on peut aller encore plus loin : l'homme primitif fait partie du mythe. Il joue un rôle dans un monde qu'il s'explique et qui fait sens pour lui. Le mythe est porteur de vérité et il fait autorité. Il rappelle à l'homme primitif le modèle parfait qu'il doit essayer d'imiter : « Agir de façon primitive, c'est ré-exécuter l'acte originel ».³⁰ Voyons maintenant comment se concrétise ce comportement.

1.3 Les trois dimensions de la conscience mythique

Si on analyse point par point les éléments qui constituent la métaphysique selon Gusdorf, on constate que le « Moi », le monde et Dieu sont manifestés, dans la conscience mythique, par le « mana », le « cosmos mythique » et le « kamo ». Le *mana* sera considéré comme étant le concept à l'origine de la compréhension religieuse du monde, le cosmos mythique sera l'explication du monde physique tel que perçu par l'homme primitif, et finalement, le concept de *kamo* exprimera ici la figure primitive de l'homme. L'ordre de présentation n'est pas sans importance : nous commencerons par le *mana*, afin de bien comprendre l'emprise du sacré sur la représentation que se fait l'homme primitif du monde physique ainsi que de lui-même.

³⁰ Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 124 tel que cité par Gusdorf dans *Mythe et Métaphysique*, p. 26, éd. 1953

1.3.1 Le Mana

Le terme *mana* est d'origine mélanésienne. La plupart des spécialistes s'entendent pour dire qu'il signifie « pouvoir »³¹. Gusdorf, quant à lui, ne se risque pas à définir ce terme aussi précisément. Il préfère présenter le *mana* comme ce qui « paraît se situer à la lointaine origine de la saisie religieuse du monde. »³². D'autres termes³³ peuvent évidemment être associés à une telle définition, mais limitons-nous ici à celui qu'emploie Gusdorf.

1.3.1.1 Définition

On peut définir le *mana*, dans la conception de Gusdorf, comme « une sorte de matrice générale de la pensée primitive dans son ensemble. Expérience préréfléchie, affirmation implicite, et non pas concept à quelque degré que ce soit. »³⁴. Toute autre tentative de représentation de la réalité est nécessairement vaine : le *mana* ne désigne pas un événement religieux, il indique plutôt une polarisation de l'existence concrète, hors de toute référence à des dieux, ou des esprits.³⁵ Le *mana* ne prend pas une place particulière dans la conscience primitive, il *est* la conscience primitive. Il indique la puissance du sacré

³¹ Putigny suggère une autre origine : le mot sanskrit *man*, qui signifie « penser », serait à l'origine de *mana*. Bob Putigny, *Le mana ou le pouvoir surnaturel en Polynésie*, p.13

³² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.38

³³ Julien Ries présente de nombreux termes, provenant d'autres civilisations, comme équivalents : le *wakanda* chez les Sioux, l'*orenda* chez les Iroquois, le *baraka* chez les Arabes, le *tao* chez les Chinois, le *moira* chez les Grecs, ou le *karman* en Inde. *Les chemins du sacré dans l'histoire*, p.49

³⁴ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.38 L'auteur s'appuie surtout sur la définition du missionnaire Codrington puisqu'elle vient directement de l'étude des peuples primitifs: «I think I know what our people mean by it, and that meaning seems to me to cover all that I hear about it elsewhere. It is a power or influence, not physical, and in a way supernatural ; but it shews itself in physical force, or in any kind of power or excellence which a man possesses. This mana is not fixed in anything, and can be conveyed in almost anything [...]». (R.H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their anthropology and folk-lore*, p.119) Gusdorf tente cependant d'y apporter une correction : la distinction entre nature et surnature que propose Codrington vient d'un esprit qui se tient à l'extérieur du mythe. Pour comprendre une telle distinction, il faut nécessairement sortir de la conscience mythique. Gusdorf rappelle qu'une telle distinction n'est pas présente à l'esprit de l'homme primitif; sa conception est unitaire : un seul niveau de perception du monde est présent.

³⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.39

dans les choses physiques, dans le monde de l'homme primitif en général. Cette force vivificatrice du monde implique nécessairement la notion de participation : tout ce qu'il accomplit s'inscrit dans les forces du *mana*. Une telle attitude de l'homme s'articule par la notion de participation, initialement proposée par Lucien Lévy-Brühl³⁶.

1.3.1.2 La participation

Par *participation*, on entend la relation qui unit le sacré, les êtres, la nature et les objets. On peut définir la loi de participation comme étant le réseau de participation mythique qui se crée entre l'homme primitif et le monde qui l'entoure³⁷. On peut tenter une définition en termes modernes en disant que la loi de la participation est un « partage d'identité d'essence momentanée »³⁸. Cette définition décrit bien le fonctionnement de la pensée primitive. Par exemple, on ne fait pas de distinction entre la force et l'objet : l'action vient de l'objet lui-même, est engendré par lui. Les parties d'une personne (les cheveux de quelqu'un, par exemple) sont cette même personne. Ce rapport est lié par une représentation collective, origine de la participation. C'est la façon dont on doit considérer le lien qui unit l'homme primitif à sa structure ontologique : il y participe, il la vit. Cette participation prend différentes formes. Par exemple, le totémisme, le cannibalisme, les sacrifices ou offrandes des peuples primitifs sont des formes de participation³⁹.

Le sacrifice est particulièrement intéressant dans le contexte qui nous occupe. Il représente un passage de l'avoir à l'être⁴⁰ au sens où l'homme primitif renonce à une partie de son avoir afin d'entrer en contact avec l'être. D'un point de vue métaphysique, le

³⁶ Voir les Carnets de Lucien Lévy-Brühl, p.77-79, mentionnés par Gusdorf dans *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.40

³⁷ Lucien Lévy-Brühl parle le premier de « loi de participation », entre autres, dans *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, p.76 ou encore dans *La mentalité primitive*, p.19.

³⁸ Lucien Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, p.128

³⁹ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, pp.34-35, 109

⁴⁰ Dans *L'expérience humaine du sacrifice*, p.42, Gusdorf expose l'idée d'un processus dialectique entre l'avoir et l'être.

sacrifice permet de percevoir la tentative de l'homme primitif d'exercer un passage vers une première forme de transcendance.

De ce fait, toute tentative d'intelligibilité de l'ontologie primitive n'est acceptable que lorsqu'elle est vécue. On doit y participer : « Le primitif ne s'éprouve pas situé dans un horizon strictement géographique. Le lieu de son présent est toujours indivisément un lieu ontologique, consacré positivement ou négativement par l'intuition de ce sens en valeur du réel que traduisent les directives *mana*. »⁴¹ La vie de l'homme primitif s'oriente autour de cette structure et sa participation aux rites est un geste naturel.

1.3.1.3 Le rite : expression du mythe

Les moments les plus forts de cette prise d'être au monde sont les rites, comme le mentionne Van der Leeuw : « [Un rite] est un mythe en action. »⁴² Le rite peut prendre la forme d'un geste spontané et naturel. Le port de bijoux chez la femme, ou les rites de chasse chez l'homme en sont des exemples. De plus, le caractère religieux⁴³ du mythe par le rite permet à l'homme primitif de se rapprocher de ses convictions, de vivre littéralement le sens du monde :

« L'action rituelle réalise donc, dans l'immédiat, une transcendance vécue. L'individu quotidien accède ainsi à une surréalité qui le transfigure lui-même et transfigure le cadre de sa vie. Le rite prend le sens d'une action essentielle et primordiale, par la référence qu'il institue du profane au sacré. »⁴⁴

Exécuter un rite, c'est donner un sens aux activités de l'homme et de son groupe, mais c'est aussi, à plus grande échelle, participer à la création mythique de l'univers. Le

⁴¹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.40. En ce sens, Ries ajoute que « [d]ans sa vie et dans son comportement, l'homme tribal a le sentiment permanent du contact avec le monde invisible et surnaturel dont il sent la présence. Il s'agit d'une expérience affective de participation fondée sur la structure mentale du primitif. » (*Les chemins du sacré dans l'histoire*, p.28).

⁴² Gerardus Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 120

⁴³ Par exemple, au Kenya et en Tanzanie, le terme *Igongona* signifie « pratique sacrificielle » et « religion ». Ces termes sont synonymes. Cet exemple démontre bien à quel point la sacralité passe nécessairement par la pratique rituelle. (Source : Encyclopédie philosophique universelle p.3102)

⁴⁴ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.23

mythe reste toujours dans le moment présent. Il se répète infiniment⁴⁵. Ainsi, l'homme se rapproche, s'inscrit dans le Grand Temps initial⁴⁶. À l'intérieur de la conscience mythique, la croyance, l'interprétation du mythe est toujours vérifiée, ce qui permet de garder l'homme primitif dans un rapport de totale confiance, de sécurité dans l'attachement au mythe.

Il faut montrer une autre caractéristique à l'intérieur du rite : l'art se développe dans les sociétés archaïques parce qu'il permet de fixer le sacré, de fixer les éléments nécessaires à la vie de l'homme primitif. Les arts permettent l'établissement de cette fixité du monde. Que ce soit par la danse, les maquillages, la scarification, la sculpture, le totémisme ou la peinture, les arts permettent aux hommes primitifs de fixer le monde dans lequel ils vivent, ce qui apporte beaucoup de réconfort. Il en va même là de la raison première pour laquelle l'art se développe au départ :

« L'art primitif fait corps avec l'existence. Il en traduit les structures maîtresses et les articulations essentielles. Il stylise la vie commune en fonction des mythes et lui imprime ainsi la stabilité, l'intemporalité. La mise en forme esthétique intervient comme le chiffre même de la répétition⁴⁷. »⁴⁸

Gusdorf reconnaît l'importance des arts primitifs et il y constate un des aspects universels qui se rattache aux mythes, soit le besoin d'expression artistique en tant que représentation de la transcendance.

⁴⁵ Cette idée est aussi présentée chez Van der Leeuw dans *L'homme primitif et la religion*, p.105

⁴⁶ Par Grand Temps Initial, Gusdorf entend le moment où l'homme primitif vit l'expérience du rite. Il s'agit d'un moment fort de signification qui détache l'homme primitif du quotidien.

⁴⁷ La notion de répétition doit être comprise comme un positionnement de l'homme primitif face au monde qui l'entoure. Pour lui, l'histoire est déjà inscrite dans le mythe. Il ne peut que répéter les événements décrits par la mythe, puisqu'il s'y identifie et qu'il ne se crée pas d'autre forme de représentation du monde. Chez Gusdorf, cette notion est explicitée notamment dans *Signification humaine de la liberté*, p.20.

⁴⁸ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.34

1.3.2 Le cosmos mythique

Nous l'avons vu, l'homme primitif s'inscrit directement dans le réel; il est soumis à la nature. Étudions maintenant le monde physique tel qu'il le conçoit afin de comprendre son rapport avec la nature. Voyons comment le sacré prend forme dans l'espace.

1.3.2.1 L'espace vital

Le monde qui entoure l'homme primitif n'est pas, pour lui, un simple espace fonctionnel. Ici aussi, il comprend l'espace sous le signe de la totalité. Le sacré s'exprime à travers les lieux physiques, le territoire de chasse, le village, etc. La nature est vivante, intentionnelle et remplie de forces spirituelles et les symboles sacrés en sont les points d'appui : « L'espace vital du primitif s'organise autour du lieu consacré par l'autel où l'influx totémique prend terre »⁴⁹. Un totem, un autel, une statue ou une pierre sacrée deviennent souvent le point sur lequel prend forme la structure du monde. Ces endroits forts de significations deviennent les espaces rituels.

L'espace rituel est encore plus fort de sens : les éléments qu'on y retrouve sont encore plus importants, d'un point de vue sacré. Pour reprendre l'expression utilisée par Gusdorf, il s'agit là d'une « zone de haute pression du sacré. »⁵⁰ La cohésion entre les éléments géographiques et physiques de l'être primitif permet de donner tout son sens à l'univers :

« L'espace mythique peut donc être défini comme l'investissement géographique du *mana*. Là où l'homme prend terre, s'opère une création du monde par l'enracinement des structures du sacré, constituant ainsi l'horizon transcendant d'une activité qui se déploie comme une liturgie cosmique. »⁵¹

⁴⁹ Ibid., p.49

⁵⁰ Ibid., p.53-55

⁵¹ Ibid., p.59

Le territoire devient, par ricochet, source de sécurité, de réconfort moral chez l'homme primitif. Au-delà des lieux qu'il connaît, il ne se sent plus en sécurité : il peut faire confiance aux montagnes, à la rivière, aux arbres fruitiers qu'il connaît, il peut boire l'eau du ruisseau connu, mais il s'aventure rarement plus loin. L'espace vital est le seuil à l'intérieur duquel le primitif se sent en sécurité et cet attachement est primordial : à l'extérieur de ces frontières, tout peut lui arriver, puisqu'il se retrouve dans un monde complètement vide de significations. Le bannissement reste donc la pire chose qui puisse arriver à l'homme primitif au sens où l'individu ne doit pas simplement quitter les lieux, mais il doit quitter tous ses repères, tout ce qui est, pour lui, représentatif et significatif : « Dans cette perspective cosmologique se vérifie donc bien l'adéquation entre l'espace vital et l'espace mental. L'universalité en tant que telle se réduit à la mesure de l'univers immédiat. Le reste est frappé d'inexistence, parce que vide de sens. Le premier établissement de l'homme dans le monde demeure à la mesure de ses possibilités physiques et mentales. »⁵² Le bannissement (et la peur du bannissement) permet donc de constater que l'espace mental de l'homme primitif repose entièrement sur les représentations spatiales qui l'entourent. C'est ce que Gusdorf entend par « univers immédiat ». Encore ici, on a un exemple du caractère fondamental de l'attachement. Il y a bel et bien un sens métaphysique à la conception primitive du monde.

1.3.2.2 Le temps

Si l'on poursuit l'analyse des conceptions de l'homme primitif, on constate qu'il ne vit que le moment présent. Même les événements historiques sont rapidement oubliés : l'homme primitif est absolument indissociable de son temps, de son moment et de l'endroit

⁵² Ibid., p.58

où il est⁵³. Le temps constitue une référence collective au sens où il permet de repérer les moments où l'on pratique des rites, mais d'un point de vue individuel, le temps est inexistant dans la vie de l'homme primitif parce qu'il n'a besoin d'aucun autre repère⁵⁴. Le mythe et l'expression des rites constituent son seul rapport au temps organisé :

« La conscience primitive du temps manifeste donc l'inexistence de ce que les phénoménologues appellent le comportement catégorial, c'est-à-dire la possibilité d'orientation abstraite. Cette structure concrète du temps, coalescent avec l'événement, correspond à une structure analogue de la personnalité. [...] La question se pose alors de savoir comment est possible l'existence pratique d'une personnalité aussi peu intégrée, et qui nous paraît comme paralysée dans ses possibilités essentielles. En fait, il y a bien une organisation du temps, mais elle ne se réalise pas à l'échelle de l'individu isolé, qui n'est pas unité de compte dans l'existence primitive. »⁵⁵

Le temps de la collectivité primitive doit être entendu au sens d'une répétition d'un temps primordial qu'on tente de faire revivre. Un calendrier⁵⁶ est mis en place, souvent sur une structure cyclique et fermée. L'important c'est d'être relié aux mythes, de pratiquer les rites et de renouveler l'énergie vitale que fournissent les célébrations.

1.3.2.3 La Fête, Le Grand Temps, Le Grand Espace

Cette perception du monde permet la répétition, élément clé du rituel mythique. Ces répétitions donnent lieu à un Grand Temps, moments ultimes où la répétition du mythe prend place⁵⁷. Ces moments s'opposent au temps discursif à l'intérieur duquel les significations mythiques sont moins grandes.

« Dans le temps que régit l'intelligibilité discursive se situent les rites successifs de la fin et du commencement de chaque période, les rites de purification, d'expulsion des mauvaises influences et les rites d'inauguration de l'ère nouvelle. Au contraire, le mode opposé recherche

⁵³ En Afrique centrale, par exemple, le terme « *diiba* » désigne tout autant le Soleil, l'appareil qui compte le temps, le temps lui-même, et le moment vécu. Il n'y a aucune différence entre ces aspects. Il s'agit d'un principe de totalité. (Source : Encyclopédie philosophique universelle, p. 3074)

⁵⁴ Maurice Leenhardt dans *Do Kamo*, p.138-139 donne l'exemple de la torche comme instrument de mesure de temps. Par exemple, on peut dire, que la rivière se trouve à trois torches du village, mais cette référence sert davantage d'outil de mesure que d'un réel indice de temps.

⁵⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.62-63

⁵⁶ De plus amples informations sur le calendrier rituel et sa fonction dans la conscience mythique sont disponibles dans « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.180

⁵⁷ Ibid.

l'intelligibilité intensive, le retour à l'Un, le blocage transcendant de la réalité humaine, dont le dynamisme permet au Grand Temps de se manifester dans la plénitude du sacrifice de la fête. La périodicité elle-même représente une forme assouplie et démultipliée de la répétition. Mais le fait essentiel demeure ici que, contracté ou détendu, le temps liturgique consacre l'effacement du réel historique devant le Grand Temps cosmogonique. »⁵⁸

Le Grand Temps symbolise les moments les plus forts, les moments qui affirment la transcendance de la conscience mythique. L'homme primitif vit alors dans l'absolu et, ainsi, se rattache aux certitudes mythiques de son monde.

C'est par la fête⁵⁹ que le temps et l'espace se réunissent en un moment qui offre un sens métaphysique à l'homme primitif. On peut définir la fête comme :

« [...] la *reprise* du mythe, dans son actualité plénière, le grand jeu du mythe, joué par la société tout entière. Elle exprime ainsi sous une forme privilégiée l'ontologie de la répétition, caractéristique de l'existence primitive. [...] La fête primitive se présente comme la cumulation de toutes ces perspectives festives que nous n'abordons plus guère qu'au détail. Elle les met en œuvre toutes à la fois, avec une énergie intacte.»⁶⁰

C'est le moment où le groupe vit de la façon la plus intense : la raison d'être de leur existence leur apparaît; c'est le retour vers une énergie vitale. La fête fournit toute la validité ontologique de la conscience mythique. C'est le moment où on recharge le sens sacré du monde qui nous entoure, c'est le moment de se réinscrire dans la réalité humaine du Grand Espace⁶¹ et du Grand Temps, et c'est ce contact qui réactualise, qui revigore le cosmos tout entier. Ces moments sont les plus forts de sens pour l'être primitif. Il se rattache à ces moments pendant toute l'année.

La fête est le point culminant du moment religieux. Il s'agit du moment ultime où l'homme entre en contact avec le sacré. Cette force, cette intensité du moment est l'empreinte matérielle de la transcendance. Le lieu où se déroule la fête n'est pas un lieu

⁵⁸ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.67

⁵⁹ Georges Gusdorf, « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.180-181

⁶⁰ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.70-73

⁶¹ Le Grand Espace est la représentation du lieu ontologique. Il va de pair avec la manifestation du Grand Temps, dans l'élaboration de la fête. Georges Gusdorf, « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, p.180

ordinaire, mais un Grand Espace, la période de fête n'est pas un temps ordinaire, c'est le Grand Temps; temps où on vit les mythes intégralement. Le moment de la fête est la vie telle qu'on l'imagine, la plus parfaite possible, que l'on essaie, pendant le reste de l'année, de retrouver. C'est la vie dans sa plus profonde authenticité :

« On comprend que la fête, représentant un tel paroxysme de vie et tranchant si violemment sur les menus soucis de l'existence quotidienne, apparaisse à l'individu comme un autre monde, où il se sent soutenu et transformé par des forces qui le dépassent. Son activité journalière, cueillette, chasse, pêche ou élevage, ne fait qu'occuper son temps et pourvoir à ses besoins immédiats. Il y apporte sans doute de l'attention, de la patience, de l'habileté, mais plus profondément, il vit dans le souvenir d'une fête et dans l'attente d'une autre, car la fête figure pour lui, pour sa mémoire et pour son désir, le temps des émotions intenses et de la métamorphose de son être. »⁶²

Dans le moment de la fête, la personne prend un rôle présent dans le mythe et vit le moment sacré. Les costumes, les maquillages, la nourriture sont différents. L'homme vit le sens du monde, s'en imprègne et le transcende, mais en acte. Il s'agit d'une rencontre, d'un contact avec un univers transcendant, rencontre ultime qui permet à l'homme primitif de vivre les significations de son univers.

Les notions de Grand Temps et de Grand Espace dénotent une distance avec le temps pris au quotidien. L'homme primitif se rapporte à un espace et un temps qui ne sont pas vraiment ce qu'il vit, mais plutôt qui se rapportent au mythe. En ce sens, on peut affirmer que la mentalité primitive ne s'ancre pas dans une histoire. Ce sont les mêmes moments que l'on tente de recréer, de revivre chaque fois. L'homme primitif ne se perçoit pas comme partie intégrante de l'histoire, mais comme une répétition du Grand Temps, comme une répétition du mythe. Explorons maintenant les caractéristiques de l'homme qui s'inscrit dans cette conception du monde.

⁶² Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, p.131

1.3.3 Le Kamo

Le terme *kamo* désigne l'homme de l'âge du mythe. Il s'agit d'un terme possiblement de langue houailou de Nouvelle-Calédonie qui signifie « qui vivant »⁶³. Il s'agit d'un prédicat indiquant la vie, ce qui permet beaucoup de souplesse dans le sens que l'on confère à ce terme⁶⁴.

1.3.3.1 Définition

Pour bien comprendre le terme, il faut mettre de côté la conception occidentale de l'individu. Le concept du « moi » n'est pas présent à l'esprit du *kamo*. L'homme primitif ne se rattache donc pas à sa propre personnalité, mais plutôt au rôle dont il se sent porteur dans le monde qu'il connaît. Gusdorf va même plus loin : « Si la personnalité peut être définie comme une fonction d'intégration, constitutive d'un champ individuel, on peut dire que le primitif n'a pas de personnalité. »⁶⁵ Il s'inscrit dans un sens donné par le sentiment sacré qu'il perçoit, par le rôle qu'on lui définit à travers les mythes, mais il ne se définit pas en tant qu'individu au sens moderne du terme.

Le *kamo* n'est pas un homme au sens classique, mais plutôt une entité vivante qui s'inscrit dans une communauté, dans une forme d'existence mythique. Par exemple, certaines légendes racontent l'histoire d'un *kamo* qui marche, court, vole, nage ou disparaît sous terre. La nature du *kamo* n'est pas définie et revêt de nombreuses figures, toujours sous le même nom. L'homme s'identifie au *kamo* comme force vivante et indéfinie. À ce sujet, Gusdorf mentionne que « L'homme fort est pour eux le dépositaire d'une énergie

⁶³ Le *ka* signifiant le « qui » au sens d'un pronom indéfini (« quelqu'un » par exemple) et *mo* signifiant « vivant », ce qui signifie un « qui vivant ».

⁶⁴ Gusdorf emprunte le terme aux travaux de Maurice Leenhardt. L'auteur fait mention de la pertinence de la description du terme « Do Kamo » faite par Leenhardt dans l'article « Compte rendu de Do Kamo », *Revue d'histoire et de la philosophie religieuse*. Il y présente cependant une définition différente du *kamo*, à savoir « l'homme en son authenticité », p.64

⁶⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.80

sacrée, d'un *mana*, qui le rend supérieur aux autres, plus heureux, plus puissant et plus sage. »⁶⁶. Elle s'accomplit à travers n'importe quelle forme de la nature et l'homme primitif y retrouve le lien qui l'unit à la nature. Le *kamo* est souvent identifié à une représentation mythique et figure parfois dans un totem. De la même façon que le corps de l'arbre, le corps de l'homme n'est souvent qu'un morceau de matière⁶⁷. Il s'agit simplement d'un point d'ancrage dans le sacré et dans le mythe. La personne n'a pas de désir autre que ceux exprimés dans les mythes qui l'animent.

1.3.3.2 La mort

Il y a absence du concept de mort chez le *kamo*. La mort ne correspond pas à une idée d'anéantissement. Elle mène plutôt l'homme vers une autre étape, vers une autre dimension qui est, elle aussi, inscrite à l'intérieur du mythe. Pour certains peuples⁶⁸, la mort est perçue comme une promotion sociale, comme un état supérieur qui permet à l'homme d'acquérir de nouveaux pouvoirs plus puissants. Chez les Mélanésiens, par exemple, il n'y a aucune opposition entre mort et vivant⁶⁹. Le passage entre la vie et la mort n'est donc pas un passage infranchissable. Cette conception n'est pas étrangère à l'idée que se fait le Canaque du temps : le moment présent est le seul à l'intérieur duquel il s'inscrit et la mort aussi s'inscrit dans le même sens mythique.

⁶⁶ Georges Gusdorf, *La vertu de force*, p.65

⁶⁷ Ibid., p.77-78 Leenhardt poursuit dans le même sens. Selon ce missionnaire, l'homme primitif connaît l'aspect extérieur de son corps, mais ce corps ne se rattache pas à lui, à ce qu'il est. Il s'inscrit dans la nature qui l'entoure : « Et le *kamo* lui-même n'est pas davantage délimité à ses propres yeux. Il ignore son corps, qui n'est que son support. Il ne se connaît que par la relation qu'il entretient avec les autres. Il n'existe que dans la mesure où il exerce son rôle dans le jeu de ses relations. ». (Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, p. 248)

⁶⁸ C'est le cas sur l'île de Madagascar et en Océanie, par le terme de *maty*, qui signifie la mort, mais au sens d'un passage vers l'au-delà. (Source : Encyclopédie philosophique universelle, p. 3139)

⁶⁹Le terme *hawaiki* renvoie au « pays des morts ». Dans la pensée occidentale, ce terme peut sembler paradoxal, mais dans l'esprit de l'homme primitif, il s'agit du pays d'origine, l'endroit où vont « vivre les morts ». (Source : Encyclopédie philosophique universelle p. 3093)

1.3.3.3 L'absence d'individualité

Nous arrivons à une caractéristique importante de la conscience mythique. Le mythe offre « un domaine d'intelligibilité plus radicale », voire trop radicale à l'homme. Radicale à un point tel qu'il offre des réponses avant même que l'homme primitif puisse se poser des questions⁷⁰. Il y a une parfaite complétude dans les éléments qui forment le rite, que ce soit la procédure comme telle ou le sens du mythe.

« Les techniques mêmes sont un don des dieux et ne laissent pas de place à des inventions nouvelles. On ne peut que refaire ce qui a été fait une fois, définitivement, pas les êtres mythiques. Mais cette passivité totale s'accompagne pourtant d'une efficacité réelle. L'homme se trouve associé, par une participation nécessaire, à la liturgie cosmique. Si les rites ne sont pas accomplis correctement, la lune ne se lèvera pas, il n'y aura pas de printemps, la récolte sera gâtée, la chasse infructueuse, la famine, la maladie feront mourir les hommes et les femmes seront stériles. [...] Le mythe fournit donc le prototype de l'efficacité humaine. Il correspond à un principe de causalité exemplaire, à la fois technique et spirituel.»⁷¹

On constate donc que le fait d'être enveloppé dans une signification mythique ne permet pas à l'homme de se réaliser en tant qu'individu. Le mythe sert à mettre au premier plan le groupe social, la collectivité. L'individu s'imprègne de sa fonction sociale définie par le mythe avec clarté.⁷² Cette emprise directe entre le sens de son univers et lui le rend fort. Il vit à chaque moment une intense liaison avec le sens qu'il donne au monde.

Les concepts de Grand Temps, de Grand Espace et de *kamo* sont les concepts qui permettent à l'homme de se saisir dans le monde. Le sens est donné par le mythe; il fournit une explication à chaque chose. La vie primitive est enveloppée par une présence forte de sens grâce au mythe. L'homme primitif ne souffre pas de l'instabilité de l'homme moderne en quête de sens, il sait exactement où il se situe par rapport au monde qui l'entoure et il ne

⁷⁰ Gusdorf parle d'une « anthropologie du secret » au sens où l'homme est condamné à l'ignorance à propos de lui-même. Georges Gusdorf, *La découverte de soi*, p.85

⁷¹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd. p.29

⁷² Comme le mentionne Leenhardt, : « [...] le Mélanésien, ignorant que ce corps est un élément dont il est lui, le possesseur, se trouve du même coup dans l'impossibilité de le dégager. Il ne peut l'extérioriser hors de son milieu naturel, social, mythique. Il ne peut l'isoler. Il ne peut voir en lui l'un des éléments de l'individu. » (Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, p. 70)

pourrait vivre sans le sens qui est donné à sa vie⁷³. Il connaît son rôle dans sa communauté, son importance, et les questions qu'il pourrait avoir lui sont déjà expliquées à travers l'ontologie vivante à laquelle il appartient.

1.4 Conclusion

Ce premier chapitre nous aura donc permis de prendre connaissance de la nature de l'homme primitif. L'ontologie exprimée ici est particulière, mais elle n'en est pas moins importante : les notions de mythe et de sacré sont fondamentales parce qu'elles articulent toute la conception du monde de l'homme primitif.

Si l'on revient au projet de Gusdorf, on constate que la métaphysique doit avoir pour tâche de donner un sens à l'existence, elle doit dresser l'inventaire des significations du monde et s'en imprégner. Pour comprendre l'apport de la description de la conscience mythique, il faut comprendre qu'il s'agit là d'un portrait du sens que l'on donne au monde⁷⁴.

Ce portrait de la société archaïque nous permet donc de constater l'unité qui règne dans le sens que l'on cherche à donner au monde, dès nos origines. Un besoin de sens, la nécessité de se rattacher à une vérité universelle, à un projet qui soit plus grand que la

⁷³ On pourrait comparer la situation de l'homme primitif sur le militaire contemporain. Les organisations militaires ont pour rôle de désindividualiser l'individu afin que ce dernier se transforme en une fonction au sein d'un groupe. Il ne trouve ainsi valeur que dans la fonction à remplir et la valeur individuelle, limitée. Le sens est construit en fonction des intérêts de la collectivité et le sens est donné par l'organisation militaire. Ainsi, on remarque que les soldats sont prêts à mourir pour la cause, puisqu'ils ne tiennent plus compte de leurs valeurs individuelles. C'est peut-être pourquoi la notion de syndrome post-traumatique du soldat pose un problème éthique à l'armée. En effet, le soldat, au moment de la fin de son service militaire, est ré individualisé : il tente de redonner un sens à sa vie personnelle et réalise le décalage entre la vision du monde, dans la modernité, entre l'homme-fonction et l'homme-sujet.

⁷⁴ Gusdorf mentionne que dans le *Traité de Métaphysique* « Il n'y était nullement question de la *philosophia perennis*; il ne s'agissait en aucune façon d'une réflexion sur l'Être, sur l'Absolu, où l'Être exclut les êtres, et où souci de l'Absolu fait obstacle à toute compréhension de la réalité. » Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. I

portée individuelle, est présent avant l'acquisition de la pensée rationnelle. C'est ce que Gusdorf retrouve dans la conscience mythique. Le mythe donne un sens, il explique la conduite humaine, il régit la société archaïque et en ce sens, le mythe joue le même rôle que la métaphysique traditionnelle voudra jouer dans les sociétés occidentales. L'objet de la métaphysique, pour Gusdorf, doit donc se situer avant le stade de la pensée rationnelle puisque la métaphysique rejoint des besoins encore plus fondamentaux que ceux exprimés dans le cadre d'une pensée rationnelle et ce sont ces éléments que Gusdorf préconise. Il s'intéresse donc à la conscience mythique dans la mesure où, selon lui, il s'agit du fondement même de la métaphysique.

De plus, le sens que cherche à donner Gusdorf à la métaphysique permet d'universaliser le sujet métaphysique : il ne s'agit pas de créer un système métaphysique qui soit, en fait, plutôt représentatif de l'homme occidental blanc, tout en se prétendant universel, mais plutôt de créer une pensée métaphysique globale, qui donne un sens à l'ensemble des individus. Gusdorf cherche à présenter un portrait global de l'individu, un portrait qui reflète l'individu avant même qu'il porte une réflexion sur lui-même. En ce sens, la métaphysique que propose Gusdorf doit être comprise comme une métaphysique à caractère anthropologique. La conscience mythique ouvre de nouveaux horizons à la compréhension que l'on a de l'individu, mais elle comporte aussi d'importantes lacunes. Nous l'avons vu, l'homme primitif est immergé dans sa conception du monde, au point qu'il n'a pas conscience de son individualité. Il s'agit là de la caractéristique qui obligera une rupture⁷⁵, un changement de paradigme :

« Après avoir montré l'imminente dignité de la pensée primitive, il faut donc rendre compte de son insuffisance. Il apparaît ici que l'intellectuel primitif, dans son analyse logique de la réalité,

⁷⁵ Gusdorf offre une explication différente dans *La parole*, p.21 : il présente le langage comme un élément d'unité dans la conscience mythique. C'est avec une multiplicité de langage que s'installe une conception de l'individu et de la liberté individuelle. Ceci conduit à la conscience individuelle.

se serait quelque peu fourvoyé. [...] Or, à vrai dire, la pensée sauvage ne paraît guère maîtresse d'elle-même ; elle a son centre partout et sa circonférence nulle part. C'est une pensée sans penseur, une logique sans logicien. Il lui manque, à tout le moins, la capacité de se fonder sur elle-même, de maîtriser ses propres intentions, de prendre conscience de sa conscience.»⁷⁶

L'homme primitif immergé dans le mythe doit donc émerger pour réfléchir sur sa condition, pour prendre conscience de sa conscience. Le passage vers la conscience intellectuelle prend forme. N'en reste pas moins qu'il faudra tenir compte de l'individu dans sa totalité.

⁷⁶ Georges Gusdorf, *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, p. 146-148

CHAPITRE 2 : LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE

« La réflexion consacre la fin de l'innocence mythique. Désormais l'homme ne peut plus se laisser porter par les évidences établies. Il devient ouvrier de vérité, c'est-à-dire capable et coupable d'erreurs. »

Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p.123

Un nouveau paradigme s'installe avec la conscience intellectuelle⁷⁷. Le chapitre qui suit nous permettra d'expliquer plus en détail pourquoi un tel changement apparaît et de quelle manière il s'opère. L'objectif est de démontrer qu'une progression est faite vers une deuxième forme de conscience. Cette progression évacue le mythe en tant qu'explication que l'on se fait du monde. Par contre, Gusdorf défend la thèse selon laquelle une métaphysique qui prend forme dans la conscience intellectuelle ne peut être complète : la rationalité ne peut avoir juridiction sur tous les plans. Les trois dimensions métaphysiques telles qu'elles se présentent dans la conscience intellectuelle seront présentées⁷⁸ afin d'en présenter le caractère rationnel et ainsi, établir une comparaison avec les notions présentées dans la conscience mythique.

2.1 Métamorphose du lieu ontologique

Les raisons qui mènent à la naissance de la conscience intellectuelle sont nombreuses. Commençons d'abord par dire que la principale raison est essentiellement

⁷⁷ Cette transition fait aussi référence à ce que Gusdorf nomme la connaissance objective dans plusieurs de ces ouvrages, notamment dans *Mythe et métaphysique* et *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*.

⁷⁸ Une nuance s'impose quant à la présentation des éléments de la conscience intellectuelle que nous allons faire. Le projet d'une métaphysique globale, ce que Gusdorf cherche à créer, nécessite un portrait d'ensemble des sciences humaines. S'étant lui même affairé à la tâche, il présente une vaste documentation sur les différents aspects de la conscience intellectuelle, mais la nature du travail qui nous occupe nous empêche de couvrir l'ensemble de ces sujets en détail. Nous allons donc nous en tenir, dans le cadre de cette recherche, à un tableau général des principales notions. Certains thèmes seront escamotés, afin de rester le plus près possible de la question qui nous occupe.

naturelle : la croissance démographique modifie le contexte dans lequel on vit. De la vie au sein d'une tribu, on passe à une communauté de plus en plus grande, communauté qui devient ultimement un empire⁷⁹. Ce changement n'est pas sans laisser de traces; plusieurs conséquences en découlent.

Le nombre croissant de la population fait perdre le contact direct qu'avait l'individu avec les aînés de sa tribu. Le partage des connaissances fait place aux inventions de machines plus performantes qui suffisent aux besoins du nombre⁸⁰. L'éducation qui se faisait de bouche à oreille n'est plus possible et la tradition se perd peu à peu. Les échanges deviennent restreints et le partage du mythe se perd tranquillement. Nous assistons alors à une rupture avec la tradition et, par ricochet, à une rupture avec la nature. Non seulement le rapport à la nature est modifié, mais on assiste, du coup, à une dégradation de l'énergie religieuse, dans son ensemble⁸¹. Le sacré perd de sa force initiale. La cohésion sociale qu'apportait le mythe disparaît. Cet effacement du mythe est un élément marquant dans l'évolution de la conscience puisque c'est ainsi que l'individu pourra petit à petit développer une liberté⁸² individuelle sur le sens qu'il donne au monde, puisque ce dernier ne lui est plus dicté. On assiste à une systématisation du monde : il perd de sa signification initiale et l'individu doit donc se créer de nouveaux repères, pour produire de nouvelles sources d'explication du monde, pour éviter la perte totale du sens. Gusdorf présente les concepts d'universalité et d'individualité comme les conséquences directes de cette

⁷⁹ Cette évolution démographique est rapportée par Gusdorf dans *Mythe et métaphysique*, au chapitre sur *La découverte de l'universalité : l'Âge des empires et l'astrobiologie*.

⁸⁰ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p.1773

⁸¹ Gusdorf parle même d'une « désacralisation générale » dans l'ouvrage *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, p.22-23 Il y présente la polémique que soulève une transformation de la conscience religieuse devant un tel passage.

⁸² Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, p. 21

évolution. Ces deux concepts deviennent ainsi les principales caractéristiques de la conscience intellectuelle.

2.2 Universalité et individualité

Selon Gusdorf, les concepts d'universalité et d'individualité apparaissent de manière simultanée : le transfert du lieu ontologique permet d'ouvrir sur la conscience de soi. Pour la première fois, l'individu prend de la valeur en soi et non plus seulement comme membre d'un groupe. On assiste alors à une première forme de transcendance : le sacré perd de sa force et le pouvoir de la raison permet à l'individu de se comprendre, de se saisir comme être, mais en se dissociant du monde qui l'entoure. C'est aussi cette évolution qui motive une volonté de domination par l'homme de la nature.

En fait, c'est l'essence même de la vérité qui se transforme. Dans la conscience mythique, nous étions en présence d'une « intelligibilité donnée », pour reprendre les termes de Gusdorf. Dans la conscience intellectuelle, on a maintenant affaire à une « intelligibilité cherchée », c'est-à-dire que l'homme ne reçoit plus passivement le sens que lui impose la nature, elle devient plutôt un objet de réflexion d'où l'homme extirpe un sens qui lui est propre :

« La structure ontologique de la conscience mythique a pour fonction de maintenir le *statu quo* grâce au jeu de la répétition. L'avènement de la raison va rompre ce contrat collectif, qui s'imposait à chaque individu comme un contrat d'adhésion. Une intelligence relativiste et pragmatique, capable de souplesse et d'accommodement, va se substituer à la rigidité absolue du système mythique. »⁸³

La raison devient une nouvelle source d'interprétation du monde : on peut alors faire sur le monde une réflexion individuelle, une pensée personnelle sur le sens du

⁸³ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.89

monde⁸⁴. Une multitude de sens du monde peuvent alors prendre forme, contrairement au modèle établi dans la conscience mythique, qui est unique et totalisant.

Quant à l'universalité, elle prend la forme d'une quête de vérité universelle dans la conscience intellectuelle :

« [A]u lieu que le critère du vrai consiste dans le consentement mutuel, l'accord tacite sur la tradition, il prend désormais le sens de l'objectivité consciente, de la validité impersonnelle. [...] Car la vérité qui s'oppose aux représentations collectives n'est pas la subjectivité, le repli sur soi, ou l'arbitraire, mais la soumission à une norme intelligible, qui requiert en tout premier lieu l'obéissance même du sujet pensant. »⁸⁵

Ainsi, la compréhension du monde se transforme, par l'émergence d'une conception universelle fondée sur la raison. Parallèlement, se dessine le sens de l'individualité.

L'individu devient sujet pensant, devient maître de lui-même et des explications qu'il donne au monde. L'individualité devient alors le principal atout de l'homme dans la conscience intellectuelle. Cet atout prend forme notamment par le langage⁸⁶ et l'écriture⁸⁷.

⁸⁴ Cette réflexion est alimentée par les voyages d'explorations et par les découvertes géographiques. On comprend l'homme différemment parce qu'on découvre un nouveau portrait de ce dernier. Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique », *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p. 1774 et « Pour une recherche interdisciplinaire », *Diogène*, p.142. Gusdorf fait également mention d'une « relativisation de la conscience occidentale » devant l'expansion maritime et coloniale qu'apportèrent les voyages dans *Le romantisme*, tome 1, p.303. Dernièrement, on peut aussi comprendre la préface de Gusdorf des *Lettres persanes* de Montesquieu (1984) comme une explication de cette odyssee de la connaissance.

⁸⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.116

⁸⁶ Il ne faut pas comprendre ici que le langage naît dans la conscience intellectuelle, mais il occupe une place particulière dans cette conscience. Il s'agit d'une part importante du processus d'affirmation de soi : « Chaque homme, qu'il en ait conscience ou non, est le maître de son vocabulaire comme il est le maître de son style. Sa manière de parler est caractéristique de son affirmation personnelle [...] » Georges Gusdorf, *La parole*, p.117

⁸⁷ Avec l'écriture, la notion de participation au monde devient complètement différente. Il est désormais possible de prendre du recul par rapport aux autres et par rapport à la signification que peut prendre l'Autre. Le discours écrit fixe l'expression du monde et offre plus de rigueur au discours : « L'invention de l'écriture a bouleversé le premier univers humain, elle a permis le passage à un nouvel âge mental. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle constitue un des facteurs essentiels dans la disparition du monde mythique de la préhistoire. [...] Les écrits restent, et par là ils ont pouvoir de fixer le monde, de le stabiliser dans la durée, comme ils cristallisent les propos et donnent forme à la personnalité, désormais capable de signer son nom et de s'affirmer par delà les limites de son incarnation. [...] Ainsi, l'invention de l'écriture délivre l'homme du règne de la tradition et de l'on-dit. » (Georges Gusdorf, *La parole*, p.108-109) L'écriture bouleverse le rapport de l'homme au monde. Elle contribue donc grandement au développement de l'autonomie de la pensée, une liberté qui prend forme dans la conscience intellectuelle.

Pour illustrer cet avènement d'une vision rationnelle du monde, voyons brièvement la rationalité du Siècle des lumières⁸⁸.

Ce siècle est particulièrement intéressant pour la question qui nous occupe parce qu'il marque, dans l'histoire de l'Occident, l'apogée d'un ordre rationnel, amorcé à la Renaissance avec l'humanisme et les grandes découvertes. Dans l'esprit des Lumières, la raison est l'instrument du progrès; elle permet de sortir l'humanité de l'obscurantisme où l'irrationalité et l'affectivité prédominent, autant d'un point de vue scientifique que religieux. On recherche un nouvel ordre social fondé sur la raison, sur la faculté de réfléchir, de juger de manière autonome et logique. « Ce qui caractérise la deuxième ontologie, celle de la conscience réfléchie, c'est qu'elle ne s'affirme plus comme un donné indivis au niveau de la communauté, mais bien comme une réclamation individuelle. La vérité suppose vérification, possibilité d'adhésion ou de refus. »⁸⁹ On cherche, avec les Lumières, à favoriser l'émancipation de l'être humain grâce à une bonne façon de réfléchir et de juger. On veut par la rationalité créer l'Homme, libéré de l'ignorance et de l'assujettissement aux instincts animaux. C'est aussi l'époque d'une représentation rationnelle de l'Histoire, de la Connaissance; c'est l'époque des encyclopédies⁹⁰. Par opposition à l'aspect irrationnel de la conscience mythique, c'est la définition même de la vérité qui se voit ici changée. On tente de déterminer des principes premiers qui permettront d'obtenir une société à l'image de l'individu.⁹¹ Ce changement de vision du monde, d'une vision mythique à une vision rationnelle, motive une attitude de

⁸⁸ De nombreux ouvrages de Gusdorf traitent de cette période, notamment *Dieu, la nature, l'homme au Siècle des lumières*, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, *La révolution galiléenne : tome I et II* et *L'avènement des sciences humaines au Siècle des lumières*.

⁸⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.131-132

⁹⁰ À ce sujet, voir *Le romantisme*, tome 1, p.355 ainsi que « Pour une recherche interdisciplinaire », *Diogène*, pp.128 et 132-133

⁹¹ Plusieurs ouvrages de l'auteur permettent d'exemplifier cette tendance. À ce titre, nommons les 14 tomes de la série *Les sciences humaines et la pensée occidentale*.

condescendance et même de mépris à l'égard de tout ce qui représente l'irrationnel, dont les hommes primitifs contemporains des Lumières. C'est la justification d'une forme de logocentrisme.

2.3 Les trois dimensions de la conscience intellectuelle

Lors de notre présentation de la conscience mythique, le *mana* prédominait complètement et englobait, du coup, le *kamo* et le cosmos mythique. La logique de la présentation s'inverse avec la conscience intellectuelle. L'individu, défini par la raison raisonnante, devenant ici le pilier de toute la conception du monde, constitue la dimension première dans la conscience intellectuelle.

2.3.1 Le moi rationnel

Nous l'avons vu, avec l'avènement de la conscience intellectuelle, l'être se définit par la pensée, par la raison :

« Le moi rationnel se définit donc comme la faculté des structures, lui-même nœud des structures qu'il a créées, structure de structures. Le monde apparaît corrélativement comme l'objet de l'esprit, le lieu d'application de ses structures, la réalisation de ses pouvoirs. L'homme n'est plus contenu dans le monde, un résident parmi les autres. Il a acquis la prépondérance, sinon créateur, du moins, inventeur, découvreur, demiurge, doté d'un droit de commandement. Le paysage s'élargit sans fin. Un même sens de vérité découvre et assume la pluralité des hommes et la pluralité des mondes.»⁹²

Gusdorf expose ici une transition fondamentale qui s'est fait sentir de différentes manières. Dans la conscience intellectuelle occidentale héritée du christianisme et de la pensée platonicienne, on crée un clivage radical entre le sensible et l'intelligible, en ne valorisant toujours que l'intelligible. De cette manière, s'opère un rejet non seulement du monde sensible, du corps, mais aussi de tout ce qui a trait de près ou de loin à l'animalité et à

⁹² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.146-147

l'aspect primitif de la conscience mythique⁹³. On compare désormais la pensée mythique à la pensée rationnelle et une certaine condescendance est ressentie face au primitif : le refus des explications mythiques y est pour beaucoup. La conscience intellectuelle exerce toujours un rapport avec la conscience mythique, mais d'une tout autre façon désormais. Tout ce qui appartient au mythique, à la conscience primitive est perçu comme une forme d'innocence charmante. L'homme primitif reste intéressant, mais dans la mesure où il permet aux auteurs de prendre un recul critique par rapport à leur société⁹⁴. On retrouve là une valorisation de l'intellect et de l'esprit des Lumières en général.

2.3.2 Le monde intelligible

Avec le développement d'une communauté rationnelle se développent incidemment des lois. Gusdorf affirme que « [l]'apparition de l'idée de loi désigne un sens nouveau de la nécessité rationnelle, qui se substitue à l'exigence injustifiable et affective du précédent mythique. »⁹⁵ On accorde donc à l'individu un nouveau statut d'un point de vue de la communauté : tous les individus sont représentés par des lois et deviennent tous égaux.

Un deuxième aspect découle de l'évolution de la pensée rationnelle : le monde sensible n'a plus de sens en lui-même; c'est à l'individu rationnel de lui en donner un. Ainsi, le monde physique devient réfléchi, devient intelligible. Au lieu de voir la nature donner un sens à l'homme, on constate que c'est l'homme qui, grâce à l'évolution de la technique et de la science, développe un monde à son image, c'est-à-dire, sensé et rationnel.

⁹³ Chez Descartes, dont la pensée exerce une influence considérable au Siècle des lumières, les animaux sont des machines sans âmes et sans conscience. Ils ne sont que des automates mécaniques. L'homme, quant à lui, est une machine à laquelle s'ajoute une âme, l'âme étant l'attribut essentiel de l'homme. On constate ici la valorisation de l'intelligibilité au détriment de la physicalité de l'individu. On constate à plusieurs reprises l'opposition de Gusdorf à la conception cartésienne de l'homme, notamment dans *Ethnologie et métaphysique*, pp. 1781, 1782, 1796, 1797, 1811

⁹⁴ Dans le contexte du Siècle des lumières, le bon sauvage est valorisé, au sens de l'innocence et de la pureté. Voltaire utilise le sauvage pour critiquer les lacunes de la société dans laquelle il vit. Par exemple, dans *L'ingénu*, il présente le point de vue d'un Huron imaginaire sur la société française.

⁹⁵ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.112

« L'espace, un, continu, infini, représente en somme la vérité de l'étendue. [...] La discontinuité qualitative, l'irrégularité, la coagulation de l'espace mythique ont disparu devant la parfaite symétrie intrinsèque du domaine rationnel.»⁹⁶ C'est aussi ce qui mène à la venue du colonialisme⁹⁷. Dans la foulée du rationalisme, on tente de coloniser, de mener vers la connaissance, les peuples qui vivent sous le modèle d'une conscience mythique, comme s'il fallait nécessairement les mener vers le savoir, vers la connaissance de la raison. C'est encore une fois le « mythe » rationnel du progrès qui est à l'œuvre.

2.3.2.1 Le temps

Une nouvelle conception du temps se développe. L'autonomie de l'individu donne une place réelle au temps. Il prend une toute nouvelle définition et ouvre sur de nouveaux horizons. Le temps, d'un point de vue rationnel, apparaît désormais comme continu, exempt de la périodicité des rituels mythiques, mais il devient aussi une première acquisition de liberté :

« Désormais, le temps est aussi l'ouverture d'une nouvelle dimension autonome pour la mise en ordre des choses. [...] L'avènement du temps humain permet donc la mentalisation de l'expérience. L'univers du discours se présente comme un ensemble de significations valant pour l'ensemble des réalités, et dans lequel il est possible de s'orienter en pensée »⁹⁸

Voici donc une autre preuve de l'importance de la raison et de la perte du mythe. Alors que dans la conscience mythique, l'expérience significative était portée par le temps au moment venu, c'est maintenant l'individu qui façonne le temps. Cette conciliation de la nature humaine avec la nature n'est pas sans conséquence : l'avènement des sciences offre

⁹⁶ Ibid., p.141

⁹⁷ On entend généralement par *colonialisme* « la relation de dépendance économique, politique, culturelle imposée à une société par une autre. [...] Il en résulte, sur le territoire de la colonie, deux catégories de population : les « colons » et les « indigènes »; les premiers, minoritaires mais jouissant des droits du vainqueur, les seconds n'ayant d'autres droits que ceux que veut bien leur concéder la métropole. » (Source : Encyclopédie philosophique universelle, p. 354) Gusdorf traite des conséquences du système colonial dans « Pour une recherche interdisciplinaire » *Diogène*, p.142

⁹⁸ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.95-96

une nouvelle conception de l'individu et une structure rationnelle du monde physique. Cette structure commence, selon Gusdorf, avec la révolution galiléenne⁹⁹.

2.3.2.2 La révolution galiléenne

Si l'on voulait donner une définition de ce qu'entend Gusdorf par révolution galiléenne, on dirait qu'il s'agit du « moment où cette restructuration de l'espace mental s'inscrit dans les mœurs intellectuelles. »¹⁰⁰. L'espace vital, c'est-à-dire le monde mythique à l'intérieur duquel vivait l'homme primitif, est annihilé et devient espace mental, c'est-à-dire un espace qu'on intériorise. Gusdorf énonce que l'ensemble des progrès de la science, de l'astronomie à la biologie, témoigne de ce fait : la connaissance humaine se perfectionne et se réduit à des données brutes, à l'essence mathématique, directement ancrées dans la raison. Selon Gusdorf, la révolution galiléenne est l'élément qui aura permis l'établissement de la place de l'homme dans le monde. En résultera la révolution industrielle, point tournant d'une explication mécaniste du monde : « L'âge mécaniste, dont Francis Bacon est le prophète, conçoit le nouveau *globus intellectualis*, l'espace mental, ouvert, indéfini, illimité, qui appelle toutes les ressources du génie humain à l'aventure de la conquête théorique et pratique de l'univers. »¹⁰¹ La révolution galiléenne est le point de départ d'une grande conquête, d'une investigation sur des choses qui ne sont même pas apparentes. Par exemple, l'étude de la biologie et de l'astrologie va permettre l'ouverture vers de nouveaux horizons, de l'infiniment petit à l'infiniment grand. Ces découvertes permettront, du coup, à l'homme de se comprendre différemment, de faire des liens entre

⁹⁹ Devant l'ampleur du travail de Georges Gusdorf sur le sujet, il serait difficile de passer outre à cette question. Notons au passage l'importance de *La révolution galiléenne* tome 1 et 2, ainsi que de *Dieu, La nature, l'homme au siècle des lumières*, au 5^e chapitre.

¹⁰⁰ Georges Gusdorf, *La révolution galiléenne*, tome 1, p.136

¹⁰¹ Georges Gusdorf, *La révolution galiléenne*, tome 2, p.485

son corps et la nature, de remettre aussi en question son rôle dans l'univers. S'entame alors une lutte entre la mécanique céleste, objet de la raison, et la loi divine.

2.3.3 Dieu

La conscience intellectuelle opère, d'un point de vue religieux, un changement radical. Puisque l'individu rejette le mythe en tant qu'explication du monde, il doit agir selon ce que lui dicte sa conscience, ce qui donne une nouvelle responsabilité à l'homme.

« La perte du lieu ontologique, garanti par le mythe, mais détruit par la réflexion, est ressentie comme une transgression, génératrice d'insécurité et d'angoisse. Le nouveau statut de la condition humaine sera interprété par la conscience morale et la conscience religieuse, qui situeront aux origines de l'être la faute ou le péché à quoi l'œuvre de la personne devra porter remède. »¹⁰²

Cette nouvelle forme de compréhension du monde est en totale opposition avec la conscience mythique : reste une lutte entre la raison scientifique et la recherche d'une vérité transcendante. L'apparition d'un Dieu unique est aussi un des changements majeurs qui prend forme dans la conscience intellectuelle¹⁰³. De plus, on assiste à un individualisme religieux, au sens où la conscience religieuse perd son emprise collective pour se réfugier dans la conscience individuelle¹⁰⁴. La foi n'est plus imposée massivement; il s'agit plutôt d'un engagement qui découle de la liberté individuelle. C'est donc un isolement du sacré qui prend forme. La perte de puissance du mythe et de ses expressions rituelles ramène la croyance à un niveau individuel. C'est l'action de la raison triomphante.

¹⁰² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p. 123-124

¹⁰³ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines », *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p.1775

¹⁰⁴ D'autres études vont en ce sens, notamment, celle de Roger Caillois, dans *L'homme et la sacré*, lorsqu'il présente la notion d'intériorisation du sacré, p.175

2.3.3.1 Les métaphysiques de la raison triomphante

Il serait trop long ici de reprendre une à une les différentes métaphysiques qui ont vu le jour¹⁰⁵. Mais il est pertinent de constater, dans la cadre de notre recherche, que la métaphysique traditionnelle¹⁰⁶ demeure le symbole d'une conception rationnelle du monde.

L'avènement d'une religion de la raison, telle que la présente Gusdorf, caractérisée, pour la première fois, par l'universalité, ramène aussi la vérité et les bonnes règles de conduite dans l'intelligible : « Le triomphe du Dieu des mathématiciens disqualifie ainsi complètement le Dieu de la révélation. Dieu est d'autant plus Dieu qu'il échappe à toute qualification concrète, et qu'il cesse d'être recréé par le mythe à l'image de l'homme. »¹⁰⁷. Le sens sacré se referme donc dans le monde intelligible et il s'agit là, pour Gusdorf d'une erreur. Le sens sacré se sépare complètement de l'expérience mystique, du contact avec le sacré lui-même. Il s'agit là d'un des problèmes de la conscience intellectuelle selon Gusdorf. L'auteur souhaite une conception du monde qui soit plus pragmatique¹⁰⁸.

En fait, c'est contre la distinction fondamentale entre le monde sensible et le monde intelligible, caractère premier de la métaphysique traditionnelle, que Gusdorf s'insurge : « Comme si les normes qui avaient fait leurs preuves dans l'ordre des mathématiques et de la physique devaient avoir pleine juridiction sur l'espace vital de l'humanité dans son

¹⁰⁵ Pour approfondir le sujet, on peut consulter l'*Introduction à la métaphysique* (2004) de Jean Grondin.

¹⁰⁶ Lorsqu'on parle de métaphysique traditionnelle, on parle généralement de l'ensemble des principales œuvres philosophiques ayant cherché à offrir une explication rationnelle et universelle sur le monde, sur l'être et le sens du monde en général. Les principaux penseurs qui appartiennent à la tradition métaphysique occidentale sont Parménide, Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel et Heidegger, pour ne nommer que ceux là. Encore une fois, devant l'ampleur de la question, il est préférable de se référer aux ouvrages compétents sur le sujet.

¹⁰⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.156

¹⁰⁸ Gusdorf s'objecte au projet métaphysique classique : « l'opération ontologique du Cogito est le tour de passe-passe qui lui (le métaphysicien classique) permet de mettre entre parenthèses le monde comme il va, de telle sorte que son affirmation doctrinale n'aura pas à craindre le choc en retour des circonstances d'ici-bas et leurs vicissitudes. Il obtient ainsi en toute sécurité une théorie rigoureuse dont le seul inconvénient est qu'elle ne s'applique à rien ni à personne. » Cette description de la métaphysique revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Gusdorf, notamment, dans *Introduction aux sciences humaines*, pp. I,V,12.

ensemble. »¹⁰⁹ La conscience intellectuelle aura eu comme force de donner son individualité à l'homme primitif, mais elle aura aussi eu comme défaut de tout ramener à la raison, comme si tout était rationalisable¹¹⁰, comme si le monde pouvait trouver un sens et une explication en rejetant le sensible de la réflexion.

2.4 Conclusion

La primauté de la raison est donc la principale caractéristique de la conscience intellectuelle. En résumé, la raison a évacué le mythe autant dans le sens qu'il donnait au monde que dans la signification sacrée qu'il apportait à l'homme primitif. Cette unité de la conscience mythique est perdue, elle a cédé sa place à une surabondance de sens¹¹¹ et aux difficultés morales qu'apportent l'autonomie et la liberté. L'individu rationnel se voit donc devant une quête de sens parfois difficile : « La vérité du monde n'est pas dans le monde. Elle se trouve ailleurs et autrement. Il semble donc qu'on soit obligé de choisir entre deux aliénations : l'aliénation du vrai par rapport au réel, ou l'aliénation du réel par rapport au vrai. »¹¹² Gusdorf parle ici d'aliénation, il parle aussi d'ennui¹¹³ : l'ennui de ne pas retrouver des explications à l'ensemble des phénomènes humains, le désintérêt envers le sens que l'on donne au monde, sens qui est désormais hors de soi. Selon Gusdorf, une trop grande part de l'individu a été évacuée. La conscience intellectuelle offre beaucoup, mais en même

¹⁰⁹ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. III

¹¹⁰ À ce sujet, Gusdorf parle de l'emprise des mathématiques tellement profonde qu'elles en viennent à prendre l'importance de la religion dans *Le romantisme*, tome 1, p.461 Gusdorf parle également d'un abus de confiance en l'intellectualisme dans *Pourquoi les professeurs?*, p.19

¹¹¹ Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, p.546-547 D'autres propos sur l'inefficacité d'une métaphysique strictement rationnelle et sur la surabondance de sens sont présentés dans « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, pp. 1772-1773 et dans *Le romantisme*, tome 2, pp.165-170

¹¹² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p.164

¹¹³ Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, p.545

temps, elle prive l'homme de certaines explications sur les dimensions foncièrement humaines.

« Mais un sourire est un fait humain qui appartient à la réalité humaine. [...] Pour comprendre un fait de ce genre, il faut s'établir dans le domaine humain, dont toutes les implications se trouvent dès le départ présumées. L'homme ne peut être compris qu'en langage humain; cette constatation fut pour moi la clef d'un savoir nouveau. »¹¹⁴

Nous avons donc, jusqu'à maintenant, étudié l'importance, mais aussi les lacunes d'un mode de connaissance affectif, avec la conscience mythique. Nous avons aussi constaté l'intérêt, mais du coup, l'unité perdue qu'autorise un mode de connaissance objective. La thèse de Gusdorf, rappelons-le, est que pour atteindre un modèle métaphysique acceptable, il faut concilier les deux modes de connaissances (affective et objective) et créer ce « savoir nouveau » qui sera pour lui plus près de la réalité, plus près des réels besoins d'un sens que l'on recherche à travers la métaphysique. Voyons ce que Gusdorf propose à cet égard avec la conscience existentielle.

¹¹⁴ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. VI aussi présenté dans « From metaphysics to meta-humanity » *Social Research*, pp.103-104

CHAPITRE 3 : LA CONSCIENCE EXISTENTIELLE

« The universe of metaphysics is not a separate universe; a replica (minus the colors and the fragrances) of this world; a looking-glass image; or, finally, the island of Atlantis, sunk forever beneath the waters. There is no world other than this; the fundamental task of metaphysics is to take stock of the world's meanings, and to attempt a critique of those meanings on a human scale.»

Georges Gusdorf, « From metaphysics to meta-humanity » *Social Research*, p.86

Le dernier paradigme de la conception de Gusdorf est la conscience existentielle. Il s'agit du cœur de la pensée philosophique de l'auteur, le point culminant de sa position métaphysique. Nous verrons, dans ce chapitre, en quoi différents éléments propres à la conscience mythique et à la conscience intellectuelle s'accumulent, interagissent, et donnent lieu à la conscience existentielle. Selon Gusdorf, la quête d'un Absolu transcendant, d'une vérité unique, est vaine. Il s'intéresse plutôt à la pluralité et aux témoignages. Son objectif métaphysique est de dresser un portrait des différentes significations du monde afin d'offrir une vision qui soit représentative de toutes les facettes de l'individu. Nous verrons comment il aborde la conscience existentielle et nous présenterons, ici aussi, ses trois dimensions métaphysiques afin de comprendre l'apport des formes de conscience précédentes.

3.1 La construction métaphysique de Georges Gusdorf

Dans son analyse, l'auteur s'interroge sur la nature des réponses métaphysiques qu'offrent les consciences mythique et intellectuelle. Dans la conscience mythique, nous l'avons vu, le sens que l'on donne à la vie est fourni grâce aux mythes : il s'agit d'un « sens donné ». La conscience intellectuelle, quant à elle, fait naître l'individualité et ouvre sur la connaissance objective : il s'agit alors d'un « sens cherché ». Cette conscience a donné

naissance aux modèles métaphysiques les plus rigoureux et rationnels, mais Gusdorf les trouve tout de même insuffisants : « Il n'y a pas de système philosophique parfaitement cohérent, et si, par impossible, il s'en rencontrait un, il ne serait pas pour autant parfaitement vrai. Un tour de force logique n'a jamais convaincu personne. »¹¹⁵. Selon Gusdorf, il devient évident que la seule attitude métaphysique acceptable doit allier les modes de connaissances affectives (comme dans la conscience mythique) et objectives (comme dans la conscience intellectuelle) qui permettront de comprendre l'individu dans sa totalité. Les voyages ont permis d'élargir la conception de l'individu que proposait la conscience intellectuelle : en découvrant le monde, on réalise la pluralité du concept d'individu. Il faut reconsidérer le modèle même d'individu, il faut revoir le fondement même de la métaphysique, il faut qu'elle devienne représentative d'une réalité beaucoup plus large¹¹⁶, qu'elle sorte de l'Europe. Cette idée est centrale dans la pensée de Gusdorf et elle se présente à de nombreuses reprises dans ses écrits¹¹⁷. Il ouvre ainsi la possibilité d'une nouvelle conception métaphysique.

Gusdorf comprend les formes de conscience mythique et intellectuelle comme plusieurs couches d'une seule et même structure mentale. Les deux modes de connaissances nous habitent et toute métaphysique qui ne tiendrait compte que d'une seule forme de conscience fera nécessairement fausse route, dans la mesure où elle sera limitée et probablement inconsciente de ses limites. Il ne faut donc pas comprendre la conscience intellectuelle comme constituant une rupture avec le mode de la connaissance affective,

¹¹⁵ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p. 13

¹¹⁶ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, pp.1780-1793

¹¹⁷ Par exemple, dans le *Traité de Métaphysique*, p.432, dans « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines », p. 1807 ou encore, *Introduction aux sciences humaines*, p. XIII. On retrouve des idées similaires dans le travail de Georges Héral: « Il est à noter que la distinction établie entre l'esprit et le corps n'implique aucunement la dualité substantielle de l'esprit et du corps comme a pu le penser, par exemple, Descartes. » *L'homme, l'inconscient, le réel vital*, p.15

mais plutôt comme une étape supplémentaire, une progression du développement de l'espace mental. Pour Gusdorf, il faut tenir compte du tout :

« L'émergence de la métaphysique coïncide avec l'avènement de l'humanité dans le monde. Mais il y a trop longtemps que le premier homme a franchi le seuil, et nous avons oublié les étapes décisives qui ont rendu possible la spéculation des grands penseurs auxquels nous faisons hommage de l'invention de la métaphysique. »¹¹⁸

« L'intelligence du vrai, en un temps donné ne peut être coupé de la vie affective et de l'activité technique et créatrice. Il n'y a pas, dans l'homme vivant, de cloisons étanches qui puissent préserver une sorte d'invariant philosophique à l'abri des vicissitudes et des renouvellements propres aux engagements temporels. »¹¹⁹

Gusdorf tente donc de faire disparaître la rupture métaphysique entre l'immanence et la transcendance, grâce à la conscience existentielle. Il en fait son cheval de bataille : la continuité et la complémentarité des différentes formes de conscience sont pour lui la clé d'une conception juste du monde, d'une conception métaphysique susceptible de vraiment atteindre la vérité. En ce sens, on peut présenter la métaphysique de Gusdorf comme un point de vue évolutif sur le monde. Il redéfinit la métaphysique comme étant le cumul d'une vaste réflexion qui porte sur l'ensemble des sphères de la vie; sur l'ensemble des disciplines à l'étude, comme sur l'ensemble de ce que la science ne reconnaît pas, comme le sacré :

« Sa signification, quelle qu'elle soit, naît de son rapport à une situation vécue [...] La philosophie n'est pas un jeu d'esprit gratuit, en dehors de la vie, mais une oeuvre d'édification, au plein sens du terme, l'entreprise d'une sagesse active qui veut, parmi les influences contradictoires, se dessiner comme ligne de force et ligne de vie. »¹²⁰

La conscience est donc le résultat d'une longue évolution de la pensée humaine : elle est en perpétuel changement puisqu'elle décrit le rapport entre l'homme et le monde. L'étude de l'ensemble des disciplines permet d'en retirer les lignes de force, c'est-à-dire, de faire émerger la vérité. La vérité se présente ici comme un assemblage de tous les discours qui peuvent prendre forme, que ce soit celui de l'enfant, de l'homme primitif, de l'individu

¹¹⁸ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p. 61-62

¹¹⁹ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. 499

¹²⁰ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.15

rationnel ou celui du fou¹²¹. Comme avec la conscience mythique, Gusdorf donne crédit à l'histoire, à l'art, à l'ensemble des manifestations du sacré, à l'amour, bref, à toute expérience majeure de l'existence personnelle, tout ce qui forge, de près ou de loin, la pensée philosophique et métaphysique, puisqu'il s'agit de ce qui forge la vie de l'individu¹²². Il propose une ouverture de l'espace métaphysique, une ouverture qui s'oppose à une conception universaliste de l'individu : sous prétexte de chercher à universaliser l'individu, on en fait un modèle restreignant, qui ne colle pas à la réalité, qui ne fait pas de place à la diversité. Gusdorf considère que les sciences humaines¹²³ permettent d'accéder à une vision pluraliste du monde, à une métaphysique qui peut refléter pleinement la réalité.

Il est de mise de se questionner sur la validité d'une telle approche en métaphysique. Certains pourraient même dire que Gusdorf n'a tout simplement pas compris ce qu'est réellement la métaphysique puisqu'il s'éloigne d'une définition universelle de l'être. Il présente l'objection lui-même :

« Les doctrines traditionnelles ont une ambition totalitaire ; l'affirmation qui serait seulement la réponse à une inquiétude personnelle, et le moyen trouvé par tel ou tel individu pour équilibrer sa vie dans l'univers qui l'entoure, serait sans doute mal venue de se présenter comme la formule absolue de toute vérité. Une métaphysique digne de toutes ses prétentions ne saurait se produire que comme le fruit d'une révélation, ainsi que Hegel l'avait parfaitement senti. L'intérêt pour les origines humaines saperait à la base l'affirmation de la transcendance.»¹²⁴

¹²¹ Chez Gusdorf, la quête de vérité correspond à des « ensembles ordonnés qui correspondent à une certaine adaptation de l'homme à l'univers ». La pensée rationnelle doit justement faire avec l'ensemble de ces discours. Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines », *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p.1798.

¹²² On doit comprendre les ouvrages *Les écritures du moi*, *Mémoire et personne* et *Auto-bio-graphie* comme une recherche personnelle de l'auteur de ces lignes de forces.

¹²³ Chez Gusdorf, la clé est d'abolir le concept même de vérité pour la remplacer par une « quête de vérité », d'où l'importance des sciences humaines : « La science de l'homme est une science qui cherche l'homme et non une science qui l'a trouvé. Elle se perd elle-même dès qu'elle croit s'être trouvée; mais elle ne se chercherait pas si elle ne s'était déjà trouvée. » Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. XIII L'importance des sciences humaines est également soulevée dans *Sur l'ambiguïté des sciences de l'homme*, p.81. L'auteur y énonce que les sciences humaines permettent d'accéder au patrimoine commun, source de vérité métaphysique.

¹²⁴ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.25-27

Une réponse à cette objection ne tarde pas à venir. Gusdorf souhaite régler la question une fois pour toutes afin de faire accepter sa conception métaphysique :

« L'erreur est ici de croire qu'il faille choisir entre la raison ontologique totalitaire et l'anarchie, la disparition de toute intelligibilité. L'alternative est absurde, car la raison n'a rien à perdre, elle a tout à gagner, à se mettre à l'école de la réalité des choses et des hommes, au lieu de se voiler la face devant des révélations contraires à ses préjugés invétérés. On observera d'ailleurs que la métaphysique classique, élevant à l'absolu la structure mentale de l'homme blanc adulte et civilisé, est corrélative de la suprématie économique et politique de l'Occident. »¹²⁵

Mettre de côté les réalités de la conscience mythique demeure inacceptable et cela signifie mettre de côté le développement de l'individu, la progression philosophique que constitue la découverte de soi, c'est-à-dire, l'essentiel de ce que devraient nous transmettre les textes des philosophes :

« L'existence empirique est l'occasion initiale et le débouché terminal, en même temps que le critère. Le mythe platonicien de la caverne décrit l'odyssée du philosophe passant des incertitudes de la connaissance usuelle à la contemplation de la vérité, puis revenant prendre place dans la caverne parmi les autres hommes où sa présence doit désormais signifier la visitation des valeurs supérieures dont il a la communication. »¹²⁶

Cette réponse explique la position de Gusdorf et c'est ainsi qu'il traite de la quête de vérité métaphysique : une métaphysique réellement utile se doit d'embrasser toutes les dimensions de la vie, y compris celles qui sont inexplicables rationnellement. C'est ainsi que Gusdorf cherche à désoccidentaliser la métaphysique, afin qu'elle laisse transparaître l'unité de la conscience humaine. Voyons maintenant les paramètres qu'il propose pour définir la conscience existentielle.

3.2 Paramètres d'un nouveau lieu ontologique

Pour bien développer le sens de la conscience existentielle, il est indispensable d'explicitier certains concepts fournis par Gusdorf, tels que l'anthropologie unitaire,

¹²⁵ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p.1807

¹²⁶ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.31-32

l'incarnation, le patrimoine commun, la vérité en tant qu'elle peut émerger de témoignages d'une collectivité, mais surtout, le mythe, refoulé par la conscience intellectuelle, et qui retourne à la conscience existentielle. Ces concepts sont absolument fondamentaux et ils s'inscrivent dans chacune des dimensions de la conscience existentielle.

3.2.1 Anthropologie unitaire et incarnation

Nous l'avons compris, la métaphysique de Gusdorf présente un caractère empirique. Sa conception de l'anthropologie va dans le même sens : elle doit s'efforcer de décrire la réalité plutôt que la construire. Par « anthropologie unitaire », Gusdorf présente une conception de l'individu fondée sur l'unité : il réfute la proposition selon laquelle l'esprit est une entité distincte du corps. Cette distinction n'est plus possible dans le modèle qu'il propose puisque l'ensemble des expériences physiques est en parfaite symbiose avec les expériences rationnelles, issues de la réflexion :

« La raison n'est pas le fondement abstrait de valeurs imposées par une sorte de révélation transcendante ; elle doit se donner pour tâche de mettre de l'ordre parmi les exigences plus ou moins désordonnées des pulsions instinctives, structures fondamentales de l'existence incarnée, et qui feront, que l'entendement le veuille ou non, le bonheur et le malheur de la vie personnelle. »¹²⁷

« Mon corps n'est plus l'*autre* de l'esprit, mais bien intimement le *même*, le dénominateur commun de tout ce qui , à un titre quelconque, intervient dans mon domaine vital. »¹²⁸

Il ne s'agit donc pas seulement de vouloir unir le corps et l'esprit, mais de démontrer la relation qui les unit. La raison a un rôle à jouer dans le fonctionnement du corps et le corps fournit les bases d'une expérimentation concrète du monde de la raison.¹²⁹

L'anthropologie unitaire, telle que la présente Gusdorf, s'exprime aussi à travers la

¹²⁷ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.261

¹²⁸ Ibid., p.216

¹²⁹ Les découvertes en biologie, notamment, ont permis à Gusdorf d'en venir à une telle conception. Il faut accorder, à la pensée et à la raison, un fondement organique, puisque le fonctionnement du cerveau humain en est à l'origine. Cette idée est présentée notamment dans *Mémoire et personne*, p.92

connaissance de soi par le monde physique. Le monde extérieur ne doit donc pas être perçu comme inférieur à l'individu, mais plutôt comme ce qui permet à la nature humaine de s'enrichir et de s'approfondir :

« Le monisme s'applique aussi à la réciprocité de l'homme et du monde. Le corps propre revêt une vérité ontologique, non pas seulement par défaut, comme influence pathologique d'aberration, mais d'une manière tout à fait positive. C'est lui qui nous installe dans l'être. Notre présence au monde n'a aucun sens en dehors de lui. »¹³⁰

Ainsi, Gusdorf démontre que certains aspects de la conscience mythique et de la conscience intellectuelle doivent être conservés : en ce qui concerne la conception de l'individu, on constate qu'elle correspond aussi en partie à l'idée du *kamo*, présente dans la conscience mythique. En effet, dans la conscience existentielle, l'individu, bien qu'il ait la capacité (acquise avec la conscience intellectuelle) de se concevoir comme un individu à part entière, se perçoit également comme incarné dans sa communauté : une solidarité de la pensée et du corps, mais aussi une solidarité de l'individu et du monde, comme dans la conscience mythique.

Ceci nous mène à la notion d'incarnation. On peut la définir comme étant une prise d'être au monde qui découle directement de l'idée d'anthropologie unitaire. C'est le moment où l'individu vit l'anthropologie unitaire, où il prend acte de son corps, comme le mentionne Gusdorf, où l'individu se comprend comme un tout :

« Une anthropologie se voudra donc résolument sage à l'échelle humaine; elle se donne pour point de départ le fait de l'incarnation. Toute métaphysique, et la plus abstraite, demeure liée à un « sujet » et à un « objet » qui, même dégradés autant qu'il est possible en êtres de raison, demeure objet et sujet humain. »¹³¹

La clé de la conscience existentielle est donc d'accéder à cette prise de position dans le monde qui assure la correspondance entre les deux formes de conscience présentées. Évidemment, cette notion articule la relation entre l'individu et le monde dans lequel il vit,

¹³⁰ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.181-182

¹³¹ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.209

ainsi qu'avec lui-même, mais nous y reviendrons avec la présentation des trois dimensions de la conscience existentielle.

3.2.2 Quête de vérité, témoignages et patrimoine commun

Dans ses mémoires¹³², Gusdorf explique avoir été fortement marqué par sa captivité durant la Deuxième Guerre mondiale. Cette période de sa vie lui aura cependant fourni les points d'appui fondamentaux de sa conception métaphysique. Le rapprochement continu avec les autres prisonniers a contribué à créer une communauté d'échange à l'intérieur de laquelle Gusdorf a retrouvé une quête de sens inégalée :

« Dans la suspension des activités professionnelles, dans le brassage général imposé par la condition prisonnière, tout le monde se frottait à tout le monde, tout le monde écoutait tout le monde et se trouvait appelé à prendre conscience de l'existence et de l'expérience d'autrui. [...] Un premier enseignement mutuel se dégageait de cette coexistence, où chacun, dans sa conversation commune, faisait apport de ses souvenirs et de son sens de la vie. »¹³³

Cette captivité fait naître l'importance du témoignage¹³⁴ et l'importance de la richesse d'une communauté. La vérité se relativise, elle devient celle de tous et de chacun, elle prend la forme de témoignages au sens où il est impossible d'accéder à la vérité en dehors de la personnalité, selon Gusdorf. C'est par l'affirmation de l'être humain non pas sur un univers absolu, abstrait et objectivé, mais sur le monde concret, sur la vie de son époque que prend racine la métaphysique chez Gusdorf : il faut renoncer à l'idée de retrouver un dialogue premier et dernier. Une définition traditionnelle de la vérité comme la coïncidence entre l'esprit et la chose ne tient pas parce qu'elle nécessite un observateur placé lui-même en dehors de la vérité en question. La vérité recherchée alors le dépasse, parce qu'elle remet en question l'individu au cours des situations vécues. Le témoignage, en contre-partie, devient l'unique source de vérité puisqu'il permet d'accéder à l'essence même de l'individu, de sa

¹³² Georges Gusdorf, *Crépuscule des Illusions*, chapitre sur la captivité p.149

¹³³ Ibid., p.174

¹³⁴ La notion de témoignage figure aussi dans « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, pp.1776, 1814 et dans *Crépuscule des illusions*, p.224.

subjectivité. La valeur de la vérité se réalise ainsi dans la parole subjective, et non plus dans un discours monologique autoritaire.

C'est grâce à l'ensemble de ces témoignages que se développe ce que Gusdorf appelle un patrimoine commun, source de vérité :

« Il n'y a pas de vérité en dehors de la personnalité; toute philosophie est l'affirmation d'un être humain particulier qui porte témoignage non pas sur un univers absolu et abstrait, mais sur le monde concret de son époque. »¹³⁵

Cette communion de la pensée constitue la valeur métaphysique chez Gusdorf. Ainsi, l'auteur parle d'une « vérité en situation »¹³⁶ et d'une « quête de vérité »¹³⁷. Comme chaque contexte donnera toujours lieu à une nouvelle conception du monde, et ce, pour chaque individu, la quête de vérité ne s'achèvera, pour ainsi dire, jamais. La vérité en situation se rapproche beaucoup de la conscience mythique puisque l'homme primitif aborde le monde de cette manière. Selon Gusdorf, il est même douteux qu'un seul individu puisse être porte-parole de l'absolu. Une telle prétention expose, selon l'auteur, une contradiction dans les termes, au sens où l'individu, de par sa perception située et subjective du monde, ne peut tout simplement pas accéder à l'absolu. La vérité en situation est une vérité en continuel mouvement : elle change au gré de la vie, pour demeurer exacte, pour rester vérité. Une trame de fond est ainsi créée à l'aide des témoignages qui apparaissent au fil du temps et ce mouvement, cette trame est ce que Gusdorf comprend comme la vérité métaphysique :

¹³⁵ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. 460

¹³⁶ Georges Gusdorf, *Crépuscule des Illusions*, p.120-121

¹³⁷ Chez Gusdorf, la clé est d'abolir le concept même de vérité pour la remplacer par une « quête de vérité », d'où l'importance des sciences humaines : « La vérité de l'homme est inséparable de la recherche de l'homme; et si la recherche s'arrête, la vérité se dérobe, car la vérité se trouve dans le sens, dans l'exigence même de la recherche, qui se nie dès qu'elle se croit arrivée. » Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. 498

« La vérité n'appartient à personne; bien plutôt, tous les hommes appartiennent, par vocation, à la vérité. Selon une profonde parole de Jaspers, la foi philosophique, c'est la communication. Autrement dit, la vérité est un englobant, une région de la réalité humaine que désignent toutes les démarches des philosophes, sans pouvoir réduire son irréductible exigence. La vérité métaphysique est le commun dénominateur des métaphysiciens. [...] Mais la vérité n'est pas une affirmation particulière, ni la somme de toutes les affirmations possibles : elle demeure un projet sans cesse et par chacun réaffirmé, qui se trahit dès qu'il s'installe. La notion de vérité en métaphysique devrait donc céder la place à l'idée de témoignage. »¹³⁸

La communication devient ainsi le principal moteur philosophique et offre diverses prises de conscience des sens de la vérité. Les moments les plus riches d'une philosophie sont ceux où les esprits communiquent entre eux et où les philosophes se comprennent entre eux. C'est en recherchant les points communs, en recherchant ce qui nous unit que la métaphysique progresse. La métaphysique devient ensuite l'éclairage qui nous permet de comprendre la quête de l'individu, de soi à soi, de soi au monde, aux autres ou à Dieu.

3.2.3 L'expérience de l'Absolu

L'expérience même de l'Absolu découle de cette conception que nous venons d'explorer. Or, la particularité de cette expérience est de faire partie du domaine de la connaissance affective, c'est-à-dire la première forme de connaissance, qui n'est pas fondée sur la raison¹³⁹. Gusdorf rappelle donc un aspect fondamental de la conscience mythique. La ressemblance entre l'expérience mystique et l'expérience philosophique de l'absolu ne tient pas du hasard : la religion et la métaphysique sont, selon lui, la représentation des mêmes structures de l'être humain :

« L'expérience est celle de la désorientation fondamentale de l'homme dans le monde. Le désordre initial est profond, il est ressenti au niveau du sens vital, de l'affectivité, bien avant de

¹³⁸ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.56

¹³⁹ On peut y voir l'influence de Rudolf Otto : « Il est clair que l'expérience du sacré est le prototype de toute expérience de l'absolu. Le numineux, tel que l'a décrit Rudolf Otto, ouvrant les voies aux recherches de la phénoménologie moderne des religions, réalise en soi la synthèse des contradictoires, à la fois fascinant et repoussant, ambivalence qui déchire l'homme au contact du divin en même temps qu'elle le réconcilie. Le sorcier est le premier philosophe; la religion est le lieu d'origine de la métaphysique. » Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.113

se traduire en questions intellectuelles. Tel est le sens de l'angoisse, sur le fond de laquelle se déploient les exercices spirituels de l'homme depuis des millénaires. »¹⁴⁰

Ainsi, la quête de sens provient du même cri du cœur : l'homme cherche à donner un sens aux mêmes besoins vitaux. La religion et la métaphysique cherchent toutes deux à déterminer une vérité qui soit éternelle, mais il est tout de même important de les distinguer sur certains points. La différence se situe sur le plan du contenu, dans le rapport qu'entretiennent les deux domaines dans le monde. « Au lieu que Dieu s'annonce à l'homme dans la révélation, il semble que dans la métaphysique, l'homme s'annonce à lui-même dans sa propre autorité. »¹⁴¹ La quête d'absolu est indispensable aux démarches métaphysiques et religieuses. Or, plutôt que de chercher à atteindre un absolu transcendant, Gusdorf cherche à comprendre l'absolu comme étant fondé dans l'individu, incarné en lui, qui émerge de l'individu même. Gusdorf y voit une preuve de l'importance de chacun des deux modes de connaissance : une prise d'être au monde global, directement ancré dans le monde comme chez l'homme primitif, mais une conception aussi rationnelle et consciente de son intériorité, apte à déterminer ses propres réponses, issue de la conscience intellectuelle.

Par l'accumulation des deux formes de conscience, Gusdorf défait la distinction entre l'immanence et la transcendance :

« Le mot d'Absolu désigne en fait un point d'inflexion dans le dialogue de soi à soi, au monde et aux autres, constitutifs d'une existence. Un remaniement du champ mental et spirituel se réalise sous l'effet d'une mise en direction de l'existence. L'absolu est ce qui justifie la nouvelle obéissance selon une ordination en valeur qui change la figure. La transcendance peut donc se lire dans l'immanence, comme le principe de la discontinuité introduite entre l'avant et l'après. »¹⁴²

En abordant l'Absolu comme une conscience, on constate que la réalité de la conscience mythique demeure. Gusdorf ne s'arrête pas là. Pour lui, le sens qu'accordait l'homme primitif au mythe reste. La conscience intellectuelle a négligé cet aspect, considérant

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid., p.119

¹⁴² Ibid., p.120-121

seulement les explications rationnelles du monde, mais la conscience existentielle fait renaître cette source de connaissance.

3.2.4 Retour du mythe

Vu la place prépondérante du mythe dans toutes les civilisations, on peut comprendre qu'il est d'autant plus présent dans la conscience existentielle qu'on l'avait totalement refoulé dans la conscience intellectuelle (mais comme le refoulement en psychanalyse, il se manifestait tout de même par des symptômes, dont la foi en un progrès de l'humanité, la foi en une explication par la Raison des lois de l'univers, la foi en l'émancipation de l'homme, etc.). C'est, du moins, ce que croit Gusdorf : « Suivant un dynamisme fréquent dans la vie mentale, et dont la psychanalyse offre d'abondants exemples, l'élément censuré revient comme une mauvaise conscience, avec d'autant plus d'insistance que l'on a mis d'énergie à le repousser. ».¹⁴³ Selon Gusdorf, et Lévy-Brühl aura finalement dû s'y résoudre¹⁴⁴, le mythe reste indispensable.

Selon Gusdorf, si le mythe revient en force, c'est nécessairement à cause de cette lucidité acquise que tout ne s'explique pas par la raison. Le sacré demeure, lui aussi, présent et indispensable. Ce retour est ce qu'il y a de plus logique puisqu'il paraît maintenant insensé de croire que le sacré puisse disparaître de nos civilisations et le mythe en est, depuis longtemps, l'expression :

« Derrière les barrières du sacré s'abrite le monde du mythe, des esprits, des pouvoirs et des toutes puissances métaphysiques, objets de croyance. [...] Le sacré se trouve donc partout et nulle part, en expansion diffuse : sa présence, englobante, atmosphérique, selon qu'elle se concentre ici ou là, est le chiffre originaire de toute autorité et de toute valeur. Source de justification, en lui-même justifiable, le sacré assure la cohérence du monde des êtres, ou leur

¹⁴³ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.167

¹⁴⁴ Lucien Lévy-Brühl, dans son livre *Mythologie primitive*, accepte l'idée d'un monisme de la pensée, déclarant même ne plus pouvoir parler de « conscience prélogique ». Par monisme de la pensée, Lévy-Brühl entend une dé-hiérarchisation des formes de conscience. Nous n'avons plus affaire à des formes de conscience dans un ordre d'importance, mais à des formes de conscience qui représentent simplement différentes forme d'évolution de la pensée.

incohérence ; la réussite ou l'échec d'une entreprise ou d'une destinée, l'ordre et le désordre dans la vie communautaire, se ramènent en fin de compte au bon ou au mauvais usage des énergies sacrées éparses dans l'homme et autour de lui. [...]Le sacré forme, directement ou indirectement, l'horizon de l'être dans le monde ; lui seul apporte à l'homme le bénéfice de la bonne conscience dans la satisfaction d'avoir trouvé le lieu ontologique où une vie peut s'enraciner, et la formule d'équilibre qui maintiendra l'alliance de la nature et du surnaturel. »¹⁴⁵

La quête de sens, les témoignages dont Gusdorf a besoin passent par le sacré, par sa représentation, soit le mythe; corrélativement, la métaphysique telle que la comprend Gusdorf s'inscrit nécessairement, pour être inclusive, dans le mythe. La métaphysique de Gusdorf est subordonnée à une matrice de significations humaines qui s'impose à l'individu.

Il faut cependant comprendre que dans la pensée existentielle, le mythe peut être compris selon deux perspectives, l'une présentant une attitude plutôt passive face à la réalité; l'autre encourageant davantage une participation active. Gusdorf présente les deux conceptions; il est donc important d'en faire la distinction. Dans la première perspective, le mythe empêche l'homme de prendre pleinement conscience du monde qui l'entoure. Prenons en exemple le rapport de l'homme aux sciences : l'homme moderne non scientifique *croit* aux thèses scientifiques sans réellement remettre en doute les expériences du passé, et sans refaire lui-même l'expérience pour s'en convaincre. On accepte le sens de la science comme un fait de la réalité, de la même manière que l'homme primitif croit aux mythes qui animent son univers : il accepte la réalité telle qu'elle se présente à lui sans nécessairement choisir d'y croire¹⁴⁶, sans remettre en question. La réalité est acceptée d'une

¹⁴⁵ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.377

¹⁴⁶ Gusdorf accompagne ses propos de ceux de Durkheim sur le sujet : « La conscience collective est norme de toute valeur. Durkheim ne voit pas de rupture entre la conscience mythique et la conscience réfléchie de l'homme moderne, appuyée sur la logique et la science. L'objectivité ne vient pas de la science, mais toujours de la validation transcendante de la société.[...] si aujourd'hui, il suffit en général qu'ils portent l'estampille de la science pour rencontrer une sorte de crédit privilégié, c'est que nous avons foi dans la science. Mais cette foi ne diffère pas essentiellement de la foi religieuse [...] » Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p.625-626 cité par Georges Gusdorf dans *Mythe et métaphysique*, p.168

manière passive. Ainsi, la conscience existentielle demeure porteuse du sens sacré dans la mesure où même si les significations se déplacent et les causes supposées changent, la recherche des sens et des causes et le sentiment d'y adhérer simplement pour suivre le consensus, n'ont rien de différent des significations et des causes du mythe partagé par la communauté, et la charge affective reste la même (par exemple, en général, les Occidentaux athées croient fermement à la théorie évolutionniste de Darwin, mythe naturaliste de l'origine de l'homme, dont la fonction est aussi de rassurer l'humain qui se questionne sur ses origines). Gusdorf propose quelques exemples concrets de la science moderne :

« Comme si un chiffre, à lui tout seul voulait dire quelque chose. Cette superstition du chiffre, revêtu d'un privilège explicatif radical, représente l'une des formes modernes de la magie, dont il n'est malheureusement pas certain que tous les techniciens actuels des diverses sciences humaines soient vraiment affranchis. Sans doute faudrait-il analyser en profondeur cette foi naïve dans la vertu des nombres, censés offrir un abri sûr à la certitude, en dehors de toute option métaphysique. »¹⁴⁷

« Le naturaliste Darwin emprunte à l'économiste amateur Malthus le mythe de l'insuffisance croissante des subsistances et la « loi » de la population dont il fait un fil conducteur de l'histoire naturelle. De même, les concepts de « déterminisme », de « progrès », d'« évolution », de « dialectique » correspondent bien plutôt à des mythes qu'à des principes explicatifs dignes de ce nom. Et c'est justement pourquoi ils sont employés si largement. »¹⁴⁸

En contrepartie, le mythe peut encourager une participation active, constructive, dans le sens donné à la réalité et de cette manière reste primordial à la conscience existentielle. On retrouve des exemples d'un retour du mythe dans plusieurs domaines : la psychanalyse freudienne, parfois appelée « psychologie des profondeurs », ramène à la surface une « mythologie latente »¹⁴⁹. Les travaux de Carl Gustav Jung sont aussi compris par Gusdorf comme une expression d'un retour du mythe refoulé. L'inconscient collectif tel que le présente Jung est, finalement, une matrice d'archétypes ancestraux qui perdureront

¹⁴⁷ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. 478

¹⁴⁸ Ibid., p.480-481

¹⁴⁹ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p.185

toujours. Les rêves sont aussi porteurs de certains archétypes mythiques toujours présents dans l'imaginaire. De plus, les rites sont toujours présents dans la conscience existentielle, de même que les pratiques rituelles¹⁵⁰. Voilà comment le mythe reprend sa place au sein de la conscience existentielle. La fonction du mythe est de donner un sens à un monde qui n'en a pas a priori, et le sens, qui est une relation affective à notre condition, ne peut pas être puisé dans la science ou simplement dans la rationalité, lesquels demeurent descriptifs et instrumentaux et ne pourront jamais répondre aux questions premières. Ainsi, le sens existentiel est nécessairement cherché dans le mythe, c'est-à-dire, dans une explication affective du monde.

Mircea Eliade, à sa façon, témoigne de la même idée. Le mythe ne peut refaire surface sans la présence du *kamo*, qui, lui aussi, demeure présent dans la conscience existentielle. Ceci témoigne aussi de la nécessité du sens sacré de la conscience moderne :

« Des recherches récentes ont mis en lumière les structures mythiques des images et des comportements imposés sur les collectivités par la voie des *mass-media*. [...] Les personnages des « comic strips »¹⁵¹ présentent la version moderne des héros mythologiques ou folkloriques. »¹⁵²

Le regroupement des individus devant une représentation mythique de l'homme demeure donc et est entretenu par le cinéma, la littérature, la musique et autres formes de narrativité. L'art véhicule le mythe, tout comme dans la conscience mythique. Voilà qui

¹⁵⁰ Bien que le sens sacré soit de moins en moins présent à l'époque moderne, de nombreux rituels religieux persistent dans l'Occident laïque, tels que les fêtes de Noël, de Pâques, ou même la tradition de se costumer à l'Halloween. Les rituels entourant la mort restent, eux aussi, très présents et ils facilitent l'acceptation de l'événement tragique. Ces pratiques demeurent inscrites dans le même sens vital que les rituels sacrés chez l'homme primitif. On pourrait aussi parler de certains festivals qui prennent place d'années en années dans des villes comme Montréal, comme dans les petits villages et grâce auxquels on revit l'expérience de la fête, de la musique, de la démesure et d'une grande communion avec sa collectivité. On peut comprendre ces événements comme un signe de la présence de la conscience mythique.

¹⁵¹ La plupart des représentations faites par le cinéma et par la littérature rejoignent la notion de *kamo* présentée dans la conscience mythique. Des héros comme ceux imaginés par les entreprises de bande dessinée Marvel et D.C. en sont d'excellents exemples. Pensons, notamment, à Superman, Spiderman, Batman ou Hulk.

¹⁵² Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 226

démontre bien, pour Gusdorf, que les mécanismes de la conscience restent les mêmes, et admettre le retour du mythe n'est qu'une prise de conscience de ces faits. En étant toujours présent, il devient un indicateur de la nécessité d'une prise en charge du monde métaphysique dans la réalité humaine, que ce soit dans une perspective de participation active au sens ou d'acceptation passive du sens. Il s'agit aussi d'une preuve de la non-raison : accepter de faire une place à la conscience mythique, c'est accepter qu'une part de la vérité présente en ce monde n'est pas rationnelle. Plus encore, il s'agit, pour l'auteur, d'accepter l'individu dans sa totalité en incluant toute les formes d'expression de l'existence humaine, qu'il s'agisse d'une prière, de l'amour ou de n'importe quelle autre représentation de l'expression d'une portée mythique. Gusdorf réaffirme la conscience mythique comme une « structure inaliénable »¹⁵³ de l'être humain. Elle contient en elle le sens premier de l'existence, son orientation originale que nous ne pouvons mettre de côté : « [l]e mythe situe l'homme dans le contexte d'une intelligibilité globale. L'évidence mythique, sans justifications intellectuelles, fournit un savoir total, à la mesure de la totalité de l'homme. »¹⁵⁴ L'auteur précise, par ailleurs, qu'une approche mythique n'évacue pas, du coup, l'usage de la rationalité; il ne s'agit pas d'évacuer l'intelligence. Le mythe reprend ici sa place initiale, la place qui lui revient. Il fait, du coup, la preuve que la conscience mythique reste active au même titre que la conscience intellectuelle. Abordons donc, à partir de ces nouveaux paramètres, les trois dimensions de la conscience existentielle.

¹⁵³ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.174.

¹⁵⁴ Georges Gusdorf, *Le romantisme*, tome 2 p.166.

3.3 Les trois dimensions de la conscience existentielle

Il est primordial de s'intéresser, ici aussi, aux éléments qui constituent l'Absolu métaphysique chez Gusdorf, c'est-à-dire les rapports qui unissent l'Homme, le monde et Dieu. Mais comment cette quête s'articule-t-elle concrètement? Pour comprendre, il faut s'intéresser à l'individu en tant qu'élément central à l'intérieur duquel se retrouve la conscience existentielle. Cet ordre de présentation rejoint celui de la conscience intellectuelle, puisque l'individu n'est pas complètement absorbé par le sens sacré comme dans la conscience mythique. Nous tenterons de montrer ici la part des deux formes de conscience antérieures.

3.3.1 L'individu

3.3.1.1 La conscience de soi¹⁵⁵

Nous l'avons vu, chez Gusdorf, il est essentiel de prendre en compte les connaissances objectives et affectives dans les considérations métaphysiques : la réhabilitation métaphysique que tente Gusdorf nécessite un amalgame de ces deux connaissances. Atteindre une juste conscience de soi nécessite aussi ces deux aspects. Ainsi, l'individu se façonne autant par sa capacité intrinsèque de raisonner, de comprendre le monde qui l'entoure, que par le rapport intrinsèque qu'il a avec le monde. Pour Gusdorf, l'un ne va pas sans l'autre :

« Aucun homme n'est une île, c'est-à-dire que chacun se découvre aventuré et compromis dans le monde et en autrui avant d'en avoir eu le loisir d'en décider ainsi. [...] Il semble donc indispensable d'admettre à la fois deux thèses contradictoires entre lesquelles la plupart des philosophes se croient, par souci logique, tenus de choisir : l'esprit est bien le premier dans l'ordre de la réflexion, sujet de toute histoire et condition de toute affirmation; mais il se trouve en même temps conditionné selon l'ordre de la nature, englobé dans une histoire à laquelle il est redevable de sa liberté même. L'esprit s'ajoute à la nature, ou plutôt il la développe, car il en est

¹⁵⁵ Une vaste analyse de cette question est présente chez Gusdorf dans l'ouvrage *La découverte de soi*. Dans le cadre de notre analyse, nous brosserons ici un portrait général de la question.

issu ; il faut prendre son parti de la difficulté et reconnaître que la pensée n'est pas séparable du reste, sous peine de tomber dans les absurdités de l'acosmisme intellectualiste. »¹⁵⁶

L'individu est donc autonome et libre de la place qu'il occupe dans le monde, mais il est aussi conscient de la réalité dans laquelle il existe et il adhère à cette réalité afin de se comprendre lui-même. Cette citation nous permet de comprendre l'importance de la conscience intellectuelle, grâce à l'importance de l'individualité et grâce à l'importance de l'esprit, de la réflexion comme principe même de l'individualité que présente, encore ici, Gusdorf. Or, on constate aussi la place qu'occupe la conscience mythique par le contact nécessaire avec la nature. Tout comme dans la conscience mythique, l'individu est, selon Gusdorf, conditionné par la nature; il en est le fruit. Gusdorf considère son approche comme une réhabilitation métaphysique de l'individu, une réhabilitation qui inclut tous les aspects de l'individu, qui rejoint entièrement sa nature. Cette étape est fondamentale : elle permet de combler les lacunes de la conscience intellectuelle. Elle devient aussi une façon de réellement reconnaître la place réelle qu'occupe l'homme dans le monde :

« On peut penser que si le rationalisme classique, de Descartes à Kant, demeure étranger à l'anthropologie, et réduit l'homme à l'exercice d'une raison sans épaisseur, sans présence concrète, c'est parce qu'il lui manque l'instrument épistémologique nécessaire à la compréhension de la réalité humaine. L'homme n'aurait pas été un centre d'intérêt parce qu'il n'est pas, pendant très longtemps un objet de science. »¹⁵⁷

Dans son effort de reconstruction, Gusdorf considère que la métaphysique prend place à chaque instant dans la conscience de l'individu : il présente cette forme de conscience dans le monde comme la connaissance positive. L'aptitude de l'homme à penser l'Absolu, à rechercher la vérité à travers les attitudes de l'individu, est une caractéristique

¹⁵⁶ Ibid., 207-208

¹⁵⁷ Ibid., p.183

de la conscience existentielle. Cette prise de position devient le moteur de la métaphysique de l'auteur¹⁵⁸.

La métaphysique devient l'ensemble de cette représentation du monde; elle interprète la subjectivité de tous les objets qui animent le monde. Le rapport à la transcendance fait ressortir des insécurités, des questions pour lesquelles l'homme n'a pas de réponse. Cette quête ne se termine, pour ainsi dire, jamais. L'individu s'explore à partir de l'idée de transcendance à laquelle il participe, et ce, sans jamais atteindre l'Absolu. L'atteinte de l'Absolu lui-même ne serait pas souhaitable au sens où celui qui croit avoir atteint la vérité n'a plus de raison de faire partie d'une communauté où l'on tente de s'enrichir mutuellement. La richesse de la métaphysique que propose Gusdorf demeure dans les témoignages, dans la richesse d'une communauté en dialogue, d'enrichissement, de nourriture d'un patrimoine commun.

Gusdorf en conclut qu'il ne faut pas tant s'intéresser aux notions qui tiennent lieu d'Absolu, qu'aux sentiments, aux besoins humains que ces notions laissent transparaître. La question de l'Absolu persistera toujours et le philosophe qui s'y intéresse doit tenter d'y répondre, selon Gusdorf, par une affirmation de l'homme telle qu'il se recrée le monde, telle qu'il procède au renouvellement du monde humain. L'important est de conserver une quête d'absolu qui soit en mouvement, qui soit vivante. Ainsi, la métaphysique telle que la conçoit Gusdorf lui permet d'énoncer que la philosophie est un cycle infini, cycle en perpétuel changement devant l'évolution de l'espèce. Ainsi, la volonté métaphysique tend vers une perpétuelle édification et régénération de l'homme et, par ricochet, une régénération du monde dans lequel il vit. La quête d'un Absolu métaphysique se situe dans l'instant présent, à chaque instant, dans chaque contexte, dans l'historicité. L'essence de la

¹⁵⁸ Georges Gusdorf, « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines » *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, p.1773

métaphysique que nous offre Gusdorf est un cheminement sans fin à travers la connaissance de soi qui cherche à découvrir « les lignes de force de l'affirmation humaine », comme le mentionne l'auteur :

« La conscience humaine n'est donc pas conscience d'une conscience, mais découverte d'une structure intelligible déjà donnée dans une pensée qui se retranche du réel. L'être humain s'échappe à lui-même et se disperse; ouvert de toutes parts, il fait corps avec son corps et avec le monde. La métaphysique correspond au drame d'une existence qui ne s'appartient pas, mais lutte pour se rassembler et pour s'appartenir, pour réaliser en soi une hiérarchie des exigences qui relie chaque homme à tous les autres de l'univers.»¹⁵⁹

Les caractères d'unité et d'incarnation que présente Gusdorf sont donc ici mis en place : l'unité qui caractérise l'individu commence dans sa façon de se comprendre lui-même, de comprendre les autres, de comprendre le monde qui l'entoure, pour ainsi atteindre l'absolu métaphysique. La recherche métaphysique intervient à la manière d'un miroir qui reforme, qui façonne la réalité à chaque instant.¹⁶⁰ Ce rapport au monde donne sa forme à l'individu, devient le fondement de la morale¹⁶¹.

3.3.1.2 L'expérience du corps

L'expérience du corps est d'une importance capitale : le corps est l'ancrage de l'individu dans le monde, dans la réalité physique, et cette appartenance résiste à toutes tentatives rationnelles de réduction. Il faut accepter le mystère qui unit l'homme à la nature : on constate qu'une part de la pensée primitive persiste grâce au lien entre la nature et l'individu. Évidemment, le sujet de la conscience existentielle possède une individualité (développée par la conscience intellectuelle) propre, ce qui le différencie de l'homme primitif, mais le corps perpétue la prise d'être au monde :

¹⁵⁹ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.147

¹⁶⁰ Ibid., p.123

¹⁶¹ La recherche d'un accomplissement de soi par l'individu permet aux valeurs fondamentales de chaque individu de voir le jour, selon Gusdorf. Une vaste analyse de la dimension morale qu'amène la métaphysique est présentée dans le *Traité de l'existence morale*.

« Mon corps définit pour moi le lieu de l'incarnation, son point d'insertion dans un endroit de l'espace, dans un moment du temps. Il demeure le centre du domaine vital que l'activité organique et pratique dessine autour de lui ; il assume les participations de chaque individualité à des ensembles matériels et psychologiques plus vastes qui l'englobent. »¹⁶²

La notion de participation présente dans la conscience mythique est nécessaire à l'homme et bien qu'elle ait été refoulée dans la conscience intellectuelle (elle devait se manifester par différents symptômes), elle refait surface dans la conscience existentielle, qui l'assume. En appuyant de preuves l'importance du corps, Gusdorf démontre l'importance du mode de connaissances affectives à l'intérieur de la métaphysique¹⁶³. À ce sujet, Gusdorf rappelle aussi les propos de Pierre Janet. Ce dernier cherche à démontrer l'importance d'une conception qui assume l'entière réalité humaine :

« Le fait psychologique, écrivait-il [Pierre Janet], n'est ni spirituel, ni corporel ; il se passe dans l'homme tout entier, puisqu'il n'est que la conduite de cet homme prise dans son ensemble. Un sentiment n'est pas plus dans l'âme qu'il n'est dans le ventre ; il est une modification de l'ensemble de la conduite. »¹⁶⁴

« Le fonctionnement glandulaire ou l'action des médicaments ne sont pas des faits de conscience ; ils exercent néanmoins une action, directe ou indirecte, sur le cours de la conscience, qu'ils peuvent orienter dans tel ou tel sens déterminé, ou dont ils peuvent modifier le rythme. »¹⁶⁵

Gusdorf ne cherche donc pas à présenter un système métaphysique qui soit logiquement parfait, mais plutôt une représentation de la réalité concrète juste et par laquelle on puisse apprendre à connaître la personne. Une recherche soucieuse de l'existence humaine dans sa totalité considère le corps comme étant ce qui offre un premier contact avec la réalité et permet à l'être humain de se prémunir de ses caractéristiques maîtresses. Le fondement de l'individu, reste inchangé, qu'il soit question de la conscience mythique, intellectuelle et existentielle : voilà une des principales raisons qui pousse Gusdorf à refuser les doctrines

¹⁶² Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.237

¹⁶³ Certaines des pratiques liées au corps dans la conscience mythique sont aussi présentes à l'intérieur de la conscience existentielle. Prenons simplement en exemple le tatouage, le perçage des oreilles ou du nez, ou même certains vêtements qui permettent à certains individus d'afficher leur appartenance à un groupe, une mode, un style, etc.

¹⁶⁴ De l'angoisse à l'extase, Pierre Janet, Alcan, 1926, t. II p.36 cité par Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p. 213

¹⁶⁵ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.232

métaphysiques issues de la conscience intellectuelle. La distinction entre l'immanence et la transcendance émane de l'éloge de la rationalité instrumentale, de la Raison, qui ne peut jamais être représentative de l'individu entier. Le corps est réinvesti de son importance et il faut reconnaître à travers lui une révélation naturelle de l'être.

3.3.1.3 Le rapport à autrui

Dans l'optique d'une métaphysique fondée sur l'idée d'un patrimoine commun, les contacts avec autrui sont fondamentaux. Le rationalisme classique auquel s'oppose Gusdorf crée une intériorité de la réflexion philosophique. Descartes, par le *cogito ergo sum*, par exemple, ne laisse aucune place à autrui dans sa réflexion philosophique : tout se passe dans la raison et puisque nous sommes tous dotés de la même raison, le rapport à l'Autre est inutile, d'un point de vue métaphysique¹⁶⁶. Pourtant, on ne peut nier le besoin réel et affectif du dialogue, du rapport à l'autre, comme il se présente, notamment, dans les communautés primitives, fondement de la cohésion sociale. Par le retour de la conscience mythique, Gusdorf redonne de l'importance au rapport à l'autre.

« Ce qui est premier, c'est la relation elle-même, le mouvement qui porte chaque vie au-delà de ses propres limites, et la réfère à l'environnement où elle cherche des références et des points d'appui. La décomposition de la réciprocité primitive permettra ensuite, à l'analyse, l'émergence du *je* et de l'*autre*, pôles inverses d'attraction ou de répulsion. »¹⁶⁷

L'échec du rationalisme constaté, Gusdorf cherche à réconcilier la notion d'autrui avec la pensée moderne, qui l'a complètement évacuée. Il présente un fait qui lui est tout à fait paradoxal : tout au long du XX^e siècle, on a désespérément cherché à trouver un sens, une raison d'être par la philosophie, mais en n'accordant peu ou pas d'importance à l'autre, dans la question de la métaphysique. Gusdorf ressent donc le besoin de se rapprocher d'une

¹⁶⁶ Cette erreur, Gusdorf l'explique par une trop grande certitude dans les perceptions de l'individu, par un manque d'indépendance à une époque où on a découvert la raison comme principe d'unité des individus. Cette idée est exprimée dans le *Traité de l'existence morale*, pp. 202-204, 218

¹⁶⁷ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.280

conception sartrienne de l'autre : il accepte la thèse selon laquelle l'existence précède l'essence : « On s'efforcera en vain de fonder en raison la nécessité d'autrui ; mais autrui n'est pas un être de raison, non plus que mon corps ou la société. Ce qui n'empêche pas autrui de s'imposer à moi en vertu d'une impérieuse nécessité de fait. ».¹⁶⁸ L'autre présente un miroir à l'individu, miroir qui permet aussi une réflexion sur le monde, mais en y incluant les personnes qui l'entourent. Cette conception est beaucoup plus proche de ce qui anime réellement la réflexion de l'individu : puisque dans la réalité, les gens sont naturellement portés à aller les uns vers les autres. La conscience de soi est facilitée par l'approche et le contact avec l'autre. Par la place qu'il donne à autrui, Gusdorf présente l'importance de créer une philosophie ouverte sur le monde :

« Le décentrement fondamental de l'expérience humaine fait de la communication la dimension humaine par excellence. Une métaphysique d'autrui doit partir de la réalité du *signe*, qui n'est pas un résultat de la coexistence, un instrument à son service, mais bien sa substance même. »¹⁶⁹

C'est donc par la conversation et l'échange que la philosophie devient réellement elle-même. Elle prend forme grâce à autrui. Ainsi, la découverte de la place de l'autre transforme toute la conception d'un idéal d'autonomie proposé dans certaines pensées philosophiques recluses dans la raison. Cette représentation métaphysique est déstabilisante au sens où elle n'offre pas un système cohérent, solide et rationnel, mais plutôt un modèle en mouvement, qui se façonne au gré de la vie. Selon Gusdorf, elle permet une représentation adéquate, ce qui fait partie des incertitudes et des inquiétudes fondamentales du règne humain.

¹⁶⁸ Ibid., p. 257

¹⁶⁹ Ibid., p.281

3.3.2 Le monde

Dans la conscience existentielle, le monde physique prend une signification apparentée à celle dans la conscience mythique. Il s'agit, ici aussi, d'un retour de ce que la conscience intellectuelle aura refoulé : le rationalisme brise, en fin de compte, le lien entre l'individu et le monde qui l'entoure, lieu d'expérimentation de la vie concrète. Le rationalisme prenait pour acquis une théorie de la connaissance en droit. Gusdorf démontre la présence de la conscience mythique, qui ouvre sur un espace de structure, de rassemblement et de totalité. Il démontre, du coup, l'échec du rationalisme :

« Le savant a beau, tout comme le philosophe intellectualiste, passer condamnation sur la vie courante, d'où la vérité serait absente, et soutenir que la vraie vie est ailleurs, il n'en demeure pas moins l'habitant de la terre des hommes, où les observatoires, les laboratoires, les cabinets de travail ne jouissent que par fiction d'une apparence d'exterritorialité. »¹⁷⁰

Gusdorf recherche un contact avec le monde physique qui permette à l'individu de s'ouvrir vers une connaissance de soi. Le monde physique, comme dans la conscience mythique, devient une ressource privilégiée dans la quête de sens de l'individu. Il est intimement lié à la métaphysique :

« L'être dans le monde, principe de la réalité humaine, revêt le caractère d'une totalité en situation, non réductible à un concept. Chaque existence personnelle doit assumer la diversité des perspectives possibles, sans qu'aucune modalité de signification rende les autres inutiles. Il y a un monde avant l'univers de la raison et de la science, le monde non médiatisé d'une conscience en expansion qui doit situer ses activités dans un paysage pour assurer la subsistance. Chaque organisme, chaque être vivant réalise sa prise de terre dans une nature constituée selon les directives de ses besoins. [...] Le passage du chaos au cosmos ne se réalise pas une fois pour toutes et pour tous ; il définit plutôt la tâche d'organisation permanente imposée à chaque homme pour l'édification de soi dans l'accomplissement de sa destinée. Associant ainsi physique et métaphysique dans un développement qui ne s'achève jamais. »¹⁷¹

Le monde physique aide à se connaître. L'incarnation, nous l'avons vu, concrétise l'anthropologie unitaire que préconise Gusdorf. L'incarnation devient la trame de fond de toute la conscience existentielle et, par elle, s'unit à l'individu le monde qui l'entoure autant

¹⁷⁰ Ibid., p.325

¹⁷¹ Ibid., p.328

d'un point de vue biologique que d'un point de vue culturel. Elle permet aussi d'obtenir des témoignages qui ont une valeur concrète, pierre de touche de la conscience existentielle :

« Le monde est essentiellement une réalité à l'échelle humaine, tissus de réponses à un ensemble de questions constitutives de l'être personnel. Une finalité immanente assemble les aspects du monde perçu et les fait communiquer entre eux selon des modes préétablis de correspondance. [...] L'incarnation apparaît ainsi comme l'obligation faite à chaque existence d'assurer elle-même l'unité de son monde. Toutes les constructions de l'esprit ne feront par la suite que développer et remembrer cette prise en charge initiale.»¹⁷²

La théorie de Gusdorf rappelle l'idée présente dans la conscience mythique d'un mariage entre la conscience et le monde qui l'entoure. Cette liaison est fondamentale et cette alliance permet à la conscience existentielle de prendre sa forme. Mais qu'en est-il des relations transcendantes? L'individu existentiel donne-t-il un sens sacré au monde qui l'entoure comme l'homme primitif? Voyons comment se rallie l'intériorisation du sacré et de la foi de la conscience intellectuelle avec la conception primitive.

3.3.3 Le Dieu vivant

À la lumière des principes sur lesquels se fonde Gusdorf dans la création de sa métaphysique, il est difficile de comprendre quelle place il laisse au rapport entre l'homme et Dieu. La dernière dimension de la conscience existentielle nous permettra de mettre en lumière ce rapport. Il y a, dans le rapport entre l'individu et Dieu, la preuve qu'une part de conscience mythique reste présente. Le besoin d'un sens sacré persiste. Et même si la présence de Dieu est rejetée, elle occupe tout de même la réalité des représentations de l'homme et l'ignorer serait ignorer une partie de l'homme :

« Dieu n'est peut-être, philosophiquement parlant, qu'une absence et un démenti au discours humain, mais il semble impossible de faire, sans lui, le plein du discours. Autrement dit,

¹⁷² Ibid., p.301

l'homme et le monde n'occupent pas toute la place disponible : à supposer la cosmologie et l'anthropologie achevées, l'espace mental ne serait pas entièrement recouvert[...] »¹⁷³

3.3.3.1 Rapport à Dieu

Dans la conscience mythique, nous avons exploré le concept de *mana* comme expression de la présence du sacré dans le monde. La conscience intellectuelle a ensuite tenté de démystifier la question en essayant de comprendre l'Absolu par la raison. Or, Gusdorf considère cette approche comme contraignante, même erronée. Prenant exemple sur l'homme primitif et le *mana*, Gusdorf souhaite une métaphysique ouverte, qui laisse place à une explication de la nature divine sans qu'elle soit rationnelle. Il considère le sentiment sacré comme un sentiment qu'il est impossible de traduire par la raison et une métaphysique qui tient compte de l'ensemble de l'humanité, et non seulement de la conscience intellectuelle, doit s'ouvrir à cette conception. Gusdorf opte donc pour ce qu'il nomme la métaphysique ouverte : « La signification philosophique de Dieu paraît ainsi solidaire de l'exigence d'une métaphysique ouverte. Elle ne renvoie pas à une autre région du réel que l'homme et le monde, mais plutôt à cette région du monde et de l'homme que la science n'habite pas. »¹⁷⁴. Ainsi, une métaphysique complète, qui prend l'individu dans sa totalité, fixe un lieu ontologique qui englobe toutes ces valeurs.

Gusdorf présente la preuve de la nécessité de la conscience mythique par l'argument selon lequel le concept de Dieu ne peut être traité par la philosophie en tant qu'exercice de la raison. Il considère que l'on ne peut valider la foi, ni l'invalider. Il faut simplement admettre la part d'irrationnel et d'affectivité qui façonne nos vies et selon lui, la

¹⁷³ Ibid., p.373

¹⁷⁴ Ibid.

philosophie ne pourrait se permettre de juger un tel aspect.¹⁷⁵ Il faut donc ouvrir l'espace ontologique sur la connaissance affective, sur les fondements de la conscience mythique :

« Le discours philosophique sur Dieu est voué à l'échec. Tout d'abord parce que la méthode réflexive procède par détermination et combinaison de concepts : or Dieu n'est pas un concept. Aucun concept n'est à la mesure de Dieu ; l'essence divine ne saurait sans contradiction se laisser circonscrire dans les limites de définitions humaines. »¹⁷⁶

« Or, en dépit de cette hétérogénéité radicale entre la raison naturelle et la foi surnaturelle, tout se passe comme si la majeure partie de l'effort spéculatif des hommes de raison et des hommes de foi s'était consacrée à élaborer des formules de concorde susceptibles de ramener la dualité à l'unité. On travaille désespérément à mettre Dieu à la raison, sans se rendre compte qu'une telle identification fausse le sens de Dieu et ensemble le sens de la raison. »¹⁷⁷

Voilà, en somme, la position de GUSDORF relativement à la conscience existentielle. Il fait comprendre les idées de témoignage et de patrimoine commun comme une ouverture sur la pluralité des croyances, toutes aussi valides les unes que les autres puisqu'elles sont toutes des explications fondatrices. Un tel pluralisme permet d'inclure, dans la métaphysique, l'ensemble des phénomènes irrationnels qui animent la conscience mythique. L'expérience mystique, par exemple, est une ligne de force qu'il est important de considérer.

3.3.3.2 L'expérience mystique

Par expérience mystique, GUSDORF entend l'expérience de celui ou celle qui tente d'entrer en contact avec une forme de transcendance, quelle qu'elle soit. L'individu cherche un rapprochement avec Dieu, voire une confrontation :

« Le phénomène de la mystique est universel [...] Tout contact avec la transcendance ne peut être authentifié que par référence à un arrière-plan mystique, et la révélation elle-même, dans son actualité dernière, trouve son sens grâce à une sorte de violation de l'ordre humain que seule rend possible une initiative d'en haut. [...] Ainsi, la mystique ne constitue pas seulement un aspect privilégié de la vie religieuse, où elle désigne l'affrontement direct de l'homme avec le sacré, sans interposition de conceptualisation théorique, ou de procédures rituelles ; elle correspond aussi à une expérience limite de la condition humaine en général. »¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ibid., p.404

¹⁷⁶ Ibid., p.388

¹⁷⁷ Ibid., p.390

¹⁷⁸ Ibid., p.413

L'existence réelle, même mystique, ne peut pas saisir la totalité de l'être divin. Mais le cumul de différents témoignages de l'expérience mystique permet d'expliquer le divin. En ce sens, l'individu de la conscience existentielle, comme l'homme primitif, se rattache à l'idée du sacré qui est présente en lui, dans sa communauté.

Par l'individuation de la personne, qui a pris forme dans la conscience intellectuelle, on n'assiste plus à une notion de sacré extérieure à l'homme. Elle se rattache maintenant à la subjectivité individuelle, puisque l'expérience est désormais intériorisée. Cependant, le patrimoine commun devient le lien entre intériorité et extériorité. En ce sens, Gusdorf présente la réalité de Dieu comme une réalité qui ne peut être saisie que dans une situation donnée.¹⁷⁹ L'importance de l'expérience mystique est donc double : elle permet de rappeler la présence de la conscience mythique, mais elle permet aussi de confectionner le patrimoine commun nécessaire à l'élaboration d'une métaphysique ouverte :

« Dieu n'est pas, en raison, un objet, comme moi ou le monde ; mais, en fait, les représentations qui concernent Dieu s'élaborent à partir d'une sorte de matière première partout présente dans l'expérience humaine, pour l'individu le plus humble ou le philosophe le plus sublime. Le sacré est cette réalité diffuse qui recouvre le paysage humain dans son ensemble, depuis les origines ; la théologie rationnelle qui prétend ignorer cette catégorie du surnaturel pêche par omission, mais tout le monde la comprend parce que tout le monde fait la même restriction mentale. »¹⁸⁰

De la même manière, la méditation ou la prière sont des moments forts qui doivent être considérés. La méditation représente le mouvement de l'individu vers la transcendance, elle sensibilise l'homme à la révélation. C'est à travers l'ensemble de ces contacts avec le sacré, dans la limite de l'immanence, que se développe, pour Gusdorf, la vérité métaphysique :

« La transcendance nous exclut, mais cela ne nous autorise pas à exclure la transcendance ; et toute tentative d'« humanisme » intégral, qui prétend se passer de Dieu, aboutit en fin de compte à souligner son importance dans l'épistémologie philosophique. La réalité de Dieu est une condition essentielle de la pensée en situation, à laquelle elle impose la vertu d'humilité et

¹⁷⁹ Ibid., p.424

¹⁸⁰ Ibid., p.376

la vertu de vigilance : être homme, c'est d'abord savoir qu'on n'est pas Dieu, et prendre son parti de ce déficit existentiel. La finitude n'est pas en soi une malédiction ; elle en devient une pour le révolté qui n'accepte pas sa condition et s'acharne à voir un destin accablant dans cela même qui fonde son être. »¹⁸¹

Dans la pensée philosophique, la position de Gusdorf est complexe. Il cherche à fonder une métaphysique qui prend en compte des éléments qui sont, pour ainsi dire, indéfinissables, mais selon lui, il s'agit de la seule position acceptable. Il est donc étonné de voir que malgré tout, la métaphysique traditionnelle prédomine. La réalité est schématisée et toute tentative de faire paraître la raison comme triomphante de l'irrationnel est vaine. Le métaphysicien, selon Gusdorf, ne peut qu'accepter les témoignages qui s'offrent à lui et quiconque demeure ancré dans un modèle métaphysique purement logique néglige l'apport des témoignages du monde dans lequel il se trouve, qui sont toutes les bribes éparses d'une réalité fragmentée.

3.4 Conclusion

C'est dans l'assemblage présenté ici que se trouve, pour Gusdorf, l'essence d'une métaphysique authentique. La conscience existentielle devient le moment où l'individu entre en contact avec la conscience mythique, mais il a appris à dresser ses instincts, par la raison, par son individualité, acquises dans la conscience intellectuelle. Il gère lui-même les mythes qui animent son univers, le monde qui l'entoure, et choisit par lui-même le sens qui lui paraît nécessaire, les mythes auxquels ils souhaitent participer. La conscience existentielle, contrairement à la conscience mythique sacralise par choix. L'homme primitif, quant à lui, reçoit une charge émotive qui existe dans le monde qui l'entoure. La conscience existentielle est différente de la conscience mythique par la liberté, acquise par l'individuation dans la conscience intellectuelle, sur le sens que l'on accorde, par la liberté

¹⁸¹ Ibid., p.425

d'investir ou non des affects. Dans la conscience existentielle, l'individu devient responsable du sens. On se rend donc compte que la présence du mythe demeure et qu'une importante part de la vie se dresse dans la conscience mythique. Or, pour Gusdorf, il ne s'agit pas là d'un affaiblissement de la conscience intellectuelle, mais plutôt d'un enrichissement de la raison par la connaissance affective. En fait, la connaissance affective sauve la raison, selon Gusdorf, en l'imprégnant d'un sens plus profond, en lui donnant un nouveau cadre.¹⁸²

La conscience existentielle permet donc de mettre en place une métaphysique qui soit plus consciente de la réalité humaine, plus en lien direct avec tous les aspects de la vie de l'individu. Elle rend l'individu moins fragile que l'homme primitif et que l'homme de la conscience intellectuelle, puisque la représentation est beaucoup plus adéquate, plus entière. Chez l'individu, cette démarche est intuitive.

¹⁸² Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p. 257

CHAPITRE 4 : SYNTHÈSE

« Je rêvais d'évasion; je songeais à un élargissement du champ métaphysique, à la faveur duquel le métaphysicien pourrait reprendre son bien partout où il se trouve, c'est-à-dire dans l'ensemble des témoignages de la présence humaine sur la terre des hommes. Une philosophie n'a pas le droit d'exclure de sa recherche tel ou tel aspect de la réalité, sous prétexte qu'il ne s'accorde pas avec ses présupposés; la réflexion philosophique doit s'appliquer sans exclusive au domaine entier de l'expérience vécue [...] »

Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p. 38-39

Les trois formes de conscience que nous venons d'explorer sont porteuses d'une forte signification. Elles sont, chacune à sa façon et aussi dans l'ensemble du tableau qu'elles nous laissent voir, la représentation de la conception métaphysique de Georges Gusdorf. À la lumière des trois chapitres précédents, il sera pertinent de faire l'analyse de la démarche de l'auteur. Cette analyse nous permettra de revenir sur les questions centrales de notre recherche et elle nous permettra d'évaluer toutes les dimensions de la réflexion métaphysique de l'auteur.

La métaphysique chez Gusdorf est l'assemblage de ce qui est significatif pour l'individu. Le seul système métaphysique possible est donc une prise de conscience de la participation individuelle à un projet d'humanité : « [L]a métaphysique a pour tâche essentielle de dresser l'inventaire des significations du monde. La philosophie retrouve ainsi sa fonction séculaire, qui est de justifier l'existence, comme la plénitude de la présence de l'homme à lui-même, au monde et à Dieu. »¹⁸³ En ce sens, le projet métaphysique de Gusdorf est de redéfinir l'universalité à l'aide de la vie concrète, en tenant compte de notre historicité. Avant de détailler davantage cette métaphysique, il est

¹⁸³ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. I

important de souligner l’empreinte de l’existentialisme¹⁸⁴ sur elle. Il sera important de reconnaître, dans notre analyse, que Gusdorf est ancré dans ce courant de pensée. Ainsi, la métaphysique chez Gusdorf est nécessairement existentielle : l’étude des trois formes de conscience nous a permis de constater que la nature humaine n’est pas fixée. Elle se façonne au gré des formes de la conscience. L’existence chez Gusdorf précède donc l’essence, concept typique de l’existentialisme sartrien. Ajoutons que Gusdorf est fortement influencé par Nietzsche, entre autres, par son refus de la métaphysique traditionnelle.

Le perspectivisme de Nietzsche est un élément important à retenir : chez l’homme primitif, la vérité est donnée par le mythe, alors que dans la conscience intellectuelle, la vérité vient de la raison raisonnante en tant qu’instrument d’une vérité rationnelle du monde. Quand on arrive dans un contexte où toutes les instances légitimantes (le mythe, Dieu, la Raison, etc.) deviennent suspectes, on est confronté au perspectivisme, c’est-à-dire à une conscience des enjeux politiques (rapports de force), affectifs, subjectifs de la vérité. La vérité devient le fait d’un consensus, plutôt que d’un absolu, d’où le sens du perspectivisme repris par Gusdorf avec l’intérêt qu’il porte aux témoignages, en tant que seule source de vérité.

Par l’étude des trois formes de conscience, Gusdorf cherche à démontrer l’importance d’une conception unitaire des individus à l’intérieur de laquelle émerge l’ensemble des caractères humains. Les influences de penseurs existentiels sont nombreuses et nous tenterons de les présenter tout en déployant les principaux éléments de sa pensée métaphysique.

¹⁸⁴ On définit généralement l’existentialisme comme étant un mouvement ou une tendance philosophique et littéraire qui met l’accent sur l’existence individuelle, la liberté et la subjectivité de l’individu. L’existentialisme a influencé de nombreux auteurs du 20^e siècle (Source : Encyclopédie Encarta 2005. [En ligne]. Entrée : Existentialism).

4.1 Les caractères de l'être humain

L'individu est inachevé et inachevable. Il est impossible de lui donner un sens fixe. Il doit rester en perpétuel déséquilibre, en évolution, même à l'intérieur d'une même forme de conscience. Que ce soit dans la conscience mythique, intellectuelle ou existentielle, l'important, c'est de préserver l'authenticité du témoignage, l'authenticité du sens que chaque personne donne au monde. La vérité ne se retrouve pas dans le système métaphysique, mais dans la validité du rapport de l'individu avec le monde dans lequel il vit. Mais ce rapport n'est possible qu'à la condition d'accepter un caractère fondamental de l'individu : l'unité de l'esprit et du corps.

4.1.1 L'unité

Le caractère premier est celui qui doit définir l'être humain : le corps et l'esprit ne font qu'un et toute forme de clivage entre ces deux aspects de la personne est suspecte. La conscience mythique nous permet de le comprendre : originellement, l'humain est un tout. L'homme primitif est investi dans l'énergie du sacré qui dirige sa vie et ses actes. Il agit par instinct et en fonction du sens donné par les mythes. Nous l'avons vu, l'ensemble des actions de l'homme primitif converge vers une seule et même force vivificatrice. C'est cette conception unifiée de la vie dont Gusdorf a besoin dans sa conception métaphysique. La conscience intellectuelle est un cheminement nécessaire et logique vers l'individualité, mais cette évolution a entraîné historiquement en Occident une rupture entre l'esprit et le corps, puisque la construction de la rationalité s'est faite dans la survalorisation de l'esprit au détriment du corps et de ses fonctions. La Raison, perçue comme valeur désincarnée et absolue, néglige le corps et les sensations, jugés trompeurs et régressifs.

« Le cheminement de la conscience, depuis l'exploration du milieu immédiat jusqu'à l'apprentissage de la parole, puis les écolages successifs, ne constitue pas autant d'événements

distincts de ceux qui concernent le corps. La croissance mentale est liée à la croissance physiologique ; la réalité humaine forme un ensemble dont les divers aspects se composent les uns les autres, non pas selon les règles simplistes d'un mécanisme à double entrée, mais en vertu d'un ordre d'implication des significations. Et, bien sûr, nous sommes loin de connaître le dernier mot de cette intelligibilité compréhensive qui relie entre elle les structures du corps et celles de la pensée. Du moins savons nous que toute dissociation, toute tentative de comptabilité en partie double est vouée à l'échec, parce qu'elle mutile son objet au lieu de l'interpréter. »¹⁸⁵

La rupture du corps et de l'esprit est donc synonyme de perte de sens. Elle fait perdre à l'individu sa capacité de comprendre l'ensemble des dimensions de la vie humaine comme partie prenante du sens qu'il doit donner au monde. Or, la conscience mythique prouve bien que certaines choses ne peuvent tenir dans « les limites de la simple raison »¹⁸⁶. Le domaine de l'être est si vaste qu'il faut nécessairement qu'il englobe les aspects qui sont de l'ordre de l'affectif et de l'irrationnel. Comme le mentionne Gusdorf, « [l]a conscience mythique se veut un enrichissement de la raison. [...] Il ne s'agit pas de perdre la raison, mais de la sauver. »¹⁸⁷ Le retour vers une conception unifiée de l'individu dans la conscience existentielle permet de revenir à une conception globale de l'individu, ce qui est fondamental.

4.1.2 La continuité

La continuité chez Gusdorf représente cette nécessité de conserver, dans la conscience existentielle, l'ensemble des caractéristiques des consciences mythique et intellectuelle. Il ne s'agit pas d'un progrès qui nous permettrait d'oublier, et de transcender, les formes de conscience antérieures; il s'agit plutôt d'un cumul des différents aspects qui constituent l'être humain. L'idée de la continuité permet de donner un sens clair à

¹⁸⁵ Georges Gusdorf, *Pourquoi les professeurs? Pour une pédagogie de la pédagogie*, p.20-21

¹⁸⁶ L'auteur présente la conclusion de son mémoire d'études supérieures comme point de rupture avec la pensée de Brunshvicg. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p.14 (1983)

¹⁸⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1^{re} éd., p.257-258

l'ensemble des facettes de la vie de l'homme et c'est pourquoi Gusdorf y accorde une grande importance :

« L'histoire de l'homme concret, en tant qu'individu premièrement biologique, impose elle aussi ses conditions fondamentales à l'activité de la personne humaine. Le métaphysicien fixe l'homme à un certain moment, arbitrairement choisi de son existence. Il ne veut connaître, lui aussi, que le civilisé adulte et sain d'esprit. Or, la discipline de l'homme réel, en dehors même des circonstances historiques, change le sens suivant les périodes de son existence. »¹⁸⁸

Il existe donc une continuité entre les formes de conscience, mais aussi un mouvement entre l'individu, l'existence et le sens de l'existence.

4.1.3 Le mouvement

Dans le travail de rapprochement, de connaissance de soi, une lutte s'installe afin de continuellement diminuer la distance de soi à soi. Nous le disions, l'inachèvement de l'individu est l'un de ses caractères profonds. Cependant, la recherche de sens, qui est nécessaire, est une quête perpétuelle pour se rapprocher de soi. Cette volonté et ce désir de chercher toujours à se rapprocher de soi est un appel continu. Or, l'être humain est en perpétuel procès avec son esprit et son corps, avec l'Autre, avec le monde ou encore avec Dieu. Le mouvement de l'individu devant chacun de ces aspects du monde lui permet de se connaître davantage, donc d'en arriver à l'unité. À ce sujet, Gusdorf parle d'une « loi de la situation » qui permet à l'individu de se dépasser lui-même : « Le labeur de chaque vie personnelle consiste à déchiffrer la situation qui lui est faite, à prendre conscience des significations établies à partir desquelles pourra s'exercer le pouvoir de transformation et de renouvellement caractéristique de chaque être dans le monde. »¹⁸⁹ L'atteinte d'une telle unité permet à l'individu d'être non seulement en communion avec son corps et son esprit, mais aussi avec les autres, le monde et Dieu. C'est par la parfaite communion, par la

¹⁸⁸ Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, p.27

¹⁸⁹ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, pp.440-441

justesse du rapport entre l'individu et les différentes dimensions qui entrent en jeu dans la métaphysique que l'individu peut offrir un témoignage pertinent, révélateur, porteur de la vérité, au sens où Gusdorf conçoit la vérité. Ainsi, le travail de l'individu sur lui-même et par rapport au monde constitue la clé de la quête métaphysique du philosophe. À travers ce mouvement, il faut espérer poursuivre une tâche d'approximation et, devant les difficultés mentionnées par Gusdorf, force est de constater la précarité de l'espèce humaine devant la tâche métaphysique à accomplir.

4.2 Les critères auxquels la métaphysique doit répondre

Les caractères de l'être humain qui viennent d'être présentés sont les éléments clés que Gusdorf fait ressortir de l'étude des trois formes de conscience. Ces caractères sont fondamentaux parce qu'ils représentent l'ensemble des individus, puisqu'ils sont fondés sur l'ensemble des formes de conscience. Définissant mieux la nature humaine, définissant mieux les spécificités du genre humain, Gusdorf détermine deux éléments qui découlent de ces caractères et qui sont les éléments auxquels la métaphysique se doit de répondre.

4.2.1 La précarité

L'être humain, chez Gusdorf, est limité et révocable. Or, un système métaphysique strictement rationnel ne peut tenir compte de ce caractère de l'individu. La métaphysique traditionnelle tente plutôt de résoudre ce que Gusdorf nomme la « précarité de l'individu »¹⁹⁰; on veut y remédier. Pourtant, ce caractère est important, même essentiel. Il représente une partie importante de la nature humaine : « [La précarité] met en cause l'essence même de la vie humaine personnelle dans les moments décisifs qui sont la

¹⁹⁰ Ibid., p.438

souffrance, la maladie et la mort, et plus généralement, l'histoire et ses vicissitudes. »¹⁹¹.

L'épreuve fait partie de la vie, il faut le reconnaître et il faut, du coup, reconnaître la précarité de l'individu dans certaines expériences. Le concept de « précarité de l'individu » chez Gusdorf, peut d'ailleurs être associé au terme d'« angoisse » présenté chez plusieurs penseurs existentialistes, tels que Kierkegaard, Heidegger, ou encore Sartre au sens où la précarité de l'individu, chez Gusdorf, reflète l'incapacité de l'individu à affronter le néant et à trouver des justifications solides à ses choix.

Il faut donc réhabiliter l'ensemble des expériences de la vie humaine telles la peine, la joie, l'incertitude du devenir, la mort. Ces expériences constituent aussi les rapports entre l'individu et les différentes dimensions de la vie, c'est de là, en fait, que doit venir la vérité métaphysique, d'où l'importance des témoignages.

L'individualité permet d'exprimer une part de la conscience, mais elle ne représente jamais plus qu'une partie de l'être humain. Il faut donc renoncer à la seule rationalité de la métaphysique classique, ancrée dans la conscience intellectuelle, comme explication globale de la réalité humaine. L'individualité est et restera toujours un moment, un fragment dans le développement de l'individu sur le chemin qui le mène de plus en plus près de lui-même. Comme le mentionne Gusdorf, « Vivre, c'est faire un usage positif, mais toujours incertain, des possibilités matérielles et sociales. La catégorie de la précarité doit donc prendre le pas sur la catégorie de la nécessité comme perspective maîtresse de la philosophie. »¹⁹². Cette précarité de la nature humaine est la première raison à la nécessité métaphysique, mais Gusdorf présente aussi une deuxième raison.

¹⁹¹ Ibid., p.439

¹⁹² Ibid., p.439

4.2.2 La Création

La précarité de l'individu trouve sa contrepartie dans l'idée de Création¹⁹³. Même si on ne peut négliger l'importance de l'homme dans le monde, il ne peut être considéré comme constituant la totalité du réel. L'existence de l'individu s'inscrit dans un projet plus vaste. Pour Gusdorf, il faut garder en tête l'idée de l'homme comme partie d'un Tout et non comme un tout en lui-même. Ce lien est de l'ordre du pré-réfléchi, c'est-à-dire, de l'ordre de la connaissance affective de la conscience mythique et on ne peut les atteindre par la réflexion. Les manifestations et représentations du monde par les poètes, les artistes et même les théologiens visent une réintégration, une affirmation de la transcendance, de cette projection de soi hors des limites du soi. On ne doit pas insulariser la conscience : avec les notions de précarité et de Création, la conscience s'ancre dans la réalité.

4.3 L'importance du mythe

Les critères auxquels la métaphysique doit répondre se retrouvent, finalement, dans les éléments clés du mythe. Il ne peut en être autrement puisque le mythe est créé pour rassurer, pour donner réponse à la précarité des individus, en leurs fournissant des réponses concrètes ainsi que pour donner des réponses à la Création, en fondant la question de l'origine. Le mythe permet donc à l'individu de retrouver des constantes sécurisantes dans l'entreprise de l'homme face à lui-même, à autrui, au monde et à Dieu.

La métaphysique, chez Gusdorf, est la réalité personnelle et individuelle dans son intégralité, elle est présence au monde, constat des significations multiples du monde. Elle se doit d'accueillir le témoignage qu'est le mythe, puisqu'il s'agit de l'expression profonde d'une quête de sens et d'un rapport au monde. Donner une place à la conscience mythique

¹⁹³ Ibid.

permet d'éviter une certaine forme de sélection métaphysique, au sens où l'on ne doit pas prédéterminer la nature de l'universalité. On doit considérer la conscience mythique sur le même pied d'égalité que les autres formes de conscience, par souci d'universalité, justement : « Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peau. »¹⁹⁴ Le mythe est en mesure d'offrir cet élément de continuité, fidèle au caractère du genre humain. Donc, lorsqu'on se demande si la conscience mythique est nécessaire à la représentation métaphysique, chez Gusdorf, la réponse est inévitablement positive. Agir autrement représente une forme de classification des réponses acceptables d'un point de vue universel et cette démarche serait alors problématique¹⁹⁵. Plus encore, le mythe rejoint les caractères fondamentaux de l'être humain.

D'abord, le mythe permet de représenter concrètement le caractère d'unité en tant qu'il représente l'individu dans sa totalité, donc aucune distinction entre l'âme et le corps : « La vérité mythique saisit immédiatement la pensée ; elle en appelle non à l'esprit critique, mais aux profondeurs de la vie personnelle, aux soubassements obscurs de la sensibilité, en ces régions où l'âme se noue dans l'alliance originaire de la conscience et du corps. »¹⁹⁶ Il permet ainsi à l'individu de se connaître davantage : un travail individuel reste à faire dans la compréhension du mythe; il faut y déceler la nature de la confrontation entre l'homme, le

¹⁹⁴ Ibid., p.7

¹⁹⁵ Il faut comprendre que la pensée de Gusdorf s'inscrit aussi dans le post-colonialisme au sens où on prend conscience des rapports de force entre cultures. C'est alors l'entreprise d'un décentrement idéologique. L'Occident n'a pas réponse à tout, ne possède pas la vérité. Dans le contexte de la diaspora, l'idée même de nation devient douteuse. La question de l'identité est de plus en plus apparente, et fragile même, ce qui fait que le témoignage devient de plus en plus important. La métaphysique traditionnelle s'apparente à la pensée du colonialisme. En effet, les métaphysiques que l'on connaît, celles qu'on enseigne, appartiennent aux cultures dominantes dans leur époque respective. Les rapports de force sont en rapport avec la pensée dominante, même philosophique. Dans notre monde post-colonialiste, la métaphysique doit prendre un visage pluriel ou elle n'a pas de visage du tout. La métaphysique comme on la pensait ne passe plus; c'est l'ambition de Gusdorf de lui donner un nouveau visage, dans une nouvelle éthique.

¹⁹⁶ Georges Gusdorf, *Pourquoi les professeurs? Pour une pédagogie de la pédagogie*, p.21

monde et Dieu. Ce travail d'interprétation du mythe donne à l'individu la matière première qui lui permet de se confronter à lui-même. C'est ainsi que le mythe favorise le mouvement de soi à soi, qui mène à la connaissance de soi, qui mène à la juste place de la personne au cœur d'une conscience métaphysique du monde. Ainsi, il faut être conscient de la place de la conscience mythique en soi et de la part de vérité qu'il est possible d'atteindre à travers elle, comme nous le présente le caractère de la continuité.

La structure de la conscience mythique est donc une structure inaliénable qui doit rester en place. Elle offre, finalement, les fondements mêmes de la nature humaine. Le message de Gusdorf revient à dire que nous entretenons un préjugé selon lequel la vérité doit nécessairement être fondée dans la raison, tout comme pour les mathématiques, par exemple, alors que la structure qu'il met en place est la seule structure honnête, concevable et possible. Le mythe permet de saisir le sens de la vérité dans toute sa complexité et cette vérité s'exprime encore plus clairement dans le mythe que dans la parole, par exemple.

L'étude de la conscience mythique démontre, selon Gusdorf, que le mythe est le moyen direct, premier, d'exprimer pour l'individu un sens que la rationalité ne peut expliquer. Les lignes de force que met en place Gusdorf sont celles qui ne sont pas construites dans la raison. Il permet de prendre place au sein de la totalité, il fournit une orientation fondamentale, c'est-à-dire la fonction métaphysique première.

« Sa croissance [la pensée] se réalise dans le prolongement des structures de l'être dans le monde, dont le sens marque chaque affirmation nouvelle de la conscience philosophique. Mythes et systèmes philosophiques sont donc des mises en œuvre du même dynamisme originaire.[...] L'intention première est identique. »

Voilà la fonction du mythe, fonction qui s'avère, finalement, profondément existentielle, chez Gusdorf : on s'éloigne du raisonnement systématique et on s'approche de

la subjectivité¹⁹⁷. La conscience mythique démontre que l'affirmation de la vérité repose finalement sur le domaine humain. Selon Gusdorf, la métaphysique traditionnelle a échoué son projet puisqu'elle n'est pas en mesure de répondre aux besoins de l'individu, c'est-à-dire lui procurer le sens qui lui permet de se rassurer sur le sens du monde, sur son origine et sur Dieu : « Le mythe est senti et vécu avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, il est la figure, le geste, qui circonscrit l'événement au lieu de l'homme [...] ».¹⁹⁸ La reprise du mythe par l'intelligence, sa transcription réfléchie laisse échapper l'essentiel. En ce sens, il faut comprendre le mythe comme étant une solution aux maux dont veut nous sauver l'existentialisme. Il fournit une orientation fondamentale entre les êtres et les choses; il est l'expression première et spontanée des valeurs humaines.

« Le recours au mythe est significatif de l'incapacité où se trouve le rationalisme de justifier la conversion à la vérité, l'éveil de la pensée à elle-même. Le passage de l'erreur à la vérité ou de la vérité à l'erreur, du mal au bien et du bien au mal, suppose à chaque fois une sorte de discontinuité qui fait échec au raisonnement. [...] Le mythe définit beaucoup mieux cette insécurité fondamentale de la condition humaine [...] Le mythe signifie l'incarnation, la mobilisation de la vérité dans ses rebondissements et péripéties au plus profond d'une vie personnelle. »¹⁹⁹

Il y a une présence indéniable du mythe, même dans les sciences, ou dans les représentations artistiques de toute époque. Le vrai terrain du métaphysicien est finalement l'homme concret.

¹⁹⁷ Il faut comprendre la *subjectivité* comme étant ce qui « désigne l'intériorité de la personne, la singularité et la spontanéité du moi ; tout ce qui constitue l'individualité humaine, et qui échappe à l'universalité du concept, comme à l'observation empirique. Au sens général, la subjectivité signifie l'unité pure de la conscience de soi, présente en chaque homme, au fondement de toute connaissance possible. » (Source : Encyclopédie philosophie universelle, p.2477)

¹⁹⁸ Georges Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p.176

¹⁹⁹ Ibid., p.36

4.4 Le projet de Georges Gusdorf

La richesse de la métaphysique que propose Gusdorf demeure dans les témoignages, dans une communauté de dialogues qui enrichissent le patrimoine commun. Il est important d'aller plus loin et d'expliquer comment Gusdorf propose de poursuivre la connaissance de soi. Le seul système métaphysique possible prend donc la forme d'une prise de conscience de la participation individuelle à un vaste projet d'humanité. Pour ce faire, il faut nécessairement aborder le thème de l'éducation.

La solution globale qui permet de synthétiser l'ensemble de la conception de Gusdorf tiendra finalement dans sa réflexion sur l'éducation et la pédagogie²⁰⁰. L'éducation, devient le véhicule qui ouvre sur la connaissance de soi, comme nous l'avons déjà exprimé. L'éducation passe nécessairement par l'apprentissage du mythe puisqu'il favorise, nous l'avons vu, le travail qui mène à la juste connaissance de soi. Ainsi, il sera possible de prendre conscience de la participation individuelle au projet d'humanité. La métaphysique est finalement conscience d'une place à prendre au sein d'un travail métaphysique; c'est la construction d'une conscience métaphysique chez l'individu.

L'apprentissage permet également de faire partie d'une communauté, d'un patrimoine commun, ce qui aide l'individu à s'inscrire dans quelque chose de plus grand. Le savoir permet aussi de revenir à l'expérience vécue : l'école, l'université, deviennent le théâtre de la construction de la personne. Le but ultime chez Gusdorf demeure l'apprentissage de l'humanité et l'éducation est la seule façon d'y parvenir. Le mythe appelle donc une conception globale du monde, une conception qui demande cependant un grand effort collectif. La position de Gusdorf est claire : son œuvre colossale s'avère être un

²⁰⁰ Il faut comprendre les ouvrages *Pourquoi les professeurs? Pour une pédagogie de la pédagogie*, *L'université en question*, et *La nef des fous*, comme des réflexions en ce sens.

projet métaphysique. Il cherche à créer une sorte de pédagogie de l'unité, un point de vue interdisciplinaire²⁰¹ sur l'ensemble des sciences humaines afin qu'elles deviennent les sciences de l'homme. Il ne cherche pas à éviter la spécialisation, mais il veut y ajouter une méthodologie qui permettrait de juxtaposer les discours afin de retrouver un plus grand esprit d'unité entre les disciplines.

Ce qui se rapproche le plus de la conception métaphysique de Gusdorf serait possiblement l'esprit qui anime l'ONU, dont l'existence témoigne de la nécessité de communauté des nations pour éviter les guerres mondiales. Le projet éthique de l'Unesco de défendre la pluralité culturelle contre une culture hégémonique tient aussi de l'esprit d'une communauté mondiale qui valorise la diversité des « témoignages » culturels, tous singuliers et à prendre dans leur singularité. Ainsi, le travail du métaphysicien est d'être à l'écoute de l'ensemble des discours afin d'y apporter consensus, ou du moins, il doit rendre compte de l'ensemble des facettes de l'individu, d'où l'importance de ses études dans le domaine des sciences humaines²⁰².

« Ce que je souhaitais, ce que je souhaite, c'est l'entreprise d'une recherche fondamentale dans le domaine des sciences humaines. Les disciplines actuellement existantes présupposent un découpage de notre espace mental, dont il faudrait essayer de dégager la cohérence interne et les rythmes d'ensemble. La nouvelle recherche s'efforcerait de définir l'unité de l'homme dans sa spécificité; elle aurait pour tâche d'élaborer une *théorie des ensembles culturels*. »²⁰³

La vie de l'auteur elle-même témoigne donc du projet métaphysique que ce dernier préconise. Il n'est que trop évident que Gusdorf cherche aussi à recréer l'esprit de la communauté de penseurs avec qui il a dû subir sa captivité, lors de la Deuxième Guerre mondiale. Cette conception vient aussi du climat général de l'époque : après

²⁰¹ À ce sujet, voir l'article « Pour une recherche interdisciplinaire », *Diogène*, no.42, 1963, p.122-142

²⁰² L'auteur a écrit 11 tomes de la série « Les sciences humaines et la conscience occidentale » de 1977 à 1984 dans le sens d'une quête de la connaissance de l'homme.

²⁰³ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, p. XI. Il faut aussi comprendre l'article « Pour une histoire de l'idée des sciences de l'homme » dans la revue *Diogène*, de l'U.N.E.S.C.O. en janvier 1957 comme une démarche en ce sens.

l'indescriptible, on veut redonner de l'importance à l'expérience vécue, on reconnaît un devoir de mémoire. On ne doit pas permettre d'oublier Primo Levi et Anne Franck, par exemple. C'est aussi à travers cela que se dessine la nécessité du témoignage chez Gusdorf : chaque histoire est importante. L'esprit de dialogue, de communication entre les différents discours devient décidément une quête éthique :

« Le souci d'unification de la connaissance est donc aussi un aspect de l'exigence d'unification du monde, et de réconciliation de l'homme avec ses semblables et avec lui-même. [...] L'achèvement d'une pareille réflexion supposerait un rassemblement de la communauté humaine, dont l'univers politique est social paraît aujourd'hui bien éloigné. »²⁰⁴

Gusdorf cherche, à travers sa conception métaphysique, un rapport à l'autre qui soit égalitaire. Le témoignage, la parole, l'incarnation, sont des formes d'ouverture vers une pluralité des mondes. Il s'agit là d'un refus de la métaphysique traditionnelle en termes de sens que l'on cherche à donner au monde. Chaque témoignage est un point de vue. Accepter la pluralité des points de vue est une éthique en soi. Gusdorf relativise les points de vue et il prend en compte tous les sujets comme sujet à part entière. L'éthique est un rapport à l'autre, un contact vers les autres cultures. Par le mythe, Gusdorf retrouve la nature universelle de l'autre en tant qu'autre.

²⁰⁴ Georges Gusdorf, « Pour une recherche interdisciplinaire », *Diogène*, no.42, 1963, p.122

CONCLUSION

Bien des gens diront qu'en s'intéressant à la conscience mythique, Gusdorf s'est tout simplement écarté du sujet de la métaphysique, c'est-à-dire la recherche des principes de l'être en tant qu'être, mais pour l'auteur, le constat est qu'il n'existera jamais d'« être » autre que l'« être vécu », l'être au sens de l'existence de l'homme, et c'est à partir de cette conception que doit se penser la métaphysique. Gusdorf comprend l'être comme *existence* et c'est le point de départ qui lui permet de trouver des conclusions qui se veulent, finalement, métaphysiques. On pourrait être porté à penser que les constats de Gusdorf sont évidents, futiles même, mais le fait est qu'il remet au centre de la question ce que bon nombre de métaphysiques, finalement, mettent de côté : le sens de la vie de l'homme au quotidien. Et si la métaphysique ne devait finalement pas s'affairer à autre chose que cela? Pour Gusdorf, il s'avère accessoire de comprendre la métaphysique d'un point de vue plus large. La quête de sens reste fondamentale et c'est ce qui devrait demeurer au centre de sa conception. En ce sens, l'étude de la pensée de Gusdorf aura certainement permis de remettre en question certains fondements de la métaphysique classique.

Les conclusions que tirent Gusdorf sont simples, mais c'est peut-être aussi tout ce que l'on peut obtenir à propos de la nature humaine. La précarité de l'individu et le besoin de rattacher sa vie à un projet plus grand sont les fondements même de la philosophie et, pour Gusdorf, ce sont aussi les seuls paramètres fondamentaux qui doivent servir à l'élaboration de la pensée. L'étude de l'évolution de la conscience en tant que métamorphose à travers la tradition permet justement d'en retirer les constantes. Le modèle de la conscience humaine se transforme, mais les éléments qui sont mis en place par Gusdorf demeurent, d'où l'effet de la continuité qu'il cherche à mettre en place.

L'exploration des métamorphoses et de la continuité de la conscience chez Gusdorf sont les fondements même de la pensée métaphysique : c'est par cette démarche que l'on doit, selon lui, retrouver le sens réel de l'être.

La conception de Gusdorf est certainement à contre-courant. Or, il faut être prudent avant d'adresser une critique. Dire que sa pensée n'est pas une métaphysique serait comme prédéterminer ce qui constitue une réponse métaphysique acceptable. Gusdorf avait comme projet initial d'unir universalité et historicité. Il a sans doute correctement évalué les constantes des différentes formes de conscience, mais pour effectuer un tel ouvrage, il doit considérer qu'il faut d'abord avoir ressenti le fait que la métaphysique classique n'offre pas de réponses adéquates à certaines réalités de la vie. Pour tenter de rechercher un nouveau fondement à la métaphysique, pour vouloir unir universalité et historicité, il faut d'abord avoir fait le constat des défaillances de la métaphysique précédente. En ce sens, la métaphysique existentielle de Georges Gusdorf est un point de vue influencé par l'Europe de l'après-guerre. La conception de l'auteur est typiquement existentielle et, en ce sens, sa pensée demeure une pensée occidentale. Vouloir désoccidentaliser la métaphysique est aussi un projet occidental. Ce dernier fait écho aux ambitions d'auteurs comme Roland Barthes, Jacques Derrida ou Julia Kristeva, ses contemporains. Gusdorf soutient l'importance de l'historicité dans l'universalité, donc la prise en considération du contexte dans le discours philosophique, et c'est là l'un de ses arguments pour critiquer les métaphysiques classiques, mais il ne présente jamais, à notre connaissance, ouvertement sa propre métaphysique comme discours et témoignage issu de son historicité. Bien sûr, sa métaphysique s'inscrit dans la pensée existentielle, et il en fait un point majeur de sa réflexion; bien sûr il évoque sa captivité et l'origine de sa métaphysique, mais sa

conception doit admettre, pour rester cohérente, sa propre autocritique, c'est-à-dire sa subjectivité nécessaire, ce qu'il ne fait pas directement.

Gusdorf mentionnait, nous l'avons cité en introduction, que « Toute grande œuvre [...] expose en filigrane le visage de son auteur. »²⁰⁵ Sa conception nous force à penser, logiquement, que sa métaphysique est elle-même un témoignage, nécessairement investie de sa propre historicité, de sa subjectivité, de son vécu. Il ne pouvait ignorer l'implication de sa réflexion dans la production même de son travail. En effet, cette métaphysique est bien la parole d'un homme de son époque qui s'adresse aux gens de son époque. Ou on peut se demander : à qui s'adresse la métaphysique de Gusdorf? Plus profondément, à qui s'adresse toute métaphysique? Considérant la conception de Gusdorf du témoignage et de la quête de sens individuelle, considérant tout ce qu'on aura appris dans le présent travail, on peut être amené à penser que la métaphysique de tout philosophe s'adresse d'abord, concrètement, existentiellement, à son auteur, reflet d'un besoin, d'une recherche personnelle.

Il y a quelque chose d'intéressant à constater le volume de l'œuvre de Gusdorf : il a beaucoup écrit et pendant presque toute sa vie. Il y a également quelque chose d'intéressant à chercher ce qui poussait l'auteur à écrire autant, à écrire sans arrêt, comme dans l'urgence d'écrire. Gusdorf assumait sa métaphysique comme écriture d'un sujet, pour se situer et aussi pour se sécuriser, se rassurer de ses angoisses vécues, de ses expériences déstabilisantes. Il n'en demeure pas moins que cette écriture est l'écriture d'une métaphysique nouvelle, troublante peut-être même, puisqu'elle remet en cause toute métaphysique, elle arrive à un moment historique où on doute de la prétention des métaphysiques.

²⁰⁵ Georges Gusdorf, *Le crépuscule des illusions*, p.110

Cette réhabilitation métaphysique est-elle un symptôme de la mort certaine de la métaphysique classique? La pensée de Gusdorf présente certainement une remise en question importante de la place de la rationalité et du rôle qu'elle occupe dans la conscience, dans la nécessité de sens que représente la métaphysique. En modifiant la définition même « d'être humain » et « d'universalité » au cœur de la réflexion métaphysique, Gusdorf propose de donner un nouveau souffle, il cherche à sauver la métaphysique d'une mort certaine.

Cette enquête de sens demeure; il faut simplement réintégrer l'individu concret et accepter la pluralité des témoignages possibles sur le sens de la vie, sur le sens de la métaphysique. Le sens métaphysique, le sens du monde, sont en perpétuel mouvement et la tâche métaphysique devient, chez Gusdorf, une tâche individuelle qui demande un grand accès de lucidité. Par son individualité, cette recherche prend forme dans le témoignage, qui est une critique des savoirs qui se veulent totalisants. La vérité est fragmentée, nous le disions dans l'analyse, et les tesselles de cette mosaïque sont éparpillées dans les témoignages de chaque individu dans le monde. On doit alors se permettre de penser que la métaphysique de Gusdorf, son témoignage, est aussi un morceau de vérité, incomplet, nécessairement, inachevé, inachevable, mais c'est un témoignage fort, lucide, car sa recherche de sens prend place à un moment de l'histoire où le sens s'est effondré. L'expérience traumatique racontée est toujours un discours fort et révélateur. Il reste maintenant à écouter ce témoignage, à prendre ce qu'il nous révèle de nous-mêmes et ce qu'il nous révèle de lui-même, pour qu'on construise toujours un peu plus, au fil de notre vie, le sens de notre condition.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de l'auteur :

1. GUSDORF, Georges. *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, PUF, 1948, 275 p.
2. GUSDORF, Georges. *La découverte de soi*, Paris, PUF, 1948, 513 p.
3. GUSDORF, Georges. *Traité de l'existence morale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1949, 415 p.
4. GUSDORF, Georges. « Compte rendu de Do Kamo », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 30^e année, no.1, 1950, p.64-68
5. GUSDORF, Georges. « Mythe et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, no.4, 1951, p.171-188
6. GUSDORF, Georges. *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1951, 563 p.
7. GUSDORF, Georges. *La parole*, Paris, PUF, 1952, 124 p.
8. GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, 257 p.
9. GUSDORF, Georges. *Traité de métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1956, 461 p.
10. GUSDORF, Georges. « Sur l'ambiguïté des sciences de l'homme » *Diogène*, vol.26, 1959, p.57-81
11. GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines : essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 522 p.
12. GUSDORF, Georges. *Signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962, 283 p.
13. GUSDORF, Georges. « Pour une recherche interdisciplinaire », *Diogène*, no.42, 1963, p.122-142
14. GUSDORF, Georges. *Pourquoi les professeurs? Pour une pédagogie de la pédagogie*, Paris, Payot, 1963, 247 p.
15. GUSDORF, Georges. *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964, 222 p.
16. GUSDORF, Georges. *La vertu de force*, Paris, PUF, 1967, 120 p.
17. GUSDORF, Georges. *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, Strasbourg, Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1967, 294 p.
18. GUSDORF, Georges. « From metaphysics to meta-humanity » *SocialResearch*, vol.34, no.1, 1967, p.86-112

19. GUSDORF, Georges. « Ethnologie et métaphysique : l'unité des sciences humaines », *Encyclopédie de la Pléiade Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 1968, p.1772–1815
20. GUSDORF, Georges. *La nef des fous : université 1968*, Québec, Les presses de l'université Laval, 1969, 209 p.
21. GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne : tomes I et II*, Paris, Payot, 1969, 2 vol.
22. GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1971, 550 p.
23. GUSDORF, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972, 535 p.
24. GUSDORF, Georges. *L'avènement des sciences humaines au Siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, 589 p.
25. GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique, Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1984, 366 p.
26. GUSDORF, Georges. *Auto-bio-graphie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991, 501 p.
27. GUSDORF, Georges. *Le romantisme*, Paris, Payot, 1993, 2 tomes
28. GUSDORF, Georges. *Le crépuscule des illusions : mémoires intempestifs*, Paris, Petite vermillon, 2002, 390 p.

Commentaires et références à Gusdorf :

29. GREISCH, Jean. « Herméneutique et philosophie pratique », *Revue sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 75, 1991, p.97-128
30. GREISCH, Jean. « Bulletin de philosophie herméneutique : comprendre et interpréter », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 76, no.2, 1992 p.281-310
31. GRONDIN, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, 249 p.
32. STEVENS, B. « Études critiques : Les deux sources de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, 1989, p.504-515
33. VALADE, Bernard. « Le « sujet » de l'interdisciplinarité », *Sociologie et société*, vol. XXXI, no.1, 1999, p.11-21

Ouvrages complémentaires :

34. AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1977, 551 p.
35. AUROUX, Sylvain. *Encyclopédie philosophique universelle : Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 2002, 3297 p.
36. BOAS, Franz. *The mind of primitive man*, New York, Free Press, 1963, 254 p.

37. CAILLOIS, Roger. *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 247 p.
38. CODRINGTON, R.H. *The Melanesians Studies in their anthropology and folk-lore*, Oxford, Clarendon Press, 1891, 419 p.
39. DURKEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, 647 p.
40. ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 251 p.
41. ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, 187 p.
42. ENCYCLOPÉDIE ENCARTA. [En ligne], 2005. [<http://encarta.msn.com/home.aspx>] (20 novembre 2005).
43. GRONDIN, Jean. *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, 376 p.
44. HÉLAL, Georges. *L'homme, l'inconscient, le réel vital*, Montréal, Société de belles-lettres, 1977, 63 p.
45. LACHIÈZE-REY, Pierre. *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Aubier, 1950, 254 p.
46. LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, 314 p.
47. LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, 460 p.
48. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922, 443 p.
49. LÉVY-BRUHL, *Mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Alcan, 1935, 335 p.
50. MONTESQUIEU. *Lettres persanes*, Paris, Librairie générale française, 1984, 392 p.
51. NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, 445 p.
52. PUTIGNY, Bob. *Le mana ou le pouvoir surnaturel en Polynésie*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1975, 227 p.
53. RIES, Julien. *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Éditions Aubier, 1981, 277 p.
54. VAN DER LEEUW, Gerardus. *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955, 692 p.
55. VAN DER LEEUW, Gerardus. *L'homme primitif et la religion*, Paris, PUF, 1940, 220 p.