

Université Jean Moulin Lyon 3

École doctorale : Philosophie

**Vérité et existence dans la
philosophie française
contemporaine selon Gabriel
Marcel, Louis Lavelle et Jacques
Maritain**

Par Stanislas RUGUDUKA BALEKE

Thèse de doctorat de Philosophie - Études des systèmes

Spécialité : Histoire, Représentations, Création

Sous la direction de Jean Jacques WUNENBURGER

Présentée et soutenue publiquement le 23 juin 2009

Membres du jury :

Dominique FOLSCHEID, Professeur, Université de Paris Est Marne la Vallée

Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Professeur, Université de Poitiers

Jean-Daniel CAUSSE, Professeur, Université de Montpellier 3

Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur, Université Lyon 3

[Epigraphe]

« Nous sommes devant Toi des étrangers et des résidents temporaires, comme tous nos Pères. Nos jours sur la terre sont comme l'ombre. »

I Chroniques 29, 15.

Remerciements

L'élaboration de cette thèse a été rendue possible, grâce au concours de plusieurs personnes rencontrées tout au long de notre itinéraire. Elles nous ont soutenues sur les plans : scientifique, intellectuel, humain, spirituel et parfois matériel. Notre gratitude s'adresse avant tout, à Monsieur Jean Jacques Wunenburger, Doyen de la Faculté de Philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3. Depuis 2004, il a accepté de diriger ce travail, nous lui en sommes très reconnaissant. Nous remercions également Monsieur Jean Dominique Durand, Professeur d'histoire à l'Université Jean Moulin Lyon 3. A travers lui, c'est à tous les amis de l'Institut International Jacques Maritain que nous voudrions exprimer notre reconnaissance.

Nous remercions également le Père Luc Fritz, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Il nous a donné le privilège de commencer cette thèse dans des conditions idéales, au Centre de Valpré de Lyon. Nous ne pouvons oublier Mgr Immanuel Bushu, évêque de Buéa au Cameroun, le Cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, ou encore Mgr Joseph Akonga, Secrétaire Général de la Conférence Episcopale du Cameroun. Ils ont été pour nous, source d'encouragements et de réconfort. A Philippe et Eliane Dieny de Nîmes, qui ont accepté de relire ce travail, nous disons un grand merci.

De façon spéciale, nous disons merci à : Jean Pierre et Maryse Mutshe à Rennes, Bulangalire Majagira Espoir à Cambrai, Jean-François et Laurence Breyne à Nîmes, Joëlle Wetzstein à Bagnols, Daniel Tedeschi à Valpré, Christian Baccuet à Paris, Philippe Mani à Lyon, Beaudouin Amba Wetshi à Bruxelles, Vincent Mbera à Washington, Riziki Ruguduka au Canada, et Fabrice Ruguduka au Burundi. Leur présence proche ou lointaine, nous a donné de saisir qu'une existence vraie est celle qui s'ouvre aux autres, et à l'inconnu. Malgré l'éloignement, ils ont toujours su nous accompagner sur le chemin de la vie.

Introduction générale

Le développement actuel de l'humanité suscite d'énormes questionnements, à tel point que le positionnement de l'homme par rapport à son existence, par rapport aux autres et par rapport au transcendant devient comme une nécessité inéluctable, pour lui permettre de retrouver ses repères. Devant cette inquiétude, il semble ne plus savoir quoi faire, face à la crise d'humanisme qui en résulte. Pour faire face à cette réalité, on se demande si le temps n'est pas venu, pour le sujet existentiel, de se tourner vers une existence beaucoup plus authentique. C'est à cette tâche que voudrait contribuer notre recherche. Ce qui justifie l'intitulé de ce travail : « Vérité et existence dans la philosophie française contemporaine selon Gabriel Marcel, Louis Lavelle et Jacques Maritain. » En effet, depuis l'antiquité, la question de la vérité a toujours été au cœur de l'activité philosophique. Si nous y revenons aujourd'hui, c'est pour essayer de comprendre une interprétation qui en a été faite par les modernes. Les penseurs de la modernité ont donné au concept de la vérité une définition, qui faisait d'elle, un simple résultat de la logique spéculative¹. Or, depuis Socrate, la vérité est la conséquence d'une existence authentique qui met en lien : le dire, le faire, l'être et le penser. Ce retour à la démarche socratique se trouve au cœur des préoccupations de Gabriel Marcel. Il pense que la vérité est le résultat d'une recherche menée par un sujet existant situé. Voilà ce qui nous a conduit à remettre en cause la tendance actuelle qui prône une recherche de la vérité, tout en ignorant à la fois la personne du chercheur. La recherche philosophique a besoin d'une démarche objective, mais cette objectivité ne peut nullement s'obtenir en sacrifiant la réalité existentielle du sujet. Cette sorte de protestation contre l'objectivation du sujet constitue l'élément central de la recherche philosophique de Louis Lavelle qui pense que c'est un sujet incarné, conscient de ses limites qui décide librement de chercher. Ce qui le place dans une situation qui conditionne toute démarche qu'il entreprend.

S'opposant à Descartes, il affirme : « Descartes lui-même qui soutient que le moi n'est que là où il pense, ne confond pas la pensée avec la conscience claire. La pensée comprend en elle tous les mouvements de l'âme, y compris les plus confus. Elle est l'acte par lequel, nous mettons en œuvre toutes les puissances qui sont en nous. »² Il serait absurde de concevoir une subjectivité pure, libérée de toute influence existentielle. Une telle conception, est un postulat

¹ Cf. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1946, p. 30.

² L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 10.

qui ne peut aboutir qu'à une « vérité » apparente. Soutenant que c'est toute l'existence qui s'engage lorsque le sujet se lance dans une recherche, il affirme que « toute action que le moi accepte de faire rompt les bornes de la subjectivité pure où il demeurait jusque-là enfermé : elle lui donne place dans l'univers. »³ La place du sujet dans l'univers, voilà la question sur laquelle, Jacques Maritain s'est penché, dans le but de justifier le fait que les grandes thèses de la pensée sont le fruit d'une recherche ponctuée de doute, d'inquiétude et d'angoisse. Revenant sur le parcours normal du philosophe, il ne manque pas de témoigner des hauts et des bas qui caractérisent toute recherche authentique. A mesure qu'il chemine, le philosophe « traverse d'autres états, il connaît la joie intellectuelle, où rien d'humain ne pénètre, des intuitions décisives et des certitudes illuminatrices, et parfois l'exaltation glacée du regard qui dénude et détruit, et parfois le dégoût de remuer ses squelettes d'animaux et ces ossements de morts dont parlait Goethe. »⁴ Il va plus loin dans la considération des conditions existentielles du sujet pensant et déclare que le philosophe expérimente parfois « l'ardeur qui le blesse de toutes parts pour l'infinie recherche menée par les hommes et toutes ses vérités captives, et parfois la pitié de l'erreur avec ses ambiguïtés, et parfois la grande solitude ou la détresse de l'esprit, et parfois la douceur d'avancer dans la nuit maternelle. »⁵

Pour cette recherche, nous avons adopté le concept d'« existentiel », à la place d'« existentialisme ». Cela, non seulement pour rester dans la critique formulée par Gabriel Marcel contre tous les « ismes », mais surtout, parce que, le suffixe « isme » semble évoquer l'idée d'un système clos. Elle évoque aussi, « une école avec des positions doctrinales nettement arrêtées »⁶, alors que l'expression « philosophie existentielle » que nous avons choisi, « déborde de tous les cadres limitatifs, étant professée par des penseurs très différents et indépendants les uns des autres. »⁷ Au cœur de cette démarche, se trouve l'analyse des concepts fondamentaux de la philosophie existentielle. L'objectif est de suggérer la possibilité de la construction d'une nouvelle approche de la notion de vérité à partir de la réalité existentielle, tout en restant persuadé que la méthode phénoménologique, chère à la philosophie existentielle, n'est pas l'unique voie d'accès à la vérité. Par ce travail, nous n'avons pas la prétention d'avoir étudié tous les problèmes soulevés par l'existence humaine, à l'exemple de Gabriel Marcel, de Louis Lavelle ou de Jacques Maritain qui y ont consacré toute leur vie, sans en épuiser la richesse. Le chemin reste long et complexe.

³ *Idem*, p. 14.

⁴ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 234.

⁵ *Ibidem*.

⁶ I. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 10.

⁷ *Ibidem*.

Pour clarifier notre démarche, nous avons structuré ce travail en trois parties. Comme méthode, plutôt que de nous fier aux analyses de nombreux commentateurs, nous avons choisi la difficile expérience consistant à nous confronter directement aux textes des auteurs. Ce qui justifie le choix de la méthode herméneutique, doublé de l'analyse critique. Dans la première partie, nous abordons la réalité existentielle des trois auteurs à travers leurs vies, leur philosophie et leur conception de la vérité existentielle. La seconde partie est consacrée aux questions fondamentales de la philosophie existentielle. Cette étude est complétée par l'analyse de la notion du sujet existentiel. Mais la particularité de cette partie se trouve dans sa dimension critique. Nous avons estimé nécessaire de prendre quelques distances par rapport à la méthode et aux arguments des auteurs que nous analysons, afin de montrer la possibilité d'un dépassement philosophique nécessaire. Malgré la pertinence de leurs vues, Gabriel Marcel, Louis Lavelle et Jacques Maritain restent des auteurs comme les autres, c'est-à-dire, susceptible d'être soumis à la critique. Toutefois, cette analyse critique ne remet nullement en cause la qualité, la richesse et la valeur de ces trois approches existentielles. La dernière partie est consacrée à la vocation ontologique du sujet. Chaque sujet est appelé à vivre, mais cette vie se réalise au milieu des autres. Ce qui nous a conduit à nous interroger sur la nécessité de la croyance dans l'existence du sujet. Il peut aussi arriver que l'inconnu existentiel conduise au désespoir. Voilà pourquoi, nous avons choisi de terminer sur un chapitre consacré à l'analyse de la notion d'espérance. Elle donne au sujet de se réaliser par une existence authentique pleinement assumée.

I ère partie : Les témoins de la vérité

Introduction

Les trois philosophes que nous présentons dans cette première partie, sont ceux dont nous avons bien voulu explorer la pensée, l'œuvre et la méthode. Mais pourquoi seulement avoir choisi ceux-ci au détriment des autres ? Sur quels critères avons-nous fondé ce choix ? Pourquoi avoir donné à cette partie, le titre de « témoins de la vérité » ? Ou plus précisément, en quoi chacun de ces auteurs représente-t-il un témoin de la vérité ? Ces interrogations vont constituer l'ossature de cette partie. Pour le commun des mortels, la philosophie de l'existence constitue un attribut de l'être, au même titre que la quantité, la qualité, le lieu etc. En ce sens, l'étude de l'être peut se faire sans que le problème de l'existence ne soit posé. Une attitude totalement prohibée par Gabriel Marcel et la plupart des philosophes de l'existence. Il serait absurde de confondre le fait d'exister, avec un simple acte qu'exerce tout être, du fait de son insertion dans le temps et l'espace. Une telle forme d'existence s'applique aussi bien au caillou, qu'à un arbre. Elle ne peut s'appliquer à l'existence humaine. Dans ce sens, Louis Lavelle pense que l'existence ne peut être séparée de l'essence. En effet, « l'indivisibilité de l'essence et de l'existence devait nous conduire à penser que l'existence, c'est l'être considéré dans son extériorité, tandis que l'essence, c'est l'être considéré dans son intériorité. Il y a entre eux, une solidarité si étroite que l'être ne se distingue pas du néant tant qu'il n'est pas manifesté. »⁸ L'existence peut donc être comprise comme, « le caractère de ce qui est toujours hors de nous et qui ne peut être posé que par rapport à nous. Et quand nous parlons de cette existence, nous tendons toujours à faire de nous-même un objet ou un phénomène. »⁹ Cette position se trouve confortée par Gabriel Marcel qui soutient que l'existence est le fait « d'être donné immédiatement dans une relation spatiale à mon corps. »¹⁰

⁸ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent, De l'Acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 97.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 304.

Mais plus tard, il mettra plus d'accent sur le caractère d'intimité inhérent à toute forme d'existence, plutôt que sur son caractère sensible.¹¹ Il pense en effet, qu'affirmer l'existence d'un être équivaut à dire qu'il est de même nature que mon corps et qu'il appartient au même monde que moi. Cette homogénéité porte plus, sur « l'essence que sur l'intimité enveloppée dans le mot mien, mon corps. C'est en ce sens que l'existence devient une négation de l'objectivité. L'existence ainsi comprise, permet d'entrevoir ce que doit être la saisie de l'autre comme « toi ». D'où le passage de l'existence à la présence chez Gabriel Marcel. A ces deux conceptions s'ajoute celle de Jacques Maritain qui pense qu'il est impossible de concevoir l'existence sans faire allusion à l'être. Le concept d'existence estime-t-il, « ne peut pas être visualisé complètement à part, détaché, isolé, séparé de celui de l'être, et c'est en lui et avec lui qu'il est d'abord conçu. »¹² Cette observation permet de repérer la véritable erreur des philosophies modernes qui présupposaient que l'existence pouvait être traitée en dehors de l'être. C'est au sujet de l'essence et de l'existence que Jacques Maritain rejoint Gabriel Marcel et Louis Lavelle. Il est persuadé que l'existence ne peut être séparée de l'essence : « le concept de l'existence ne peut pas être détaché du concept d'essence. Inséparable de lui, il ne fait avec lui qu'un seul et même concept. »¹³ Ces approches s'appuient sur une considération de la vérité comme fruit d'une existence assumée. Seule une vie de témoignage, peut rendre compte de la vérité existentielle. Les témoins de la vérité sont ceux qui ont compris que « philosopher » ne se limite pas seulement à l'élaboration des théories sans aucun souci de leur application existentielle concrète, mais qu'une véritable philosophie, est celle qui se pense et se vit au quotidien par le témoignage du sujet. Cette partie comporte trois chapitres qui abordent le contenu de l'itinéraire philosophique de chacun des trois auteurs. Elle commence par la présentation de Gabriel Marcel, de sa conception de l'existence et de la manière dont il pose l'existence comme principal fondement de la vérité. Le deuxième chapitre suit la même logique, mais avec une spécificité sur la notion de la subjectivité. Une posture qui se justifie par l'importance qu'accorde Louis Lavelle à la notion du sujet dans la recherche de la vérité existentielle. Le dernier chapitre, est une analyse de la pensée de Jacques Maritain. Etant donné que son approche est une sorte d'actualisation de la pensée de saint Thomas d'Aquin, nous avons été dans l'obligation de nous appuyer sur le thomisme, qui constitue le principal fondement de la pensée maritainienne.

¹¹ Cf. *Idem*, p. 305.

¹² J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 46.

¹³ *Ibidem*.

1.1. La philosophie existentielle de Gabriel Marcel

L'œuvre philosophique de Gabriel Marcel commence par son ouvrage majeur, *Journal métaphysique*. Ses écrits postérieurs ne sont en un certain sens, que d'autres fragments, consacrant la suite de sa première production. Selon Etienne Gilson, "Le choix de cette forme d'expression s'explique par l'objet même que sa réflexion se propose et par la démarche qu'elle a dès le début, adoptée pour l'atteindre."¹⁴ Gabriel Marcel a su mettre en place une pensée apparemment complexe mais dont la cheville ouvrière est cette espérance dont la source profonde repose dans les vertus du Christianisme, une pensée qui se distingue par son originalité¹⁵. Son œuvre témoigne d'un courage, qui parfois fit l'objet de multiples incompréhensions de la part de certains penseurs aux positions unilatéralistes. Il a eu l'occasion de le rappeler dans la préface de l'ouvrage que lui consacre le professeur Roger Troisfontaines¹⁶. Cette philosophie se présente comme un plaidoyer en faveur de l'homme contre le développement absurde où l'avoir a pris le dessus sur l'être. Il n'hésite pas à réagir spontanément contre la prétention d'éliminer du domaine de la pensée, certaines formes fondamentales de l'activité spirituelle de l'homme. C'est dans cet effort qu'il se refuse de bâtir un système philosophique comme tant d'autres¹⁷. A l'instar de Søren Kierkegaard, il savait bien, que tout système relève de la volonté plus que de l'entendement, de l'action plus que de la connaissance et de l'art plus que de la philosophie. C'est pourquoi, son parcours nous procure un sentiment d'inachèvement, ce qui amplifie sa richesse d'autant plus que,

¹⁴ Pour Etienne Gilson, Gabriel Marcel est l'un de ces grands esprits qui ont marqué l'histoire de la philosophie, à travers une originalité et une authenticité d'un langage hors du commun : « *Comme Maine de Biran, à qui sa propre philosophie ne doit peut être rien mais que tant de traits en lui rappellent, Gabriel Marcel appartient à cette lignée de penseurs français dont la spéculation philosophique n'a d'autre source que leur expérience intérieure et ne dure qu'en s'y référant continuellement.* » E. GILSON, « Un exemple » in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947, p. 1

¹⁵ E. Gilson ne tarit point d'éloges à l'égard de l'auteur du *Journal métaphysique* qu'il estime, seul, parmi les plus grands philosophes à mériter de tels éloges : « *Il n'en est guère, même parmi les plus grands, à qui l'on puisse adresser cet éloge et l'expérience historique la plus constante semble assurer aux œuvres jaillies de cette source, une perpétuelle jeunesse dont tant de machines philosophiques ambitieusement montées à force de pièces rapportées, sont dépourvues leur naissance. En philosophie comme ailleurs, seul l'authentique dure, et c'est pourquoi comme Montaigne, comme Pascal, comme Maine de Biran, Gabriel Marcel est assuré d'avoir toujours des lecteurs. En son œuvre, l'homme parle directement à l'homme : elle aura toujours des lecteurs parce qu'il ne cessera jamais de se faire de nouveaux amis.* » Cf. *Ibidem*.

¹⁶ Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain/Paris, E. Nauwelaerts/Vrin, 1953, p.12.

¹⁷ Comme il le dit lui-même : « *malgré les illusions que j'avais pu me faire au temps de mon adolescence, il me fallait renoncer absolument à l'idée d'édifier un système ; il m'est apparu que mon mode de pensée était incompatible avec la forme systématique.* » P. RICOEUR, *Entretien avec Gabriel Marcel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 117.

“l’inachèvement est essentiel à toute pensée concrète, car l’unité réelle de son objet n’est pas celle d’un système, et c’est avec cette unité même qu’elle s’efforce de communier.”¹⁸ Etienne Gilson qualifia la pensée de Gabriel Marcel comme étant la plus directe de notre temps. “On comprend par là comment il se fait que la pensée philosophique la plus directe et la plus neuve de notre temps, n’ait qu’assez lentement conquis la place d’honneur qu’elle occupe aujourd’hui, sans discussion possible, dans l’ensemble de la philosophie contemporaine.”¹⁹ L’exigence de l’individuel et du concret en même temps que la recherche de l’absolu l’ont dressé contre les limitations que les principes d’immanence et d’objectivité prétendus intangibles imposent au penseur.

A travers son œuvre, *Du refus à l’invocation*, il montre que l’origine de son projet est d’essence religieuse et que l’essentiel porte sur l’assurance humaine face à l’absurde et à l’incompréhensible. Au sujet de son inspiration, il rappelle son désaccord avec l’idéalisme. Un désaccord qu’il exprime avec une passion, que l’on peut remarquer à travers l’affirmation suivante:

*“Je ne pense pas me tromper en disant que l’espèce de réaction vitale que provoqua jadis en moi cette prétention a été à l’origine de tout le développement de ma pensée. Réaction globale –refus-rejet, dont il n’est pas facile de préciser la nature. Peut-être pourrait-on la comparer à celle qui se produit lorsque nous cherchons à nous rappeler un nom oublié et qu’on nous en suggère un dont nous savons avec certitude que ce n’est pas ça.”*²⁰

Dans la même perspective, il affirme que son œuvre est: “l’assurance que certaines des plus hautes expériences humaines impliquent, soit l’appréhension, soit tout au moins la position de quelque chose qui va au delà de toute vérification possible.”²¹

C’est ainsi qu’il décidera d’orienter sa recherche vers une pensée plus concrète, menant une lutte sans concession à toute théorie qui dépersonnalise le sujet humain, à travers une pensée qui prétendrait être objective mais qui, à vrai dire est objectivée. Cette approche n’a pas seulement une visée d’explicitation des notions; mais elle vise la mise en place d’une véritable distinction entre la pensée spectatrice et une pensée engagée traduite dans une vérité existentielle difficilement conceptualisable. Gabriel Marcel n’a pas la prétention de résoudre un problème qui serait méconnu par ses contemporains. Il veut plutôt répondre à une aspiration de tout son être, à une inquiétude sourdement ressentie, au sentiment d’un manque

¹⁸ *Idem*, p. 3.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ G. MARCEL, *Du refus à l’invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 10.

²¹ *Idem*, p. 1.

et d'une injustice profondes dont il est témoin dans sa vie et dans celle des autres. Il clarifie cette démarche dans un texte où il définit l'inquiétude comme l'élément fondamental d'une métaphysique rigoureuse : « Il me semble qu'une métaphysique n'est rien si elle n'est pas l'acte par lequel une inquiétude se définit. »²² Il souligne de façon beaucoup plus précise, que être inquiet c'est synonyme d'être à la recherche de son propre équilibre. « Une curiosité tendra d'autant plus à devenir chez moi une inquiétude que l'objet sur lequel elle porte sera davantage partie de moi-même. » C'est cet engouement vers une pensée qui débouche sur le concret qui poussera Gabriel Marcel à s'inscrire dans la lignée de la déconstruction du savoir idéaliste à travers le rejet de tout savoir prétendu absolu. Très personnelle, la philosophie de Gabriel Marcel est un effort constant de tendre vers une métaphysique de l'acte, mais sans toutefois y parvenir, ce qui consacre son caractère inachevé. Elle nous porte toujours vers le seuil, vers une fin qui ouvre des horizons nouveaux. Une idée qu'on peut déchiffrer dans cette déclaration: «Et lorsque sonnera l'heure prescrite, éveille en nous l'humeur allègre du routier qui boucle son sac tandis que derrière la vitre embuée se poursuit l'éclosion indistincte de l'aurore. »²³ Gabriel Marcel s'est efforcé d'être, non seulement le chercheur, mais aussi, un témoin d'espérance. Quand Paul Ricoeur lui demande quelle idée il se fait de lui-même, il s'exclame: «je me considère comme ayant été toujours un philosophe du seuil. »²⁴ Etre au seuil, c'est veiller dans une quête permanente de la vérité. Mais quelle est la compréhension marcellienne du concept de vérité?

1.1.1. La notion de vérité chez Gabriel Marcel

La conception de la vérité chez Gabriel Marcel remet en débat la question de la vérification. Elle pousse à se demander : « Toute vérité est-elle en mesure d'être vérifiée ? Ou la science devrait-elle humblement accepter qu'elle n'est pas toute puissante et qu'il y a des éléments qu'elle n'est pas en mesure de vérifier, sans que ceux-ci ne cessent d'être vrais ? »²⁵. En effet, c'est toute la question du rapport entre la pensée vérificatrice, et la réalité qui se pose. En un mot, la question est de savoir si tout ce qui est réel est vérifiable .

²² *Idem*, p. 192.

²³ G. MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 358.

²⁴ P. RICOEUR, *Op. cit.*, p. 82.

²⁵ *Ibidem*.

1.1.1.1. Le rapport entre le vrai et la pensée vérificatrice

La question principale consiste à savoir quel est le rapport qui peut être établi entre le vrai et le vérifiable. Gabriel Marcel pose le problème de la manière suivante : « quel rapport y a-t-il lieu d'établir entre le vrai et la pensée vérificatrice ? »²⁶ Par rapport au vrai, il estime que la pensée ordinaire s'efforce de poser « l'activité vérificatrice » comme contingente par rapport à ce qui est « vérifié ». C'est-à-dire qu'il y a le réel, ce qui est vrai et la vérifiabilité. Face au réel, la vérifiabilité vient en quelque sorte, confirmer ce qui était déjà vrai. Le vrai est en ce sens, antérieur à la vérification. Toutefois, on peut se demander si l'antériorité du vrai par rapport à la vérifiabilité le rend plus indépendant. A vrai dire, malgré son antériorité par rapport à la vérification qui lui confère en quelque sorte son statut, le vrai reste dépendant de cette vérification. On retrouve donc une sorte d'interdépendance entre les deux. L'exemple de l'histoire pourrait nous aider à comprendre mieux. Gabriel Marcel trouve que l'histoire n'est pas seulement faite des événements vérifiés. Il y a beaucoup d'événements historiques qui ont pu se produire, mais dont les traces ne subsistent nulle part, et qui n'ont pourtant jamais été vérifiés, alors qu'ils ne sont pas moins vrais que ceux qui ont été confirmés par la vérification historique. Si le vrai doit être uniquement défini par rapport à la vérifiabilité, il devient nécessaire de faire une distinction entre deux formes de conditions de vérification de la réalité. D'une part, les conditions matérielles, qui peuvent présenter des lacunes, des limites, ou parfois faire défaut. D'autre part, les conditions toutes idéales permettant de vérifier si une chose est vraie ou pas. Mais Gabriel Marcel se pose des questions sur la validité de cette distinction. A partir de ce questionnement, il donne une idée de la valeur qu'il semble accorder à la notion de vérification : soit, la vérité se passe de la vérifiabilité, soit, n'est vrai que ce qui est vérifiable, et l'empirisme devient l'unique critère de la vérité. Mais la sentence pour cette seconde possibilité est sans concession : elle est manifestement insoutenable. La précision avec laquelle il présente le rapport entre le vrai et la pensée vérificatrice lève toute ambiguïté. Il s'interroge :

« Cette distinction même est-elle valable ? si elle ne l'est pas, il faut ou bien, renoncer à définir le vrai par le fait d'être vérifiable, ou bien penser le vrai d'une façon tout empirique en fonction d'une pensée soumise à des restrictions de fait et non pas seulement de droit. Mais cette dernière alternative est manifestement inacceptable ; nous nous refusons à nier la vérité historique de cela même qui pour des raisons de fait ne peut plus être déterminé par nous. Et la raison en est que nous admettons

²⁶ *Ibidem.*

l'existence d'une liaison continue entre ce qui, pour des raisons de faits, peut et ce qui ne peut pas être vérifié.»²⁷

Il est possible de remarquer dans cette argumentation, le souci d'établir une sorte d'interdépendance entre le vérifiable et le non vérifiable. Au fond, c'est la vision dualiste de la vérité qui est implicitement rejetée par Gabriel Marcel.

Il revient sur la question, en s'interrogeant sur la superficialité sur laquelle reposent les deux groupes des données. Il suggère que cette superficialité soit considérée comme négligeable. Alors qu'il faut accorder moins d'importance à la superficialité sur laquelle essaient de s'appuyer les deux tendances, la posture ne devrait pas changer, au sujet de ce qui est pensé concernant l'espace, mais qui pour une raison ou pour une autre, échappe aux prises des instruments actuels de vérification. Revenant sur la non pertinente validité des conditions de vérification de ce qui est vrai, il pense que la seule solution consiste à renoncer à la vérifiabilité comme critère de la vérité. Etant donné que l'unique différence repose sur le degré, il pense que la différence de degré ne semble pas suffisante pour faire en sorte que, ne soit reconnu comme vrai, que ce qui est vérifiable. Il l'affirme de la manière suivante :

« Si donc la distinction des conditions de fait et des conditions de droit n'est pas valable, il faut renoncer purement et simplement à faire rentrer la vérifiabilité dans la définition du vrai. Autrement dit, si entre ce qui est invérifiable relativement et ce qui l'est absolument, il n'y a qu'une différence de degré, puisque ce qui n'est invérifiable que relativement ne peut pas ne pas être pensé comme malgré tout, susceptible de vérité, il faut reconnaître qu'il peut y avoir une vérité de cela même qui par définition échappe à toute vérification. »²⁸

En réalité, n'est pas vrai seulement ce qui est vérifiable. La vérité d'une chose ne dépend pas uniquement de sa capacité à répondre aux critères de vérification posés par le sujet.

1.1.1.1.1. Vérité et vérifiabilité

La vérité est susceptible de présenter une dimension qui échappe totalement aux critères de vérification, tout en restant une réalité incontestable. Gabriel Marcel se demande si l'on peut vraiment admettre qu'une réalité qui échappe à toute forme de vérification puisse faire l'objet de recherche ? Comment peut-on parler de vérité, face à une réalité non-vérifiable ? D'où cette sorte d'inquiétude où il se demande : « Mais ceci –t-il un sens ? ce qui, par définition, échappe à toute vérification, c'est non pas même ce qui ne peut être reproduit, mais ce qui ne s'insère pas dans un ensemble que la pensée puisse reconstituer, ce qui n'est pas avec le reste

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Idem*, p. 29.

du contenu de la pensée dans une relation qui puisse être déterminée. »²⁹ Lorsqu'il s'interroge sur le sens d'une vérité non-vérifiable, Gabriel Marcel voudrait tenter de lever l'équivoque sur l'obstination de la science moderne, à vouloir se poser en maîtresse de la vérité. Le but consiste aussi, à aider le chercheur à comprendre qu'un minimum d'humilité est nécessaire dans toute recherche. Malgré le progrès de la technique, l'homme n'est pas encore parvenu à maîtriser tout ce qui est vrai. Tenter de réduire la complexité du réel à une simple vérification humaine, serait penser, que n'est vrai que ce que le sujet perçoit par ses cinq sens. Or, la réalité est constituée de ce que le sujet perçoit, et de ce qui lui échappe. Mais la question demeure. Car, comment reconnaître que ce qui échappe au sujet, est vrai au même titre que ce qui est vérifiable ? La problématisation de la vérité comme quelque chose qui se place au-delà d'une simple vérification nous incite à considérer la vérité comme ce qui existe tout simplement. Et si la vérité se rapproche de l'existence, c'est qu'elle ne peut être ni prédiquée, ni totalement connaissable. En effet, une existence sensée être connue dans ses contours principaux, perd son caractère de mystère : « La vérité se confond ici avec l'existence en tant qu'elle peut être prédiquée de l'inconnaissable, elle n'est plus qu'une dénomination abstraite et sans contenu. »³⁰ Par conséquent, il apparaît comme absurde d'associer la vérité à la vérifiabilité. On peut reconnaître, que « s'il y a un invérifiable, il ne peut être pensé comme susceptible de vérité, il ne peut être regardé comme se distinguant seulement de l'invérifiable relatif. »³¹ Cette logique, permet de s'apercevoir du bien fondé de la remise en cause de tout recours à la vérification pour établir la vérité d'une chose.

L'idée de la vérification rapproche étrangement l'approche marcellienne de ce que Jacques Maritain appelle « la dérive du scientisme contemporain »³² Il appelle cette dérive : *Le primat de la vérification sur la vérité*³³. Il trouve injustifié, le fait qu'aujourd'hui les chercheurs se préoccupent plus de vérifier des signes, que de se nourrir de la vérité indiquée par ces signes. Un langage de sagesse dirait que, pour Jacques Maritain, au lieu de regarder la direction, les chercheurs se focalisent sur la contemplation du doigt qui n'a qu'un rôle indicateur. Ce qui permet de comprendre l'inquiétude suivante : « Nous nous intéressons plus, à vérifier la validité des signes et symboles que nous avons fabriqués qu'à nous nourrir de la vérité qu'ils nous montrent. »³⁴ Il va jusqu'à se demander si le concept de vérité n'est pas devenu suspect

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² J. MARITAIN, *Œuvres complètes, vol. XI*, Fribourg/Paris, Editions universitaires/Saint Paul, 1991, p. 115.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Idem*, p. 116.

pour la plupart des philosophes de notre temps. Au delà de cette observation, il est intéressant de voir la convergence des vues entre la vision marcellienne fondée sur la non vérifiabilité et celle de Jacques Maritain. Reconnaissons toutefois, que l'opposition affichée à la vérification n'enlève rien en la nécessité de vérifier une observation, dans le but de lui conférer un caractère objectif. Par contre, même si la vérifiabilité donne la possibilité d'établir la vérité des faits, il ne demeure pas moins vrai non plus, que toute existence ne se limite pas aux faits.

1.1.1.1.2. Vérité et faits

Pour tenter de saisir la complexité de cette approche, suivons de près ces propos de Gabriel Marcel qui essaie de lier les faits à quelque chose de contingent, alors que la vérité garde une dimension beaucoup plus complexe et pas toujours facile à saisir. Il le fait à travers une série d'interrogations dont voici le contenu :

« Il n'y a pas, par suite d'objection véritable qu'on puisse s'opposer à l'idée d'après laquelle la vérifiabilité ferait partie constitutive de la vérité, puisque les conditions de fait et les conditions idéales peuvent être regardées comme distinctes. Mais s'il n'y a pas d'invérifiable absolu, l'idée ne deviendrait-elle pas purement tautologique ? si tout est idéalement vérifiable, ce sera seulement pour des raisons de fait, donc pour des raisons contingentes, qu'on ne pourra pas déterminer tel ou tel point spécial. »³⁵

La plus grande préoccupation consiste à justifier la nécessité pour la philosophie existentielle, de prendre en compte la dimension non-vérifiable que comporte chaque existence. Aussi, il est question d'ouvrir une perspective dans le sens d'une existence qui ne se limite pas seulement aux faits, mais qui reconnaît en son sein, l'élément appartenant au mystère. C'est le caractère spécial de toute existence. D'une certaine manière, il est question de reconnaître que la pensée n'est pas toute puissante. La contingence de l'invérifiable par rapport aux faits, se retrouvera en ce sens, liée à la nature contingente des faits qui ne comportent pas toute la réalité existentielle. L'analyse aboutit à la définition de l'identité de la vérité dans la finitude d'une pensée ayant perdu son caractère tout puissant, et qui ne peut se comprendre que par rapport à l'être, dans ses deux natures, à savoir, la nature intelligible et la nature contingente qui se complètent d'une manière interdépendante. Pour l'attester, Gabriel Marcel déclare que,

« l'identité de la vérité et de l'être, et la finitude de la pensée pour laquelle il y a encore de l'invérifiable résidera dans la nature contingente à laquelle cette pensée est liée. Il y aura en ce sens, une double nature de la pensée, une nature intelligible qui affirme l'identité de l'être et du vrai, et une nature

³⁵ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 29.

contingente qui constate des restrictions de fait, la nature intelligible affirmant que ces restrictions de fait ne concernent en rien le contenu rationnel. »³⁶

L'originalité dans l'approche marcellienne, réside dans sa volonté de mettre en valeur une méthode globalisante de la réalité existentielle. Ainsi donc, la pensée, les faits, et l'être sont présentés comme faisant partie d'un contenu existentiel indivisible. Il est vrai que cette approche globalisante de la notion de vérité ne permet nullement de faire ressortir ce que ce dernier entend par vérité. Est-il possible de comprendre, en des termes clairs ce que signifie exactement la vérité chez Gabriel Marcel ? Tout en restant dans un contexte plus existentiel, il se situe dans une posture critique par rapport à la démarche kantienne, à qui il reproche d'avoir traité les choses en soi comme susceptibles de vérité. Il fustige cette méthode, et finit par donner sa propre vision de la notion de vérité, qui est fondamentalement inhérente à l'existence.

1.1.1.2. Le rapport de la vérité à l'existence

Dans un nouvel entretien sur la question de la vérité, Gabriel Marcel revient sur les conditions idéales, et les conditions des faits. Il montre que les deux conditionnalités dont il a soutenu l'interdépendance, ne peuvent être regardées comme dissociables, qu'en cas de la présence d'un invérifiable absolu. L'invérifiable ne peut nullement être pensé, ni constaté à partir des faits, ce qui témoigne de la difficulté de le concevoir dans l'espace ou dans le temps. Ce sont l'espace et le temps qui rendent possible une expérience vérifiable. L'absence de ces deux réalités rendrait impossible toute tentative de vérification d'un fait. Or, étant donné que toute réalité pensée en dehors de l'espace et du temps ne peut être reconnue comme existant, il devient impossible d'attribuer toute forme d'existence à l'invérifiable. C'est ce que reconnaît Gabriel Marcel, lorsqu'il estime qu'« on ne peut à proprement parler lui attribuer l'existence, puisque l'existence réside dans le rapport de la conscience immédiate, au moins idéalement posée. Et par là se résout la question des rapports de la vérité à l'existence. La vérité implique la vérification possible et ce qui est en dehors de l'espace et du temps doit être reconnu non-vérifiable. »³⁷ Parler de vérité au sujet d'une réalité en dehors de l'existence apparaîtrait comme une sorte de contradiction dans les termes. Autrement dit, s'il est possible de parler d'invérifiable absolu, c'est dans la mesure où il est possible de parler d'abord du vérifiable. En choisissant de faire dépendre la vérité de la réalité existentielle, et surtout, en montrant que

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Idem*, p. 30.

sans l'existence, l'invérifiable absolu serait vide de sens, il voudrait exposer la complexité que représente la recherche de la vérité qui ne doit pas uniquement se limiter au vérifiable, et encore moins au non-vérifiable, mais tenir compte des deux réalités. C'est aussi une manière, de montrer l'importance qu'il attache à une démarche inclusive et intégrale, qui s'oppose à toute idée de dualisme qui mettrait d'un côté, le vérifiable et de l'autre l'invérifiable. En ce sens, toute recherche de la vérité qui se fonderait sur une logique purement intellectuelle, sans prendre en compte la dimension existentielle aboutirait à des résultats discutables.

Il a recours à la démarche kantienne, non seulement pour montrer sa proximité par rapport à ce qu'il affirme, mais aussi pour en faire ressortir les limites. Cette analyse comparative entre sa pensée et celle d'Emmanuel Kant lui sert de transition pour donner sa définition de la vérité existentielle. Il estime qu'il existe un accord certain entre le kantisme et son approche existentielle. Mais cet accord ne se limite pas à la simple analyse critique, car elle va encore plus loin. Ce qui se retrouve justifié par la définition même du concept de vérité, une définition qu'il essaie de porter au-delà de la considération kantienne. Mais qu'est-ce qu'il entend donc par vérité ? Il ne s'agit pas d'une forme purement logique, mais « comme fonction de ce qu'on peut appeler l'expérience possible. Le seul tort de Kant est de ne pas voir tout ce qu'implique cette position et d'avoir traité les choses en soi comme susceptibles d'une vérité qui ne peut être pour notre pensée, ce qui est contradictoire. »³⁸ En fait, pour Gabriel Marcel, la démarche kantienne n'est pas inutile en soi. Elle garde toute sa pertinence. Toutefois, il voudrait montrer les limites d'une recherche de la vérité purement logique. Car les choses en soi³⁹ ne peuvent à elles seules prétendre à une vérité, sans que celle-ci ne soit reconnue par les choses pour soi. Il n'est possible de parler d'invérifiable absolu que dans la mesure où un au-delà de l'existence serait susceptible d'être pensé, au même titre que l'existence proprement dite. Or, l'au-delà de l'existence se retrouve impliqué dans la notion même de vérité, qui est corrélatrice à la notion d'existence. Il devient ainsi nécessaire pour toute pensée qui voudrait atteindre la vérité, de s'affranchir d'abord des conditions limitatives d'espace et de temps. La vision kantienne consistant à se soustraire des contingences de l'espace et du temps semble limitée à la seule logique spéculative. La conception kantienne, à laquelle s'oppose Gabriel Marcel, se trouve tout près de l'existence, en ce sens qu'elle

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Emmanuel Kant distingue le phénomène et le noumène. N'est phénomène que tout ce qui est objet d'expérience possible. C'est-à-dire, tout ce qui apparaît dans le temps et dans l'espace, et qui manifeste les rapports déterminés par les catégories. D'une part, il l'oppose à la pure matière et d'autre part, au noumène ou chose en soi. Ce qui oppose cette conception à celle de Gabriel Marcel, c'est le fait qu'Emmanuel Kant ne semble pas admettre que le phénomène soit une simple apparence. Pour lui, « le monde que déterminent les formes a priori de la connaissance est le pays de la vérité. Et c'est ce qui l'entoure qui est l'empire de l'illusion. » Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1947, p. 746.

parvient à situer la vérité au-delà du simple possible existentiel. Or, ce qui caractérise cet ordre, c'est le fait qu'il repose sur les relations logiques. Cette toute puissance d'une logique au-dessus de l'espace et du temps, n'est concevable ni chez Gabriel Marcel, ni chez Louis Lavelle qui pense que « l'espace et le temps sont informes, et pourtant ils sont les soutiens de toutes les formes. Ils sont les instruments de possibilité par lequel notre liberté construit le monde, en réalisant une correspondance incessante entre l'opération et la donnée ou entre l'intelligible et le sensible. »⁴⁰ Cette convergence de vues entre Gabriel Marcel et Louis Lavelle sur la nécessité pour le sujet d'être d'abord situé, avant de prétendre à toute recherche de la vérité, montre que la théorie kantienne a des limites et que la recherche de la vérité ne se passe pas en dehors de l'existence concrète du sujet.

S'il est vrai que pour rechercher la vérité, il faut que le sujet se situe dans l'espace et dans le temps, il n'en demeure pas moins vrai non plus, que toute pensée qui cherche cette vérité, doit se placer en indépendance par rapport à l'espace et au temps. La volonté de mettre au clair cette vision, l'a poussé à déclarer qu' « une vérité n'est possible que pour une pensée qui s'affranchit elle-même des conditions d'espace et de temps. Il n'y a de vérité que de ce qui est dans l'espace et dans le temps, mais il n'y a de vérité que *'pour'* une pensée qui se définit en dehors de l'espace et du temps. »⁴¹ Mais ceci laisse apparaître une sorte de contradiction. Car, même si une pensée se situe dans l'espace et dans le temps, elle ne peut prétendre se désincarner du sujet qui la porte. Ce que reconnaît manifestement Gabriel Marcel qui estime qu'une telle pensée « ne peut sans contradiction se poser comme existence : et ceci revient à dire qu'elle est libre. »⁴² Le sujet en a besoin pour que sa recherche de la vérité puisse réellement avoir un sens pour lui, pour la vérité recherchée, et pour le monde. Ce que Louis Lavelle confirme en ces termes : « C'est la disposition du oui ou du non qui constitue pour nous l'essence de la liberté, et c'est aussi dans cette disposition que réside à la fois notre absolu propre et notre participation à l'acte absolu : notre absolu propre parce que nul ne peut s'introduire ni choisir à notre place. »⁴³ La liberté n'est pas un élément désincarné du sujet. Mais, bien qu'elle dépende des choix du sujet, elle n'en demeure pas moins indépendante. Cependant, une totale liberté de la pensée par rapport à l'existence du sujet ramènerait en surface, la problématique du rapport entre la pensée, le sujet pensant et l'objet pensé. Pour orienter cette recherche, le sujet a besoin que soit posées clairement les conditions nécessaires

⁴⁰ L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible. De l'Acte*, Paris, Fernand-Aubier, 1946, p. 265.

⁴¹ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 30.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 191.

à toute recherche. S'il est vrai que c'est « la liberté qui met dans notre âme le oui ou le non à la fois »⁴⁴, on peut en effet se demander si cette liberté ne pourrait-elle pas être considérée comme la conditionnalité principale de l'invérifiable .

1.1.1.2.1. La liberté comme condition de l'invérifiabilité

La première condition de l'invérifiabilité, c'est la liberté reconnaît Gabriel Marcel. Or, pour que cette liberté puisse s'exercer effectivement, elle devrait normalement être pensée comme une réalité invérifiable. Elle doit être conçue comme étant « affranchie des conditions d'existence auxquelles doit satisfaire un objet pour pouvoir être vérifié, ou déterminé comme objet. »⁴⁵ En s'appuyant sur le concept de liberté qui ne peut être ni vérifié, ni prouvé scientifiquement, il voudrait mettre en valeur la dimension ontologique de la vérité. Ainsi déclare-t-il,

« Quand nous parlons de la vérité ou de l'idée du vrai, nous confondons sans nous en donner la totalité objective qui paraît à notre pensée imaginative composer le système intégral des déterminations du vrai avec la pensée libre à laquelle toute vérification se suspend. Nous nous trouvons introduits par là, dans l'ordre même de l'esprit, c'est-à-dire dans l'ordre de la liberté. »⁴⁶

Si la place accordée au principe de la liberté dans la recherche de la vérité s'impose comme une nécessité, cela prouve à suffisance, que l'élément central sur lequel s'appuie toute logique, à savoir la liberté du chercheur, s'avère être un principe non-vérifiable. Ce qui exige davantage de précision. En tout cas, comment est-il possible de justifier le jugement par lequel le sujet lie l'acte de vérifier à une pensée transcendante par rapport à toute vérification ? Etant donné que ce jugement est susceptible de contenir un caractère vrai ou faux, il renvoie la démarche proprement dite dans une contradiction qu'il faudrait absolument surmonter. Ce qui exige une démarche ascétique qui peut se résumer dans l'expression suivante : « Le vrai se définit en effet pour l'esprit comme ce qui est indépendant de lui. Il peut y avoir là une illusion, mais il n'en reste pas moins que les vérités doivent être posées par l'esprit comme subsistant indépendamment de la connaissance qu'il a d'elles. »⁴⁷ Suivant cette affirmation, une recherche rigoureuse de la vérité doit se baser sur l'indépendance entre l'esprit qui cherche, et la vérité recherchée. Seule une liberté de part et d'autre des deux pôles de la

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 31.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

recherche est en mesure de mener vers une réelle découverte du vrai. Cependant, il ne faudrait pas ignorer la dimension importante de l'acte de pensée. Le jugement qui fonde cet acte, est celui qui donne au sujet toute possibilité d'affirmer si quelque chose est vrai ou pas. Finalement, c'est le sujet connaissant qui affirme la véracité d'une réalité : « l'acte par lequel l'invérifiable est pensé le constitue au contraire véritablement. »⁴⁸

Il faudrait en effet, retenir que toute activité de la pensée se passe au cœur du sujet. L'existence du sujet est au centre de toute démarche consistant à se mettre en quête de la vérité. Ce qui justifie la nécessité d'en définir les contours. Revenant sur cette nécessité, Gabriel Marcel souligne que « les conditions qui président à la recherche de la vérité doivent pouvoir être psychologiquement définies : on conçoit la possibilité d'une psychologie de la recherche de la vérité qui ferait intervenir tous les facteurs subjectifs. Tout cela, peut à la rigueur être regardé comme objet de vérification. »⁴⁹ L'élément qui semble central dans cette perspective, c'est la liberté nécessaire au sujet, liberté à la base de l'indépendance du chercheur. Le sujet est pour ce faire, appelé à exercer une activité dénuée de toute influence extérieure. La constitution de la liberté à partir de l'acte qui le pense, voilà ce qui rapproche l'approche marcellienne de celle de Louis Lavelle, qui pense que les conditions d'exercice de la liberté du sujet demeurent inhérentes à la pluralité des fonctions que peut exercer ledit sujet. Pour ce dernier, il n'y a point de doute que c'est la reconnaissance de la relation entre le sujet et la liberté qui permet de « donner de la conscience elle-même une définition un peu différente de celle qu'on en donnait d'abord quand on en faisait une relation entre le sujet et l'objet ou entre le moi et l'univers... On comprend bien dès lors que la conscience doive se scinder en fonctions différentes afin de prendre en main la direction même de ce mouvement qu'elle me donne et fonder mon existence personnelle. »⁵⁰ La conscience libre du sujet lui permet de se mettre en quête de ce qui est extérieur à lui, dont la vérité.

La démarche marcellienne postule qu'on ne peut concevoir la liberté en dehors d'un sujet susceptible de l'exprimer. Le sujet conçu comme « moi », est considéré comme

« le médium intelligible par lequel la liberté passe de l'idée à l'être. Mais il est clair que cet acte de création n'est autre que le cogito. La pensée se crée en se pensant. Elle ne se trouve pas, elle se constitue. D'ailleurs une réflexion élémentaire sur ce que peut être un invérifiable absolu permet

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ L. LAVELLE, *la dialectique de l'éternel présent. De l'Acte*, Paris, Fernand Aubier, 1946, p. 424.

d'établir que cet invérifiable n'est tel qu'en se constituant, qu'en se créant lui-même. Sinon, il serait un pur donné, un pur existant. »⁵¹

Mais ce qu'il faudrait retenir par rapport à cet invérifiable, c'est le fait que s'il représente un caractère « à priori », c'est par opposition avec une expérience et en relation avec elle.

Entre la recherche et son aboutissement, il y a un lien qui ne pourrait être rompu, sans que cet aboutissement lui-même ne perde sa réalité. Chez Gabriel Marcel, l'itinéraire personnel fait partie de la vérité et il doit être intégré à la philosophie. A ce sujet, il écrit : « Même en droit, le biographique d'une part, le spirituel et même l'intelligible de l'autre, ne se laissent pas réellement dissocier. »⁵² Il pense que, « la vérité ne s'extrait pas des choses à la façon d'un métal, selon des procédés applicables par n'importe qui et elle ne se transmet pas comme un contenu que l'on verse dans un récipient. »⁵³ La démarche personnelle du sujet dans la recherche de la vérité implique nécessairement la participation à l'être et le sujet n'est pas à confondre avec l'objet. On ne peut nier à la science la prétention à la recherche de la vérité; mais comme sa méthode consiste à circonscrire son objet de recherche, elle fait l'inventaire des divers secteurs du réel, faisant ainsi abstraction des multiples liens qui rattachent les problèmes qui l'intéressent au reste de l'univers et particulièrement à la personnalité du chercheur. A cet effet, la recherche de la vérité, telle qu'elle est prônée par la science, est à plusieurs points de vues rigoureuse et objective. Le philosophe se doit de s'orienter vers la recherche de la *Vérité*, sans toutefois ignorer le fait que, toute « vérité » n'est pas une « la vérité ».

1.1.1.2.2. Vérité et vérités

Pour faire la part des choses entre vérité et vérités, il faudrait d'abord se demander ce qui caractérise une vérité particulière ? Celle-ci est une vérité qui est formulable, et qui tend à se confondre avec l'énoncé dans lequel elle se résume. Prise à part, la vérité particulière tend à apparaître comme indépendante du sujet qui la proclame. Il y a une remarquable analogie entre les vérités particulières et les choses. La chose est cet élément qui est là, prêt à être constaté par le sujet; c'est pareil pour la vérité particulière qui se donne à qui voudrait la reconnaître et lui donner un sens. Et c'est là l'origine de l'illusion scientifique qui met le sujet en face des vérités particulières qu'il doit collectionner « comme on collectionne les cailloux, les

⁵¹ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 32.

⁵² *Idem.*, p. 113

⁵³ R. TROISFONTAINES, *Op. cit.*, p. 104

coquillages ou les autres objets, du même coup, ces vérités se dégradent; se dévitalisent.»⁵⁴ C'est pour cette raison que, la pratique des méthodes scientifiques dont les analyses trouvent leur origine dans les sciences pures, a souvent pour résultat chez ceux qui y excellent, de minimiser la recherche du réel, sans lequel il ne peut y avoir de philosophie. Or, quand l'esprit de vérité veut déchiffrer le réel, il ne se confond avec aucune vérité particulière et de surcroît, ne se confond avec aucun système de pensée. Par contre, « cet esprit de vérité ne peut habiter pleinement un être qui au cours de son existence n'a eu l'occasion de ne reconnaître qu'un tout petit nombre de vérités particulières et pour qui ces vérités ne sont même jamais formulées en des termes qui permettent de les transmettre ou à fortiori de les enseigner. »⁵⁵

Gabriel Marcel pense qu'un exemple de philologie nous aiderait à comprendre cette différence. Prenant le cas des signes alphabétiques latins traduisant une phrase, il propose l'exemple suivant:

- 1 Pour un analphabète, bien que le signe soit visible, il reste lettre morte et n'a pas de sens.
- 2 Le lettré est capable de lire, voire de transcrire et de transmettre le texte, mais quelle est la manière dont il comprend la phrase ?
- 3 L'interrogation demeure celle-ci: quelle différence y a-t-il dans l'interprétation et la compréhension de la phrase chez les deux personnes ? N'est-ce pas dans le déchiffrement que réside l'intérêt de l'observation des signes, comme celui de la lecture et du contenu ? Mais cette intelligence ne réside pas dans une pensée impersonnelle; car le sens du texte ne m'apparaît d'autant plus profond que par rapport à ce qu'il représente comparativement à ce qui m'intéresse. Ou encore, par sa façon de répondre à une attente qui m'est propre. Le constat est que le degré de signification d'un donné est fonction de la hiérarchie des exigences du sujet. Voilà pourquoi « Tous les philologues du monde m'expliqueraient-ils un poème ou une prophétie – et ce peut m'être fort utile – aucun d'eux ne pourra les comprendre pour moi. Si je n'ai que leurs explications, le message de l'inspiré ou de l'artiste s'ajoute peu-être à mon bagage scolaire, mais il me reste extérieur: je n'y communique pas, je n'en suis pas davantage... »⁵⁶ Toute forme de compréhension dépend d'abord de l'intérêt que le sujet porte à l'énoncé. La communion qui doit exister entre le sujet et le donné devrait être considérée comme l'élément fondamental dans la quête de la vérité. L'explication d'un donné peut ne pas avoir un sens pour le sujet quel que soit le zèle que déploie celui qui explique. Mais, dès le

⁵⁴ *Idem*, p. 105.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

moment où le sujet se rend compte de la réponse que l'énoncé apporte aux préoccupations inhérentes à son être réel, il devient beaucoup plus intéressé et de cela dépend l'effort de compréhension qu'il fera. Il y a une sorte de communion qui naît entre le sujet et le donné expliqué. C'est aussi valable pour le philosophe qui n'est pas un être désincarné : il est un existant réel.

1.1.3. La notion d'existence chez Gabriel Marcel

Par delà l'opposition classique entre le sujet et l'objet, la véritable relation entre l'homme et l'univers doit se fonder sur une participation « infra » ou « supra » objective. On ne sait pas de quel droit pourrait être niée la réalité de plans d'intelligibilité qui se situeraient en deçà ou au delà du niveau scientifique où l'on peut poser des conditions normales valables pour n'importe qui, pourvu qu'il soit en mesure d'appréhender la réalité de l'objet. Dès qu'on se place dans l'ordre de l'appréciation esthétique, ce postulat cesse d'être applicable. En guise d'exemple : telle œuvre musicale peut apparaître à mon voisin comme un pur chaos sonore, alors que moi j'y discerne un ordre qui lui échappe. D'où la question de savoir si, l'un d'entre nous est dans des conditions normales d'expérience ou non ? Ce serait là, de toute évidence, une façon bien impropre de s'exprimer. On dirait plutôt que, moi je suis accordé en quelque manière à cette œuvre et que mon voisin ne l'est point. Cet exemple est la parfaite illustration qu'il y a un domaine ou un ordre où une intelligibilité se laisse reconnaître à la faveur des conditions en quelque sorte inspécifiables, parce qu'elles sont inhérentes au sujet lui-même en tant qu'il constitue une expérience vivante en pleine participation avec son milieu. Dans l'analyse, on se rend compte que cette participation s'effectue à des niveaux différents. Elle peut être *immergée* et pré-consciente ou au contraire, *émerger* à la conscience et dépendre de la liberté. C'est cette réalité qui oblige souvent à passer d'un niveau à l'autre, à savoir : de l'immersion à l'émergence. C'est ainsi que dans la participation anthropo-cosmique, le monde est présenté comme une situation dans laquelle nous nous trouvons engagés sans l'avoir voulu et bien avant d'en prendre conscience et où nous sommes obligés de nous engager personnellement si nous voulons réaliser notre être au monde. Dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel c'est cette idée de situation qui introduit les considérations les plus dialectiques relatives à l'existence elle-même⁵⁷. Or, la situation concrète de l'homme, face à son présent, son passé et son avenir constituent des éléments importants dans la compréhension d'une existence. Alors que la vie humaine est banalisée, on ne peut prétendre

⁵⁷ Cf. G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 122.

aborder la question de l'existence humaine, en se passant de la situation de l'homme dans le monde.

1.1.2.1. La condition humaine

La condition humaine est celle qui permet au sujet de ne pas être en dehors du temps et de l'espace. Elle lui permet d'expérimenter en permanence les joies et les peines du quotidien. Elle place l'homme dans la situation réelle et concrète face à lui-même, face au monde, et face à l'absolu. La condition humaine permet à l'homme de comprendre qu'il n'est, selon les propos de Blaise Pascal, ni un ange, ni un démon, ni un dieu, ni autre chose, mais qu'il est un être fini, limité et fragile. Par elle, on comprend que l'homme est essentiellement un *être-en-situation*. Ceci ne veut pas dire que l'homme n'est que l'expression de sa situation concrète ici et maintenant. Mais elle veut rappeler, que l'homme est un être au milieu de tout un univers qu'il doit en permanence considérer, pour éviter d'évoluer vers une abstraction sans issue. Il devrait donc,

« être inséré d'une certaine manière dans l'univers spatio-temporel et dans un univers plus vaste dont le monde de l'espace et du temps n'est, après tout, qu'une expression imparfaite et approximative. La connexion au cosmos n'est pas pour l'homme une détermination à quelque degré que ce soit contingente ou épiphénoménique par rapport à un certain contenu susceptible d'être défini en soi. On s'engage dans l'abstraction pure aussitôt que par crainte de l'anthropocentrisme, on tente de rompre le nexus qui m'unit à l'univers. »⁵⁸

On a souvent rappelé l'équivoque qu'il y a et même à quelque degré, ce qu'il y a de fallacieux dans l'expression vie intérieure que la plupart des analystes veulent absolument coller au religieux. Or, en approfondissant l'être-en-situation, on y reconnaît la synthèse et la jonction entre l'extériorité et l'intériorité. La situation est une réalité concrète, ni exclusivement physique, ni exclusivement psychique qui marque à la fois, les limites et le champ d'action du sujet. Elle constitue pour le sujet, une chance ou un obstacle, un tremplin ou une prison. Ces deux aspects sont complémentaires : « la montagne que je domine est aussi celle que je peux gravir. La représentation que nous nous faisons d'une situation est tout d'abord spatiale : c'est la position qu'occupent certaines choses, les unes par rapport aux autres dans un ordre

⁵⁸ La question de *l'être-au-monde* ne peut être saisie qu'à travers une cohérente analyse des situations fondamentales de la vie. On peut donc se demander : « *Que recèle cette donnée non point opaque, certes mais imparfaitement translucide qu'est, le fait d'être-en-situation ?* » Les mots trahissent souvent, c'est pourquoi, dans notre démarche, nous nous efforcerons d'éviter le terme sociologique de « faits » pour, comme Gabriel Marcel, ne recourir qu'au seul article neutre précédant le verbe, comme en Allemand ou en Grec, ce que la structure française ne permet malheureusement pas. R. TROISFOTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, op. cit.*, p. 142.

topographique. »⁵⁹ Partout, même dans les cas-limites de la localisation se conjuguent l'extérieur et l'intérieur. Un lieu concret et déterminé ne se situe que par rapport à des repères. Lorsque nous déclarons que, le propre de l'homme est d'être en situation, nous ne visons, ni exclusivement, ni particulièrement le fait que celui-ci occupe un endroit dans l'espace dans la mesure où, les déterminations spatiales sont au demeurant susceptibles de se qualifier d'une façon de plus en plus interne.

Si j'habite une vallée qui sépare deux chaînes de montagnes, je puis avoir obscurément conscience d'être serré dans un étau, éprouver le besoin instinctif d'écarter ces masses qui, en se rapprochant, m'écraseraient. Il peut se faire aussi que cette position que j'occupe soit senti par moi comme médiatrice à tel point que je m'apparaisse comme un lien entre des puissances adverses qu'il m'appartient de faire communiquer l'une avec l'autre. Ceci est susceptible d'une foule d'applications dont seul le point de départ est spatial. Pensons par exemple à la conscience que peut prendre de soi, un Etat comme le Swaziland, coïncé en plein centre du géant Sud-Africain, ou encore la Belgique située au milieu de grands Etats européens. Aux mêmes analyses, on peut soumettre les situations que traduisent les expressions du genre : *au bout de, au bord de, au-dessus de etc.* Il convient d'être prudent face à une abstraction stérilisante qui traiterait la place comme une simple détermination spatiale et la transformerait en un ensemble de rapports qualifiés d'« objectifs », c'est-à-dire, coupé de toute expérience ontologique que je suis, ou de tout autre être que je puis assimiler à moi-même par l'imagination ou par le cœur⁶⁰.

D'une certaine manière, il est possible de penser comme Gabriel Marcel, qu'un être-en-situation ne constitue pas un bloc compact et autonome. Au contraire, il est exposé à quelque chose, ouvert à quelque chose ou à quelqu'un. Nous pouvons dire que quelque chose passe à

⁵⁹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation, op. cit.*, p. 32. Cette analyse de l'homme en situation fut une reprise par Gabriel Marcel dans l'article qu'il publia dans le journal *Temps présent*. « Le phénomène Sartre » in *Temps présent*, N° 9, novembre 1945. Mais il complète aussi cette étude dans une œuvre inédite intitulée : *L'influence de Pascal sur la Philosophie française*, (Inédit), 1946.

⁶⁰ Si je déclare que cet hôtel est mal situé, que peut signifier cette expression qui joint paradoxalement une détermination d'espace et un jugement de valeur ? A la base, il y a une constatation de rapports objectifs : cet hôtel est, par exemple à proximité d'une tannerie ou d'une chaudronnerie. Mais comme un hôtel est destiné à recevoir des voyageurs, en disant que celui-ci est mal situé, je veux par là, exprimer mon inquiétude. Car, ceux qui y habitent sont exposés, par sa position dans l'espace à être incommodés par des odeurs ou des bruits universellement considérés comme désagréables. Par conséquent, si j'apprends que l'hôtel est désert, abandonné depuis longtemps, je tenterai d'expliquer cette situation par son mauvais emplacement, en me référant toujours à de possibles voyageurs. Ceci peut aussi se transposer hors du monde de l'espace, lorsque je dis par exemple d'un homme, qu'il est dans une bonne situation. Certaines données objectives sont à nouveau présupposées : cet homme gagne tant d'argent par an, ce qui lui donne la latitude d'épargner de l'argent, etc. Tout cela est censé le mettre dans un état d'équilibre intérieur, bien que cette relation ne présente pas un caractère fatal, car il m'est permis de dire : quoique telle personne soit dans une bonne situation financière, elle ne paraît pas heureuse. A travers cet exemple, les données objectives se réfèrent à un être capable de dire, *ma situation* à un autre. Dans l'un comme dans l'autre cas, certaines connexions qu'on serait tenté, au premier abord, de juger purement externes s'intériorisent, se qualifient par conséquent et du même coup, qualifient à leur tour, une certaine manière d'être ou de sentir. Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation, op. cit.*, p. 115.

travers une cible, à travers les mailles d'un tissu, à travers la paroi d'un vase, mais une métaphore de ce genre ne peut en aucun cas être applicable à un sujet en *situation*. Voilà pourquoi, il devient souhaitable de réhabiliter la notion d'*influence* dont toute représentation physique s'avère inadéquate. Au sens le plus large, l'influçabilité est liée à un défaut de cohésion intérieure, comme le souligne Gabriel Marcel :

« Quelqu'un qui est d'une pièce ne peut pas être influçable ; aussi est-ce la nature de cette incohésion qu'il faudrait élucider. C'est pourtant là une vue superficielle. Il suffit pour s'en rendre compte de songer à des hommes qui ne sont qu'obstination et entêtement ; leurs possibilités d'accueil à une idée, à un être semblent littéralement nulles. N'est-ce pas chez ceux-là qu'il y a véritablement privation ? »⁶¹

Obstination et entêtement, sont deux attitudes arrogantes, qui peuvent facilement empêcher au sujet, tout accès à une lecture objective des situations existentielles. Pour s'ouvrir à la saisie de la réalité, une attitude de compréhension et de disponibilité est nécessaire.

1.1.2.1.1. La disponibilité

Le caractère de ce qui n'offre à l'*autre* aucune prise n'a rien à voir avec la suffisance à soi-même qui a été généralement considérée comme étant la marque distinctive de ce qui est le plus haut dans la hiérarchie ontologique. Gardons-nous cependant de confondre deux limites opposées d'une même série. Il s'agit de quelque chose qui serait en deçà de toute prise possible, en raison de son indigence interne⁶². Il y a lieu de penser, en effet, que malgré les apparences, le terme d'incohésion correspond à quelque chose de positif que nous pourrions appeler *disponibilité*. Ainsi donc, lorsque je réfléchis sur le fait que j'occupe une certaine place dans le monde, lorsque je m'applique à mettre à nu ce que recouvre mon éccéité, je suis conduit à me reconnaître non seulement soumis comme tout vivant, à des déterminismes objectivement repérables, mais aussi ouvert à une réalité autre-que-moi avec laquelle j'entre en relation. En tant qu'homme concret, je me trouve dans des *situations* matérielles, psychiques ou sociales dans lesquelles j'agis. Je vis à telle époque, dans tel milieu, j'appartiens à telle race, à tel sexe, j'exerce telle profession etc. Etant donné que ce resserrement contraste avec l'idée de l'homme en général ou des attributs qui le caractérisent ; ce ne sera pourtant qu'à partir de *ma situation* que je pourrais m'élever jusqu'à une image ou

⁶¹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 159.

⁶² Il nous faut être prudent de ne pas identifier cette « prôte hulê » hypothétique avec un absolu qui ne serait à l'abri des atteintes possibles de l'autre que parce qu'il lui serait à la fois immanent et absolument transcendant..

à une pseudo image globale de l'univers⁶³. Jamais d'ailleurs *ma situation* ne se réduit à la conscience que j'en prends dans la mesure où, elle n'est pas susceptible de « s'objectiver » intégralement. Si ma conscience était entièrement « objective » pour moi, elle cesserait d'être *mienne*. Celle-ci ne se réduit pas davantage à la somme des consciences qu'on en pourrait prendre car, « nous sommes dans un ordre où il n'y a pas de 'sommation' d'intégration possible. »⁶⁴ Toutefois, ma situation ne subsiste dans le temps qu'en se modifiant, en se renouvelant et certains de ses éléments laissent une place à l'avant en tant que possibilité indéterminée. Mais l'être empirique que je suis, ne peut jamais sortir d'une situation sans entrer dans une autre.

Ce fait définit *ma situation fondamentale* à laquelle nous réserverons désormais le terme *existence*. Sans l'avoir voulu, je me trouve en tension constante avec le monde et je ne puis échapper à la nécessité d'être toujours en situation, même s'il m'est loisible d'en changer librement. Ce fait est le ressort de ma condition. Parce qu'elle est fondamentale, je ne puis regarder cette situation comme contingente, à quelque degré que ce soit par rapport à une certaine entité saisissable en soi et qui occuperait ladite situation, mais pourrait aussi bien en occuper une autre. *Ma situation fondamentale* n'est pas une situation pour la conscience en général. Ceci est d'autant plus vrai que, le « savoir objectif » qui n'a en vue que certaines fins déterminées ne la considère que du dehors, de façon superficielle et pire, il l'éluide, l'ignore et l'oublie froidement. Comme réalité, *ma situation* ne peut être que vécue et le philosophe doit la reconnaître, l'explorer autant que possible, en essayer une analyse descriptive, sans espoir d'ailleurs d'en acquérir cette connaissance exhaustive à laquelle ne se prêtent que les « objets » de la « science ». Dans ce cas, l'unité de la situation fondamentale ne peut apparaître qu'à celui qui y est impliqué. Elle semble alors à la fois donnée et permet ou même appelle une intervention personnelle. Je suis toujours pour moi-même, une situation qui me dépasse et qui suscite mon activité⁶⁵. Face à un idéalisme abstrait qui s'efforcerait d'éliminer les situations humaines concrètes, la rançon ne peut être qu'une « perte radicale de contact avec la vie, l'incapacité flagrante d'apporter une réponse aux problèmes précis que nous pose une réalité dramatique, l'incapacité même de les comprendre et de fournir à ceux qui vivent

⁶³ Parfois, c'est par une fiction que je me place au-dessus de *ma situation* pour la traiter comme une possibilité qui s'est réalisée parmi d'autres et à leur place. Il y a là, un chemin qui est celui que suit la conscience « objectivante » pour s'orienter, mais qui ne mène nullement à l'être. Au fond, c'est une façon d'escamoter *ma situation* ou tout au moins de la dissimuler. Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 118.

⁶⁴ G. MARCEL, *Le mystère de l'être I. Réflexion et mystère*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 159.

⁶⁵ Cette analyse que Gabriel Marcel avait entreprise pour son compte, il l'enrichit à la lecture de Martin Heidegger et de Karl Jaspers. Il y souligne leur commune opposition à un idéalisme qui s'efforce d'éliminer les situations humaines en les enrobant, « dans un sirop de pures abstractions ». Cf. G. MARCEL, *Journal métaphysique*, op. cit., p. 136.

ce genre de problèmes, un réconfort, si modeste soit-il, d'une sympathie compréhensive. »⁶⁶
Cet éclairage sur la situation réelle de l'homme dans le monde, est une sorte d'interpellation à la philosophie, pour qu'elle ne laisse pas de côté, la prise en compte de toute la réalité existentielle dans la recherche de la vérité. Mais une polémique persistante exige quelques précisions : quelle différence existe-t-il entre la philosophie existentielle et l'existentialisme ?

1.1.2.1.2. Philosophie existentielle ou existentialisme ?

Avant d'aborder cette étude, nous nous permettrons de ressortir quelques équivoques provoquées par l'usage abusif du terme *existence*. Nous allons nous efforcer d'éclairer la confusion créée par un usage parfois impropre de l'expression, désormais populaire d'*existentialisme*. C'est depuis des siècles que des philosophes se penchent sur la problématique de l'existence. Mais lorsque des hommes comme Blaise Pascal, Sören Kierkegaard, Maine de Biran ou Nietzsche s'en préoccupent, ce n'est pas pour la considérer comme un simple principe abstrait de la pensée, mais c'est parce qu'ils ont le désir de faire ressortir le drame spirituel vécu en permanence par le sujet humain. Un drame que l'homme éprouve lorsqu'il se retrouve seul face à son histoire et à son passé, face aux défis de la vie et aux exigences de l'appel de l'être. C'est ce que voulait dire Gabriel Marcel dans ce texte inédit présenté par Roger Troisfontaines :

*« principe d'être actuant l'essence, à la pensée, à la perception ou au vouloir, ils ne désignent pas, comme nos contemporains, une situation concrète où se trouve engagé un esprit incarné, individuel ou historique. Ce qui importe surtout chez Pascal, Kierkegaard, Nietzsche ou les actuels philosophes de l'existence, c'est un certain drame spirituel vécu, un drame à la fois singulier et pourtant, exemplaire, irréductible à un moment d'une dialectique ; ce n'est pas un contenu d'une pensée élaborée, comme par exemple chez Kant, d'une façon indépendante du contexte personnel ou tout au moins, la volonté arrêtée d'en faire abstraction. »*⁶⁷

Mais cette façon d'envisager l'existence, si elle met l'accent sur le concret, n'implique, aucune négation, ni aucun mépris de l'essence universelle des réalités créées. Gabriel Marcel n'hésite pas à condamner avec fermeté, la façon dont Sartre pose, contrairement à Karl Jaspers, la priorité de l'existence sur l'essence : « Il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y

⁶⁶ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 119.

⁶⁷ G. MARCEL, *Le courant existentialiste dans la pensée française contemporaine*, (Inédit), 1945. Ce texte non publié, d'une profondeur remarquable est un article que Gabriel Marcel avait rédigé pour un journal danois qui devait paraître en décembre 1946. Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être I. La philosophie de Gabriel Marcel, T. II*, op. cit., p. 422.

a pas de Dieu pour la concevoir. »⁶⁸ Le développement sartrien passe d'un « truisme »⁶⁹ à une absurdité, dans la mesure où il aboutit en fait, à une négation pure et simple de l'essence. L'expression la plus respectueuse de l'homme serait peut être de dire que, chez l'homme l'essence n'accède à la compréhension de soi qu'à travers l'existence et par son moyen. Ceci place, sous d'autres rapports, la priorité de l'essence. Il serait aussi commode d'éviter le terme priorité qui, aux yeux de Gabriel Marcel représente une réalité trop « fâcheusement temporelle ». Pour lui, le *primat de l'existentiel* est celui de l'existence manifestée dans les situations fondamentales, par rapport à l'objectivité.

Gabriel Marcel ne mène pas un combat aveugle contre l'abstraction philosophique. Il ne s'en prend qu'à « l'objectivisme scientifique ». Aussi reste-t-il fidèle à sa ligne de pensée lorsqu'il fait cette mise au point au sujet des catégories de la pensée qui se forgent en taisant la réalité existentielle. Revenant sur son passé idéaliste, il précise que la valeur de ces catégories garderait toute sa pertinence si elles se fondaient sur des structures qui ne sauraient être mises en cause en n'importe quelle circonstance. C'est au cours d'une conférence prononcée à Louis-Le-grand en 1947 qu'il apporte la précision :

*« Il me semble qu'un solennel avertissement s'impose à tous ceux qui, au nom des de classe ou de race, ont répudié l'universel ou même beaucoup plus profondément, à ceux qui prétendent substituer, comme ce fut peut-être mon cas à certaines heures de ma vie, des catégories tragiques comme celles d'engagement, de pari, de risque,, aux catégories traditionnelles qui s'organisent autour de l'idée de vérité. Certes, la valeur de ces notions existentielles est irrécusable, mais à condition qu'elles soient maintenues à la place qui doit leur être légitimement assignée, c'est-à-dire, sous la dépendance des structures qui ne sauraient être mises en question. »*⁷⁰

On ne saurait s'élever trop énergiquement contre un existentialisme caricatural qui prétend dévaluer l'essence et ne lui accorder qu'un statut subalterne. Ceci ne veut pas dire que les essences n'aient pas à être repensées à partir d'une philosophie qui affirme le primat d'une subjectivité ou plus exactement d'une intersubjectivité, dont la pensée scolastique a souvent méconnu les droits. L'allusion faite à ce qu'il nomme « *l'existentialisme caricatural* » permet

⁶⁸ *Idem*, p. 146.

⁶⁹ Car il a toujours été admis que, sous certains rapports, l'existence l'emporte sur l'essence.

⁷⁰ G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 55. Malgré le mea culpa qu'il introduit dans son texte, on pourrait relever tout au long de sa carrière philosophique des témoignages de fidélité aux structures traditionnelles. C'est le cas de cette discussion avec Brunschvig à « l'union pour la vérité » sur *l'Idée du philosophe*. Là, il affirme que « la notion du périmé n'est à sa place que dans l'ordre du technique, ou du théorique en tant que reflet du technique, là où il y a usage et hors d'usage. La *philosophia perennis* refuse globalement ces catégories et cette opposition. L'inexprimable libération qu'elle procure à ses adeptes tient à ce que l'intelligence qui s'y consacre voit glisser loin d'elle ces suggestions comme un rivage qu'on abandonne pour toujours. La philosophie, c'est d'abord et avant tout un attachement à un certain invariant concret, invariant global qui est notre essence et notre destin. » Cf. R. TROISFONTAINES, *Op. cit.*, p. 147.

de comprendre l'attitude de Gabriel Marcel à l'égard d'un mot qui désigne tout un courant de la philosophie contemporaine. En publiant l'article intitulé *Existence et objectivité*⁷¹, il voulait donner à la philosophie existentielle « sa charte d'origine » selon Roger Troisfontaines⁷². Sa réaction contre l'objectivisme technocratique ou idéaliste n'a rien de commun avec l'athéisme, la négation des valeurs, la prétention à l'autosuffisance de la liberté humaine et autres excès auxquels se sont livrés certains philosophes qui, ces dernières années, se sont fait appeler : « existentialistes ». D'où la situation délicate de Gabriel Marcel qui, dès 1943 signalait déjà le danger que connaît la notion de philosophie existentielle au moment où « une recherche à l'origine authentique et profonde entreprend non seulement de se communiquer, mais de s'exploiter elle-même en se vulgarisant. »⁷³ C'est sous le signe de Socrate et de Platon qu'il plaçait la responsabilité de l'ouvrage qu'il venait de terminer et qu'il intitula *Mystère de l'Etre*. Il le plaçait sous la responsabilité de ces sages antiques pour protester de manière explicite contre les déplorables confusions auxquelles a donné lieu dans son cas, l'affreux vocable d'existentialisme.

Lorsqu'on lui demandait à quel « isme » il consentirait pour désigner sa pensée, il répondait sans ambages que sa pensée s'orientait contre tout « isme » quel qu'il soit. Mais s'il fallait à tout prix se résigner à chercher une étiquette, c'est celle de « néo-socratisme » ou socratisme chrétien que, pour des raisons évidentes l'auteur adopterait en fin de compte : « cher ami, je crois que vous avez raison de dire que cette expression néo-socratisme peut être retenue. »⁷⁴ Il précise pourquoi ce terme dispose d'une importance sans précédent dans la recherche de la compréhension de sa pensée en déclarant : « Il me semble que ce mot a l'avantage de mettre en lumière le rôle central de l'interrogation dans ma pensée, le fait que je me suis souvent

⁷¹ *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-juin 1925. Signalons qu'il reproduit cet article dans le *Journal métaphysique*, *op. cit.*, pp. 309-329.

⁷² Ni Sören Kierkegaard, ni Karl Jaspers, ni Martin Heidegger ne jouissaient alors de la vogue qu'ils ont ensuite connue. Et Gabriel Marcel partageait à leur endroit une totale ignorance comme presque tous ses compatriotes.

⁷³ G. MARCEL, *Homo viator*, *op. cit.*, p. 190. Au congrès de Rome, sur le conseil de son ami Louis Lavelle, il eut à accepter l'étiquette d'existentialiste chrétien comme il le rappelait à Paul Ricoeur: "J'avoue que je me montrai d'emblée très peu favorable à cette idée; néanmoins, je tiens à consulter un homme en qui j'avais grande confiance, qui était Louis Lavelle. Je lui dis: Vous connaissez mon oeuvre, j'ai grande confiance dans votre jugement, qu'en pensez-vous ? Il m'a répondu: je comprends très bien que vous n'aimiez pas ces mots: existentialisme chrétien, je ne les aime pas non plus, mais il me semble que c'est tout de même une concession que vous pouvez faire à l'éditeur. Je m'inclinai donc." Cf. P. RICOEUR, *entretiens avec Gabriel Marcel*, *op. cit.*, p. 75. Après avoir laissé en 1947, la collection *Présences* intituler l'œuvre collective qui était consacrée à sa pensée *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, alors que cet opus devait porter le titre de "Une philosophie de la présence", il regretta plus tard d'avoir permis cela. L'usage déplorable qui a été fait du vocable "existentialisme" l'a définitivement discrédité. "Mais très vite quand j'eus l'occasion de constater toutes les sottises auxquelles donnait lieu, très particulièrement chez les femmes du monde, ce mot d'existentialisme, je me repentis d'avoir été aussi accommodant, et à partir de 1949 j'ai dit en toute occasion que je refusais cette étiquette, que d'ailleurs d'une manière générale j'avais horreur des étiquettes et des ismes." *Ibidem*. Plus tard, notamment en 1951, il mettra un point final en déclarant solennellement: "en ce qui me concerne, ce mot ne sera plus prononcé." *La Croix*, N° 26, mai, 1951.

⁷⁴ P. RICOEUR, *Op. cit.*, p. 118.

préoccupé avant tout de chercher comment les problèmes devaient être posés, même avant de savoir si, à partir de cette position, ils pourraient être résolus. »⁷⁵ Mais le rejet du terme existentialisme ne remet pas en cause l'importance qu'il accorde à l'existence. Les deux notions d'existence et d'objectivité se dissocieront radicalement au fur et à mesure que sa pensée évoluera. Il pense, que « l'existential ne se pose dans sa réalité que là où il est fait table rase de la figuration spatiale. »⁷⁶ Sous peine de confusion, il faut distinguer avec soin l'existence première manière, celle dont il s'agissait avant l'année 1922, de l'existence deuxième manière qui nous est familière désormais et qui fait l'objet central de cette étude.

1.1.2.2. Existence et pensée immédiate

Dès sa jeunesse, Gabriel Marcel avoue avoir été tenté d'identifier l'existence à la pensée immédiate, comme le montre l'affirmation suivante : « Je l'ai définie comme position par rapport à une conscience actuelle, c'est-à-dire comme liaison à une certaine expérience. »⁷⁷ Saisissons l'exemple utilisé par l'auteur lui-même : en disant que César a existé et en prenant l'exemple dans le passé parce que c'est là que la définition paraît la plus contestable, je ne veux pas dire que César aurait pu seulement être perçu par moi. Je veux dire qu'il y a entre l'existence de César et mon état de conscience, ma prise de conscience actuelle, une série de rapports temporels qui est susceptible d'être objectivement déterminée. Mon état de conscience actuel, lié lui-même à la position du corps organisé qu'il exprime est le repère et ne saurait être pensé en dehors de tout rapport à lui que par abstraction. Penser une chose comme existante, c'est se penser soi-même comme la percevant, c'est étendre son expérience de telle manière qu'elle-même vienne à comprendre ce qu'elle semblait laisser hors de soi. C'est ainsi que l'existence va supposer un rapport à une pensée immédiate. Ce qui revient à dire qu'il n'y a d'existence que de ce qui est objectif. Pour clarifier cette position, Gabriel Marcel va rédiger ce texte dans lequel il exprime des réserves sur l'existence de la conscience et son objectivité : « Une conscience n'existe certainement pour moi que dans la mesure où elle se révèle à moi objectivement, c'est-à-dire par l'intermédiaire de mon corps. Je pense ensuite cette conscience comme conscience par analogie avec moi-même. »⁷⁸ Et cette autre conscience peut être pensée comme existante exclusivement dans la mesure où elle est donnée dans un rapport immédiat, soit à elle-même, soit à une autre. Or, le donné commun à ma

⁷⁵ Cette désignation répondait aussi à son vœu le plus ardent, qu'il nourrissait depuis l'adolescence. Vœu qui consistait à renoncer à l'idée d'édifier un système. *Idem*, p. 117.

⁷⁶ G. MARCEL, *Primat de l'existential*, (Conférence à Louis-le-Grand, le 13-mars-1947 : Inédit).

⁷⁷ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 15.

⁷⁸ *Idem*, p. 16.

conscience et aux autres consciences possibles est mon corps. Je ne puis me penser comme existant que lorsque je suis donné à moi-même et que je suis donné aux autres consciences, c'est-à-dire que je suis donné dans l'espace⁷⁹. Pour échapper à cette réduction de l'existant au spatial, il s'efforce de poser une pluralité d'existences. Un objet peut être donné à ma conscience de plusieurs manières dans un rapport immédiat. Ces divers modes d'appréhension ne définiront-ils pas chacun, une nouvelle possibilité d'existence ? En effet, lorsque je suis donné à moi-même en tant qu'affectivité, se réalise en moi, un mode d'existence dont la relation au mode spatial paraît singulièrement difficile à déterminer. Admettons que ma conscience ne peut être donnée tout ensemble à elle-même et aux autres consciences que comme corps. Mais elle peut aussi, à un autre plan, n'être donnée qu'à elle-même exclusivement.

Gabriel Marcel nous conduit à pénétrer et à saisir les deux modes d'existences absolument distincts qu'il reconnaît parmi plusieurs autres. Le premier est fondé sur le rapport immédiat entre ma conscience et mon corps en tant que donné dans l'espace. Le second correspond au rapport entre ma conscience et mon corps en tant que donné dans la perception interne : *individuel* par définition. Ce deuxième mode est fondamentalement lié à *ma conscience*. C'est pourquoi, il devient arbitraire de prétendre faire abstraction de moi-même en vue d'adopter le point de vue d'une conscience dont le caractère est général, et d'identifier la réalité de mon corps avec ce qu'il est pour la perception. La distinction entre les deux modes d'existence est irréductible, même avant mon intervention pour les dissocier. D'une part, la conscience ne semble pas être donnée à elle-même dans un rapport purement interne. D'autre part, le corps ne m'est donné dans un rapport interne que parce qu'il m'est donné spatialement. Nous avons donc l'ultime devoir de souligner l'étroite solidarité indissoluble entre les deux modes d'existences, et en même temps, penser une harmonie entre les données de la conscience. Mais cette harmonie ne peut être donnée à une conscience quelconque dans un rapport immédiat car :

« Le contenu sous-tendu aux deux modes susdits est un ensemble de relations qui ne peut être que pensé. Une illusion seule prétendrait le convertir en une entité existante. Penser, en effet, c'est s'élever à l'activité spirituelle, c'est sortir du plan de l'existence, transcender les deux modes de conscience de moi-même qui se rattachent au sensible, et poser la réalité d'un contenu tout intelligible. »⁸⁰

⁷⁹ Cf. *Idem*, p. 19.

⁸⁰ *Idem*, p. 21.

Il demeure toutefois, impensable, de prétendre connaître la réalité existentielle, tout en s'enfermant dans une totale ignorance des rapports entre l'existant et le réel.

1.1.2.2.1. L'existant et le réel

Pour éviter toute confusion, dès lors s'impose l'impérieuse nécessité d'établir une distinction fondamentale entre l'*existant* qui est en rapport avec la *conscience immédiate* et le *réel* qui ne se définit que pour la pensée.

- **Concernant l'existant :** nous pouvons dire que rien n'existe qui serait dépourvu de qualités, qui ne serait pas sensible. Il est impossible de concevoir l'existence comme le substrat commun aux divers contenus appréhendés. Si elle appartient au monde sensible, l'existence est exclue de l'ordre rationnel. Si les choses existent, les lois n'existent pas. Et si la contingence d'un ordre par rapport à un autre désigne la possibilité de dériver ou de déduire celui-là en celui-ci, les existences se posent comme absolument contingentes par rapport à un ordre rationnel quelconque.

- **Concernant le réel :** il s'étend bien au delà de l'existant. Est réel, « ce contenu intelligible non posé comme existant mais qui, seul, rend raison du donné dont il maintient d'ailleurs le caractère contingent, ce sujet qui établit la corrélation entre les deux modes d'existence du moi parce qu'il est placé, à l'intersection de leur double devenir.»⁸¹ Comme il n'est pas donné à la conscience dans un rapport immédiat, ce sujet ne peut être que pensé. En vertu des définitions sus-évoquées, ce sujet semble ne point exister, mais il serait absurde de conclure qu'il est irréel.

Dans le manuscrit XII, datant de l'hiver 1910-1911, Gabriel Marcel opposait déjà *existence* et *réalité*. Pour une pensée finie écrivait-il, « la réalité ne peut être posée comme existante. »⁸² Il définissait alors l'existence comme la fonction de limite qu'exerce vis-à-vis d'une pensée finie, le donné en relation avec cette pensée. Dans cette perspective teintée d'un idéalisme fondamental⁸³, l'existence n'apparaît que comme un moment idéal de la pensée pure. C'est-à-dire, une limite que la pensée elle-même connaît en la dépassant. Autant dire, en la posant comme contingente et, jusqu'à un certain point, en la niant. Ainsi donc, l'existence,

⁸¹ *Idem*, p. 22.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Lorsque Peul Ricoeur l'interroge sur l'évolution de sa pensée, Gabriel Marcel se rappelle, non sans un vif regret, le dédain avec lequel il traitait l'expérience vitale au moment de son adolescence : « *Mon cher Ricoeur, lorsque je cherche à revoir le chemin parcouru, je constate que j'ai été amené peu à peu à une revalorisation de l'expérience. Je me rappelle, je dois dire que pour moi c'est plutôt un sujet d'irritation rétrospective, le mépris avec lequel au temps de mon adolescence je considérais l'empirisme.* » P. RICOEUR, *Op. cit.*, p. 122.

corrélative à l'évolution de la pensée devenait dès lors, une succession de limites en même temps niées et posées. C'est pourquoi,

« si ce devenir est considéré comme forme, comme loi de manifestation, on peut l'appeler existence. S'il est considéré comme contenu, comme ébauche de système intelligible, il est préférable de l'appeler encore essence. Dire que telle essence déterminée existe, c'est dire qu'elle s'est présentée sous cette forme successive et limitée à la pensée, c'est dire qu'une pensée finie ne peut l'appréhender qu'ainsi. »⁸⁴

Ces analyses montrent les limites ne constituent que les conditions nécessaires du développement par lequel la pensée finie prend conscience de soi. Considérant comme dénuée de sens, toute affirmation qui prétendrait attribuer l'existence à ce qui ne pourrait être représenté spatialement, Gabriel Marcel pense que « les valeurs sont trop réelles pour exister. »⁸⁵ C'est là qu'il refuse d'ailleurs de faire toute démonstration de l'existence divine estimant que c'est par une démarche contradictoire que la pensée pose le problème de l'existence de Dieu. Dire de Dieu qu'il existe, ce serait le « ravalier au plan des objets et le lier à la conscience immédiate, c'est-à-dire, le déterminer par un rapport qui n'est nullement d'ordre divin. »⁸⁶ De manière générale, l'existence est pour Gabriel Marcel, cela d'où peut partir toute pensée, en ce sens que la pensée ne se définit que par son mouvement afin de transcender le donné immédiat. Comme le rapport immédiat ne peut pas être fondé par la pensée, mais seulement dépassé par elle, il conclut tout simplement que : « la démonstration de l'existence de Dieu ou de toute autre existence est une idée contradictoire et qui doit tomber. »⁸⁷ Cette opposition à la démonstration de toute forme d'existence s'inscrit dans le développement de la pensée marcellienne. Sa conception de la notion d'existence a évolué en rapport avec son expérience personnelle, et surtout son contact avec le monde concret.

1.1.2.2.2. L'évolution de la notion d'existence chez Gabriel Marcel

Avant 1922, Gabriel Marcel pose de façon répétée l'équivalence incontestable entre l'existential et l'objectif. Comment, après tant d'affirmations, finira-t-il par opposer existence et objectivité ? Le principe de cette évolution réside dans la distinction mentionnée dès la première partie de son *Journal* entre, *la position d'un existant et le jugement d'existence*. Là

⁸⁴ R. TROISFONTAINES, *Op. cit.*, p. 151.

⁸⁵ G. MARCEL, *Etre et Avoir, op. cit.*, p. 11.

⁸⁶ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 32.

⁸⁷ *Idem*, p. 30.

où il y a contact, il y a position d'un existant, position toute spontanée et qu'on ne peut appeler véritable jugement. L'accord des sens ne peut fournir qu'un contrôle mais rien de plus et cette position spontanée se réalisera avant que le contrôle ait nécessairement fonctionné⁸⁸. Admettons que cela soit vrai. Mais quelle relation y a-t-il entre cette position et le donné auquel mon jugement attribue l'existence ? Gabriel Marcel répond :

« Ce qui me paraît essentiel à observer, c'est que le problème en se posant, par le fait même qu'il se pose, transforme ses propres termes. Il se présente sous la forme d'une question portant sur une relation entre des termes distincts. Mais les termes eux-mêmes ne sont distincts que parce que le problème est posé. Il y a solidarité entre la distinction des termes et le fait que le problème est posé. »⁸⁹

Comme le problème est posé, nous sommes amenés à dire que, la position en tant qu'existant, n'est que l'explication de quelque chose qui est sous le donné : c'est ce qui pourrait être considéré comme le fondement même de l'existence. Une réflexion suffit cependant à montrer que les deux solutions sont également inacceptables, étant donné que l'acte sur lequel on s'interroge au sujet des fondements des termes est celui qui les sépare. Seule l'intervention de la pensée « objectivante » substituée à la position irréductible d'un donné comme existant, la notion d'un jugement portant sur un objet. Ce jugement transpose dans l'ordre rationnel, l'expérience d'une conscience immédiate où il n'y a pas encore dualisme entre le donné et un prédicat d'existence et se réduit à un contact entre le corps, lié à la conscience percevante, et un donné extérieur.

Mais, qu'est-ce qui peut être considéré donc comme étant existant ? Sur cette question, la philosophie marcellienne répond sans ambiguïté : « rien ne peut être dit exister que ce qui peut entrer en relations de contact, en relation spatiale avec mon corps, étant bien entendu que l'immédiat, considéré dans sa pureté, ne révélera son contenu spatial qu'à la pensée réflexive. »⁹⁰ A la suite de cette réflexion, une précision est nécessaire pour dire ce qu'est l'existence : « L'existence n'est donc, ni un prédicat, ni une sorte de qualité ontologique qui viendrait s'ajouter du dehors à l'existant. »⁹¹ Et il ajoute, « Je soutiens qu'on n'est pas libre de penser par existence autre chose que ce que j'ai dit, c'est-à-dire, le rapport à une conscience immédiate, et le rapport se niant comme tel d'ailleurs en tant qu'il n'est pas pensé. »⁹² Cette idée de rapport qui est introduite par la réflexion peut en soi, impliquer une extériorité des

⁸⁸ *Idem*, p. 25.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cité par R. TROISFONTAINES, *Op. cit.*, p. 154.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

termes là où il y avait indivision vécue. Gabriel Marcel n'insiste plus sur l'objectivité de l'existant, mais plutôt sur son contact immédiat avec le corps et plus exactement : avec *mon corps*. Même, lorsqu'on pousse loin l'observation, on se rend compte que la notion d'*objectivité* semble contredire de plus en plus celle du *contact*. Par conséquent, l'existant, restant solidaire de sa relation immédiate à mon corps, s'oppose de plus en plus à l'*objet*. La valorisation de l'objet au détriment du sujet, une démarche vers l'idéalisme fait en sorte que l'existence se retrouve reléguée au dernier plan. Pourtant, avant d'être un sujet pensant, on est avant tout, un sujet existant.

1.1.2.3. L'idéalisme contre l'existentiel

L'évolution des doctrines métaphysiques manifeste un certain accord des philosophes idéalistes pour réduire, au profit des déterminations rationnelles, de l'indice existentiel dans l'économie générale de la connaissance. Plus on met l'accent sur l'objet, sur les caractères qui le constituent en tant qu'objet et sur l'intelligibilité dont il faut qu'il soit lesté, pour donner prise au sujet qui lui fait face, plus on sera conduit à abandonner dans l'ombre son aspect existentiel⁹³. En effet, qu'un système idéaliste soit inévitablement orienté vers l'affirmation d'une identité, si concrète soit-elle, elle sera toujours regardée comme intérieure et subjective : c'est-à-dire, impropre à la conceptualisation. Gabriel Marcel est persuadé que toute construction abstraite qui ne tiendrait pas compte de l'existentiel est comparable à un jugement fondé sur de l'arbitraire et donc, rejetable : « Nous ne pourrions jamais nous défendre d'une impression d'arbitraire. »⁹⁴ Pour un idéalisme hypocrite qui, sans nier l'existence, s'évertue cependant à l'écarter en la repoussant à l'infini, s'édifie une thèse radicale qui met en doute l'existence et implicitement, la déclare contradictoire. L'objectivisme que beaucoup ont jugé indispensable pour affirmer la fermeté et la constance de l'être, laisse la voie ouverte au scepticisme et au nihilisme. Elle tend à éliminer toute considération existentielle pour fonder l'intelligibilité radicale de l'existence. Se permettre de douter de l'existence signifie qu'il n'y a rien dont je puisse valablement affirmer que *cela existe*. Ce genre de doute, suppose lui-même une certaine idée de l'existence que l'on refuse

⁹³ Si l'objet est la prise en compte du caractère spéculatif d'une réalité, plutôt que son caractère existentiel, une interrogation devient inévitable, à savoir : Si l'objet est une pure abstraction, pourquoi y perdre du temps en spéculant. Inutilement sur l'abstrait ? On peut aussi avoir le droit de dire qu'il serait souhaitable que je le questionne et qu'il me réponde ! Invariablement, les doctrines idéalistes montreront que ces révélations qui semblent émaner de l'objet, sont étroitement conditionnées par les sollicitations actives et intelligentes que nous leur adressons. Mettant un accent toujours décisif sur le caractère « insulaire » de l'objet, ces philosophies minimisent l'apport original que cet objet est susceptible de nous fournir. Un tel apport est impensable dans le système clos que le sujet tend à former avec lui-même. *Idem*, p. 158.

⁹⁴ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 317.

d'appliquer à quoi que ce soit. Entre cette idée et l'expérience, aucun contact n'est assuré. Nous nous rendons à l'évidence qu' « on ne part pas de ce qui existerait à coup sûr, pour se demander si cela existe aussi, comme lorsqu'on dit : Pierre existe, certainement aussi Grâce et Vincent. Dieu existe-t-il parce que nous existons ? » A travers une telle philosophie, c'est « la puissance d'application de l'idée d'existence qui est mise en doute. »⁹⁵ Voilà pourquoi il se pose la question de savoir : « comment dès lors ne pas conclure que cette idée sans lettre de créance est une pseudo-idée, un outil inutilisable, à jeter au rebut ? »⁹⁶ Pour peu qu'il s'approfondisse, on s'aperçoit qu'un scepticisme de ce genre se convertirait facilement en doctrine négative. C'est tout le problème que pose un langage mal compris.

1.1.2.3.1. La tromperie du langage

Le doute n'est-il pas toujours l'expression de la rupture, au moins provisoire et reconnue comme telle d'une certaine adhérence, un décollement qui ne peut s'exercer qu'en présence d'une dualité ? Seule la structure de notre langage nous contraint à nous demander si quelque chose possède effectivement l'existence ? La logique marcellienne veut que *l'existence* et *la chose existante* soient une même et unique réalité qu'elles soient indissociables entre elles. « Sur cette synthèse indéfectible, réelle ou non, le doute ne saurait mordre. Il ne trouve pas d'intervalle, de fente où insérer sa pointe. »⁹⁷ Il importe donc, de rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont un certain idéalisme prétendrait la priver, mais en se gardant de retomber dans les ornières d'une ontologie *objectivante*. A travers un effort constant de certaines puissances dont est dépositaire notre esprit, nous serons capables de désorienter notre regard intérieur, afin de l'accommoder à des champs nouveaux d'expérience et de méditation où nous serons un jour capables de recueillir les éléments d'une sagesse. L'existence ne saurait être conçue, ni connue, mais seulement *reconnue* à la façon d'un terrain qu'on explore. Sans doute, le langage joue parfois le rôle d'élément trompeur. En ce sens, le terme existence désigne imparfaitement, « un climat, ou plus exactement encore, la zone d'adhérence, ne disons pas au réel, mais à ce que l'esprit doit reconnaître comme proprement insurmontable, comme non susceptible d'être transcendé jamais. Ici, l'esprit ne peut procéder que par décret. »⁹⁸ En proscrivant l'existence, ces philosophies tendent à substituer des propositions hypothétiques aux propositions catégoriques, à penser le monde sous la forme de

⁹⁵ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 10.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ G. MARCEL, *Journal métaphysique*, op. cit., p. 311.

⁹⁸ *Ibidem*.

la légalité pure⁹⁹. L'effort pour penser scientifiquement le monde ne peut être concevable sans un parti pris fondamental en faveur de l'existence. Mais comment faire ressortir courageusement ce qu'il y a d'étroitement limité et d'artificiel dans ce parti pris, afin de garantir l'objectivité dans la démarche ? Lorsque l'esprit poursuit une certaine finalité, il vise à constituer un corps ou un système de « vérités » qui lui est propre. Pour défendre la place centrale de l'existence, Gabriel Marcel pense que, « Si la négation de l'existence est un décret, nous optons donc pour le décret inverse, et n'hésitons pas à déclarer que l'existence est, indubitable. Mais liberté n'est pas caprice. Il reste à justifier le bien-fondé de ce choix et, tout d'abord, à préciser le sens d'une affirmation dont l'ambiguïté saute aux yeux. »¹⁰⁰

Pour mieux saisir ce qu'est l'existence, il faut procéder par la recherche de la compréhension de ce que n'est pas l'existence. Or, parler de quelque chose qui existe c'est rétablir la notion d'existence comme prédicat. Pourtant, l'attribution d'un prédicat à un sujet peut à tout instant soulever un problème. Le sceau de l'*indubitable* ne peut donc être apposé à une affirmation d'existence portant sur une réalité particulière quelle qu'elle soit. Quand je suis devant l'existant, je reçois, je m'ouvre à quelque chose ou à quelqu'un, sans toutefois remplacer « quelque chose ou quelqu'un » par la mention d'une donnée objective ou *objectivable* qui risquerait de nous faire retomber à un plan inférieur. L'interrogation de savoir si nous sommes en présence d'une existence en général se remet à l'actualité. Mais la réponse ne peut être que non. S'exprimer de cette manière consacrerait une dualité, cette même dualité qu'on se refuse de poser entre *le fait d'exister* et *ce qui existe*. L'assurance dont nous nous efforçons de dégager la nature ne saurait porter sur un caractère abstrait, pas plus d'ailleurs que sur un *cela* auquel appartiendrait ce caractère existentiel, mais uniquement sur « l'indissoluble unité de l'existence et de l'existant. » Nous n'avons pas le droit de dénier à quelque chose que ce soit, sa qualité de *chose existante*, au nom d'une certaine idée de l'existence. Ces propositions ne peuvent avoir un semblant de sens que, si nous ne prenons pas la précaution d'explicitier l'idée inspécifiable, au nom de laquelle, nous dénions le droit d'exister à *ceci*, à *cela* et à *quoi que ce soit*. Lorsque j'affirme que : « quelque chose existe », je pose seulement en principe, qu'il n'y a pas de sens à nier une telle proposition, car cette négation, aussi verbale soit-elle, « constituerait une extrapolation illégitime de propositions

⁹⁹ Ici, on retrouve les propositions radicales du genre : « s'il est vrai que... il est également vrai que... » Dès lors, l'existence apparaît comme surmontée ou résorbée, elle est simplement escamotée. D'où l'interrogation de savoir si cette entreprise n'est-elle pas contradictoire en elle-même ? Pas du tout, car on ne peut se permettre de penser le monde sans un certain parti pris de ce genre.

¹⁰⁰ Affirmer que l'existence est indubitable ne veut pas dire que : A. Ni quelque chose, et particulièrement celle que nous sommes tenus de désigner existe. B. Ni que, ce qui est indubitable, c'est l'abstraction vaine d'une existence en général. Cf. G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 312.

licites, mais particulières, telles que : 'A n'existe pas' ou il se peut que A n'existe pas. »¹⁰¹
Nous sommes ici, au cœur de la problématique de l'attestation de l'existence. Quelque chose existe parce qu'un sujet la reconnaît comme existant ou parce qu'elle existe réellement ? L'analyse du rapport entre la réalité existentielle et la phénoménologie permet de lever le voile sur cette ambiguïté.

1.1.3.3.2. La métaphysique face à la phénoménologie sensualiste

Y'a-t-il une sorte d'existence telle que, par le simple fait de la contester, toute affirmation d'existence deviendrait aussitôt pour moi impensable ? Nous abordons, une démarche fondamentalement phénoménologique dénuée de tout caractère ontologique. La démarche consiste à partir de soi-même, en tant qu'on prononce des jugements d'existence et qu'on se pose la question de savoir s'il y a un sens par rapport auquel ces jugements s'organisent. Or, cet indubitable existentiel ne peut justement être que *moi* en tant que je suis assuré d'exister. Mais ceci exige d'être précisé. De ce fait, si dans la question : « *est-ce que j'existe ?* », le terme *je* est sorti de son contexte, pris séparément et traité comme un *cela*, et que la question se transforme en une interrogation du genre : « l'existence est-elle ou non, un prédicat qui appartient à un *cela* ? » Après analyse, l'on se rend à l'évidence, que la question est mal posée pour deux principales raisons : d'une part, le *je* ne peut pas être traité comme un *cela*. Car, le *je* est sans doute, la négation du *cela* et de n'importe quel *cela*. L'existence n'est pas un prédicat. Si, l'affirmation *j'existe* peut être retenue comme un indubitable existentiel, c'est « dans son unité indécomposable, en tant qu'elle traduit, d'une façon assez infidèle, une donnée initiale qui est, non pas, je pense, non pas même je vis, mais j'éprouve, en prenant ce mot dans son indétermination maxima. »¹⁰²

Il n'est pourtant pas question de ne se tenir qu'à cette constatation d'un qualifié qui ne peut se poser comme tel qu'à la faveur d'une *médiation*. Il s'agit de creuser sous l'expérience, sans perdre contact avec cette dernière. Effectivement, par un acte d'abstraction, je peux être saisi comme un *pur sentant* et à partir de cette observation, il est possible de conclure que *je suis*¹⁰³.

¹⁰¹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 26.

¹⁰² Gabriel Marcel fait comprendre ici que, la langue allemande est plus adéquate que la langue française dans ce genre d'analyse et elle pose moins d'ambiguïté que cette dernière. G. MARCEL, *Être et Avoir*, op. cit., p. 186.

¹⁰³ A la suite de René Descartes et mus par une volonté de rénover à tout prix, certains philosophes n'hésiteront point à substituer au Cogito cartésien la formule *sentio ergo sum* (je sens donc j'existe). Allusion est ici faite à Maurice Merleau Ponty qui soutenait qu'une démarche de connaissance implique toute la personne et non seulement son intelligence qui n'est qu'une infime partie de la personne. D'où son souci de voir mis en valeur la dimension sensuelle dans le processus de la connaissance. On ne connaît qu'à travers son corps.

Mais le changement ne serait qu'apparent car, dès le moment où intervient une inférence, il y a véritablement pensée. L'expression *je sens* recouvre en son sein le *je pense*. Et il peut lui-même être un *je pense*, mais à l'état indistinct. L'affirmation *j'existe*, conséquence du *je sens* est d'un ordre tout différent car, elle se situe en marge de tout inférence quelle qu'elle soit. Lorsque je dis, *j'existe*, de façon obscure, je vise le fait que je ne suis pas seulement pour moi. Mais que je me manifeste dans la mesure où le préfixe *ex*, au sein du verbe *exister*, traduit un mouvement vers l'extérieur. Exister c'est donc, *émerger, surgir!* Dire *j'existe* veut dire que « j'ai de quoi me faire connaître soit par autrui, soit par moi-même, en tant que j'affecte pour moi une altérité d'emprunt et, plus profondément encore, je suis en relation, avec l'univers. Au fond, ce qui m'est indubitablement donné, c'est l'expérience confuse et globale du monde en tant qu'existant. »¹⁰⁴ Par ailleurs, le terme même de donné ne convient qu'imparfaitement car il signifie : « *présenté à.* »¹⁰⁵ Or, cette assurance est consécutive au sujet. Elle ne lui est pas fournie, mais elle lui appartient. Sans cette assurance, le sujet n'existe plus, il s'évanouit ou se réduit au fantôme logique de lui-même. Somme toute, rejoignons Gabriel Marcel pour qui, « j'existe d'autant plus que c'est plus exclusivement 'moi' qui existe et, inversement, j'existe d'autant plus que je me dégage davantage des entraves de l'égoïsme. »¹⁰⁶

L'existant comme réalité indubitable semble être lié à une *conscience exclamative de soi*. Chez l'animal, et surtout chez le petit enfant, elle se traduit par des cris et des bondissements. Chez l'adulte elle prend plutôt des formes plus tempérées pour autant que cet immédiat est recouvert par l'habitude et progressivement par toutes les superstructures d'une vie profondément bureaucratisée. La vie moderne fait que, nous tendons tous à devenir bureaucrates, non seulement dans notre comportement extérieur, mais dans nos relations avec nous-mêmes. Ce qui revient à dire qu'entre nous et l'existence, les écrans que nous interposons sont de plus en plus épais. L'existence et la conscience exclamative d'exister ne peuvent être réellement séparées, étant donné que la dissociation ne peut pas s'effectuer sans aboutir à dénaturer tout ce qui est en question. Séparée de cette conscience exclamative, « l'existence tend à se réduire à son propre cadavre. Mais ce pouvoir de l'existence, il n'est au pouvoir d'aucune philosophie de la ressusciter. Le caractère massif de cette existence, de cette indubitable ne saurait être trop souligné. Il est impossible d'y introduire une spécification qui ne soit pas arbitraire, et par là même, ruineuse. »¹⁰⁷ Dégagé de toute

¹⁰⁴ G. MARCEL, *Le mystère de l'être. I, Réflexion et mystère, op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation, op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁷ Dire j'existe ne peut être légitime qu'à condition qu'il soit reconnu au préalable, que le *je* ne signifie pas le moi, comme on a l'habitude de l'entendre. Cf. G. MARCEL, *Le mystère de l'être, op. cit.*, p. 107.

acception privative, le *j'existe* tend à rejoindre une affirmation telle que *l'univers existe* ; l'univers étant lui aussi, la négation de quelque chose en particulier, mais sans se réduire pour à une généralité abstraite puisqu'il englobe tout, y compris moi-même.

Pour Gabriel Marcel, l'existence est première ou elle n'est pas. En aucun cas, « elle ne saurait être regardée comme réductible, dérivée ou démontrable. On ne peut procéder ici par réflexion que sur des affirmations dont il s'agit d'examiner les lettres de créances. »¹⁰⁸ Nous sommes donc en présence d'une assurance qui fait corps avec la réalité sur laquelle elle porte. Dans cette démarche où le primat de l'existential l'emporte sur toute spéculation intellectuelle, cette référence qui ne convient qu'au *jugement proprement dit*, jugement qui est le fruit des catégories mentales intellectuelles, est ici exclue. Ce qu'on peut facilement accepter est que cette assurance est de l'ordre du sentiment. Pourvu cependant que celui-ci « fût explicitement entendu que ce sentiment ne peut se convertir en jugement objectif, sans changer de nature, sans perdre peut être toute signification. »¹⁰⁹ Cette différence n'est qu'une fiction qui prend naissance dans l'acte arbitraire par lequel, la pensée prétend transformer en affirmation d'objet, ce qui est une connaissance immédiate et une participation. Quelle que soit la valeur d'une discipline qui porte essentiellement sur les conditions et les critères d'objectivité, nous ne voyons pas ce qui pourrait nous interdire d'en reconnaître les limites et de chercher à pénétrer par delà l'objectivité, dans un domaine où la classique relation entre *sujet* et *objet* cesse d'être strictement applicable. Il importe en définitive de reconnaître que l'existant ne saurait, à aucun prix, être traité comme un objet inconnaissable : c'est-à-dire, un objet affranchi des conditions qui définissent avec précision n'importe quel objet de la nature. L'*existant* a pour caractère essentiel d'occuper, par rapport à la pensée, une position irréductible par rapport à celle qui est impliquée dans le fait même de l'*objectivité*. Comme préalablement affirmé, la réalité de cette position nous est attestée par le fait du *sentir*, la sensation étant l'expression par excellence d'une existentialité vraie. Il faudrait reconnaître à Gabriel Marcel, un certain respect à l'égard de la pensée chrétienne. Comment donc, ne pas s'interroger sur les rapports entre cette pensée et le Christianisme ?

1.1.3. Gabriel Marcel et le christianisme

Les premiers contacts entre Gabriel Marcel et la foi chrétienne sont quelque peu mystérieux. Ni sa famille, ni ses relations ne l'y disposaient. Dans son enfance, il n'avait pas été baptisé et

¹⁰⁸ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 314.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

n'a reçu aucune éducation religieuse. Jeune homme, il ne subissait l'influence précise d'aucun ami chrétien. Sans doute, faut-il invoquer cette puissance d'accueil et de compréhension qui caractérisait sa vie, à l'instar de ces hommes ayant marqué l'histoire et dont la seule force était l'ouverture et l'accueil. Nous pensons ici à Abraham qui, né dans une famille païenne, réussit par son ouverture d'esprit, à recevoir l'appel de Dieu. C'est comme pour s'inscrire implicitement dans cette lignée que, très tôt, Gabriel Marcel jettera un regard vers ce jardin secret où le croyant étreint son Dieu par une foi tâtonnante. Le transcendant auquel il suspend sa foi et plus encore son espoir, c'est le Dieu chrétien. D'où la légitime interrogation de savoir si cette référence au christianisme ne constituerait pas un paralysisme susceptible de discréditer sa pensée ? Contrairement au système rationaliste qui se définit comme pensée en général¹¹⁰, Gabriel Marcel ne croit pas que le philosophe puisse se libérer sans affliction de la situation concrète et particulière qui est la sienne. Comme les idées chrétiennes constituent un facteur essentiel de sa propre situation historique, il reconnaît qu'elles aimantent, fécondent et orientent sa pensée¹¹¹.

Lorsqu'il s'interroge sur l'intelligibilité religieuse en 1914, lui-même et sa famille étaient d'abord des incroyants, mais dans le monde où s'exerçait sa pensée, il y avait des croyants. Prenant au sérieux sa propre existence, c'est avec la même attention qu'il cherche à comprendre celle des contemporains croyants, comme il l'affirme :

*« Je me suis trouvé pendant des années dans cette situation extrêmement singulière d'un homme qui croit profondément à la foi des autres, qui est parfaitement convaincu que cette foi n'est pas illusoire, sans se reconnaître la possibilité ou le droit de la prendre absolument à son compte. Il y a un paradoxe, je le reconnais pleinement, qui s'est maintenu longtemps. »*¹¹²

Attiré par l'expérience religieuse, il finit par se persuader que celle-ci pourrait être justifiable par la réflexion et en toute liberté. C'est ce qui le conduira à rechercher une justification qui

¹¹⁰ Une pensée qui serait sans conformité avec l'existence réelle du sujet peut être interprétée comme une simple copie de l'exaltation de soi par soi. « Quant à une vérité qui ne serait que la conformité soumise de l'exercice de notre pensée à la légalité de ses principes, elle n'exprimerait en son formalisme juridique que l'identité de la pensée avec elle-même. Kant lui-même reconnaît qu'elle ne porte que sur la forme et non sur le contenu de notre connaissance, une telle vérité n'a qu'un sens négatif. » N. GRIMALDI, *Le désir et le temps*, Paris, PUF, 1971, p. 47.

¹¹¹ Dans son entretien avec Paul Ricoeur, Gabriel Marcel revient sur son itinéraire personnel pour justifier la proximité féconde de sa pensée avec le christianisme. Il y reconnaît en effet, une réalité profonde dont il se sent le devoir, en tant que philosophe, de chercher dans quelle mesure celle-ci pourrait être accessible aux moins érudits. « Je crois que là, il faudrait remonter très loin en arrière. Il faudrait voir comment je suis venu au christianisme. Vous savez que j'ai été élevé sans aucune religion et que pourtant, à partir du moment où j'ai commencé à penser par moi-même philosophiquement, j'ai été comme irrésistiblement porté à penser en faveur du christianisme, c'est-à-dire à reconnaître qu'il devait y avoir dans le christianisme une réalité extrêmement profonde, et que mon devoir en tant que philosophe, était de chercher comment cette réalité pouvait être comprise. C'est vraiment un problème d'intelligibilité qui s'est posé alors pour moi. » P. RICOEUR, *Entretiens avec Gabriel Marcel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 77.

¹¹² *Idem*, p. 78.

écarterait de sa route personnelle, « l'obstacle du rationalisme. »¹¹³ Précisons que, la visée ultime de cette préoccupation dynamique qui oriente sa recherche n'est pas uniquement la foi chrétienne, mais elle imprègne également les expériences concrètes de son existence propre au nom desquelles, Gabriel Marcel dénonce l'abstraction rationaliste, et à travers lesquelles il retrouve Dieu. Entre l'expérience chrétienne implicitement vécue et l'acte de foi, on remarque que pour Gabriel Marcel, la réflexion joue un rôle de médiation entre la vérité philosophique et la réalité existentielle. Ceci s'explique par le fait qu'il s'est donné pour tâche de décrire l'expérience concrète, afin de pouvoir expliciter les conditions ontologiques qui la rendent possible et les orientations profondes qu'elle implique. Voilà pourquoi, au terme de sa réflexion il se reconnaît du Christ et non seulement de lui, mais « en marche vers le Christ et prêt à répondre à son appel. »¹¹⁴ Après sa conversion, il décrit son expérience spirituelle et son acte de foi, mais dans une perspective strictement philosophique. Négligeant certains aspects qu'il estime surtout intéresser le théologien, il s'efforce dans ses ouvrages, surtout les derniers, de ne s'adresser, ni aux croyants, ni même aux incroyants en général, mais aux incroyants particuliers qui cheminent encore sur des sentiers qu'il a lui-même parcourus et qui se heurtent aux mêmes difficultés. Il s'est toujours considéré comme

« un philosophe qui se tenait d'une manière assez inconfortable sur une ligne médiane, entre les croyants et les non-croyants, de façon à pouvoir en quelque sorte m'adosser aux croyants, m'adosser à la religion chrétienne, mais de manière à pouvoir parler aux non-croyants, à pouvoir me faire comprendre d'eux et peut être les aider. cette sorte de préoccupation, non pas apologétique, mais ce souci fraternel à joué un rôle extrêmement important dans le développement de ma pensée. »¹¹⁵

Ce n'est pas seulement pour les autres, mais pour lui-même que, revenant sans cesse sur l'itinéraire parcouru, sa réflexion maintient entre l'incroyant et la foi une zone d'affirmations philosophiques, appuyées sur la seule considération de l'expérience concrète et qui disposent cependant l'intelligence à répondre en toute liberté, à l'appel inlassable de l'amour infini. N'étant pas lui-même en mesure d'expliquer rationnellement le mystère de sa conversion, on peut comprendre pourquoi il lui était difficile d'adhérer aux idées rationalistes. Vouloir tout comprendre par la raison, pourrait parfois constituer un obstacle dans la volonté du sujet à rechercher la vérité.

¹¹³ P. COLIN, « Existentialisme chrétien » in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel, op. cit.*, p. 13.

¹¹⁴ *Idem*, p. 14.

¹¹⁵ P. RICOEUR, *Op. cit.*, p. 82.

1.1.3.1. Le rationalisme : un obstacle à la recherche de la vérité

La mentalité rationaliste dans laquelle Gabriel Marcel a fait ses premiers pas philosophiques, l'avait poussé à imposer trois postulats à sa démarche, dès le moment où il s'était tourné vers la philosophie concrète fondée sur l'expérience vraie. Mais il tint aussitôt à préciser que ce n'est pas surtout le contact avec des philosophes du concret qui l'amène à revoir sa conception du rationalisme et de l'empirisme. C'est plutôt, la réalité de la vie qui le conduit à la sagesse existentielle :

« Lorsque je cherche à revoir le chemin parcouru, je constate que j'ai été amené peu à peu à une revalorisation de l'expérience. Je me rappelle, je dois dire que pour moi, c'est plutôt un sujet d'irritation rétrospective, le mépris avec lequel au temps de mon adolescence je considérais l'empirisme. Plus tard, lorsque j'ai pris contact avec la pensée américaine et en particulier celle de William James, j'ai été certainement amené à réviser ce jugement ; mais je crois que ce n'est pas tellement au contact des philosophes que ma pensée sur ce point s'est précisée ; non, je crois que cela a été surtout du fait de la vie. »¹¹⁶

Devant la logique du principe qui veut qu'une certitude ne soit légitime que si elle est vérifiable, Gabriel Marcel pense que ce contrôle répond à *l'objectivité* et non à l'individualité, ce qui le met à la portée de n'importe quel sujet pensant, quelles que soient ses dispositions personnelles. Ensuite, c'est contre *l'impérialisme du savoir* qu'il s'élève. Il estime que, les certitudes scientifiques sont l'expression adéquate et exhaustive de la réalité. Ce qui fait de la science, l'alpha et l'oméga des choses. Mais lorsqu'ils sont transposés dans les registres métaphysiques, ces postulats se retrouvent aussi bien dans la tendance positiviste, courant dans les milieux des psychologues, des sociologues, des biologistes et des historiens, que dans la synthèse kantienne ou l'idéalisme hégélien : « Afin de justifier la science et de constituer un corps de vérités universellement valables, ces rationalistes se limitent à la critique vérificatrice. Ils y soumettent même la foi et proclament – après leurs ancêtres français du XVIII^e siècle – la faillite de la certitude religieuse au profit des techniques positives. »¹¹⁷

C'est pour s'opposer à cette mentalité et pour montrer les limites de cet objectivisme aveugle, que Gabriel Marcel s'évertue à confronter cette logique à l'expérience spirituelle. En ce sens, la liberté divine et la liberté humaine dressent la foi au-dessus de la simple exigence de vérification, pour l'élever au niveau de *l'invérifiable absolu*. Mais dans cette transcendance, la

¹¹⁶ *Idem*, p. 122.

¹¹⁷ P. COLIN, *Op. cit.*, p. 16.

croyance ne reste pas indemne dans la mesure où, elle perd son contenu concret, son appartenance religieuse, son caractère intellectuel et devient, la contemplation de la Vérité. Par conséquent, seule une analyse librement fondée et authentiquement existentielle de la destinée individuelle est en mesure d'éclairer, de restituer au monde et à l'histoire leur valeur religieuse et conduire à l'affirmation d'un Dieu. Pour amener les partisans de la vérifiabilité à plus de modestie dans leurs prétentions, Gabriel Marcel s'appuie sur cette notion d'invérifiable absolu.

1.1.1.3.2. L'invérifiable absolu

Dans la première partie du *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel maintient le caractère spirituel des rapports entre le croyant et Dieu : « Je ne suis pas devant lui comme une chose devant une autre chose, plus massive et plus grandiose, mais comme une personne en présence d'une autre personne. »¹¹⁸ Soulignons que, la foi est l'acte existentiel à travers lequel, un individu se constitue personne dans une relation affirmative avec la Personne infinie. Nous dépendons tous de la Liberté divine qui est l'unique liberté en mesure de « parfaire et d'achever notre liberté. »¹¹⁹ Gabriel Marcel refuse de soumettre le rapport personnel entre deux libertés à une critique vérificatrice et objective. C'est le postulat rationaliste qui exige que ne soit réel, que ce qui est objectivement vérifiable et qui nous place au cœur du dilemme dans lequel le rationalisme enferme la religion : « Ou bien, elle se réduit à un ensemble d'affirmations purement rationnelles, valables pour une pensée en général, ou bien elle renonce à se fonder sur un universel et n'est plus alors qu'un échafaudage sentimental et tout subjectif. »¹²⁰ Incapable d'atteindre l'interlocuteur caché avec lequel dialogue le croyant, le rationaliste substitue à l'étude de l'objet religieux une étude du phénomène religieux tout en le soumettant à une réduction soit psychanalytique, soit sociologique. Par ceci, il remplace l'illusion dont est victime le croyant par l'intellection du psychologique qui n'hésite pas à prendre pour objet cette même illusion.

Il n'est donc pas étonnant que certaines tendances philosophiques s'approprient cette position. C'est le cas du *subjectivisme* qui, en toute arrogance admet la dissociation entre l'expérience et la réalité. Considérant la foi comme une poussée sentimentale, il estime qu'elle se suffit à elle-même, sachant que : « le dieu qu'elle projette dans l'au-delà n'est que sa propre création ; les vérités qui l'expriment intellectuellement sont secondaires, variables et inconsistantes. La

¹¹⁸ G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1946, p. 60.

¹¹⁹ P. COLIN, *Op. cit.*, p. 18.

¹²⁰ G. MARCEL, *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 41.

croyance de ce personnage qui refuse de se suspendre aux terrasses d'un monde irréel est, « l'adhésion de toute l'âme, l'adhésion fervente à un beau rêve qu'on sait n'être qu'un rêve. »¹²¹ Malgré une certaine attirance vers le subjectivisme, Gabriel Marcel perçoit le principe de solution qui consiste à *briser l'antinomie*. Concernant la vérifiabilité de la foi, ses propos sont sans ambiguïté : si la foi est en droit vérifiable, cela justifie le dilemme rationaliste. Par conséquent, ou bien elle est effectivement vérifiée, ce qui lui donne un caractère objectif et plus rien ne la distinguera d'un savoir impersonnel. Ou bien elle n'est pas vérifiée en fait et dans ce sens, elle ne dispose que d'un caractère subjectif. Ce qu'il qualifie comme étant une « modalité imparfaite et même impure du connaître, une hypothèse et rien de plus. »¹²²

Pour ouvrir le débat, il devient légitime de s'interroger sur la vérifiabilité de la foi. La foi est-elle rigoureusement vérifiable ? Nous devons distinguer les conditions matérielles de vérification et les conditions idéales. Revenant sur la question de la vérifiabilité, il montre que les conditions idéales de vérification sont loin d'être applicables à ce domaine spirituel qui les transcende en soi et qui ne peut être accessible qu'au bout d'une démarche strictement personnelle. La foi transcende la critique vérificatrice par son sujet, par son objet et par la relation qu'elle instaure entre cet objet et ce sujet. La vérification est le contrôle d'une même expérience par différents observateurs qui se substituent les uns aux autres et comparent leurs résultats. Cette substitution suppose donc en chaque sujet, un ensemble identique de conditions universelles en droit, c'est-à-dire reconnues comme normales, comme trouvant place chez tout sujet susceptible d'énoncer des jugements valables. Il conclut que, « le sujet de la vérification est donc logique et dépersonnalisé. C'est la pensée en général des kantien. La science se suspend au Cogito en vertu de cette universalité inhérente au moi pensant. »¹²³ C'est toute la notion de la réalité qui est ici remise en cause : une réalité sur laquelle se penchera Louis Lavelle, pour tenter d'en saisir le sens, à travers l'une des études les plus pertinentes consacrées à la subjectivité dans la philosophie contemporaine.

¹²¹ *Idem*, p. 264.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Pour le rationaliste, toute information valable, même dans l'ordre religieux, relève de la pensée en général. Pour ironiser contre cette conception, Gabriel Marcel donnera cet exemple : « *Je suis dans des conditions normales d'expérience, et pourtant je n'ai pas l'expérience de Dieu ; mais cette expérience, si elle est réelle, doit être objective, c'est-à-dire, appartenir à tout être normal ; ce n'est pas le cas ; donc ce n'est pas une expérience normale.* » *Journal métaphysique, op. cit.*, p. 221. Nous remarquerons que cette objection attribuée à n'importe quel sujet pensant, le droit de se substituer en croyant afin de juger sa propre expérience. Ce qui est comparable à une aberration. Dans l'ordre scientifique, cet arbitrage est toujours possible. En effet, à quelqu'un qui voit jaune, alors que je vois rouge, il est probable qu'après enquête, si je suis ophtalmologiste, je serai en droit de lui déclarer qu'il s'est bel et bien trompé et lui signifier qu'il est loin des conditions normales d'une expérience scientifique. L'interrogation qui surgit est celle de savoir si j'ai le droit d'appliquer cette critériologie objective et même l'idée des conditions normales d'expérience au croyant dont l'engagement est strictement personnel et incommunicable ?

1.2. La philosophie existentielle de Louis Lavelle

La philosophie de Louis Lavelle se présente avant tout comme une philosophie de l'acte. S'il est des auteurs qui ne sont pas faciles d'accès, Louis Lavelle en constitue un. Le premier contact avec sa pensée nous a décontenancé. C'est à force de patience et de courage que nous avons fini par intégrer la profondeur philosophique de cette sagesse qui semble être ignorée aujourd'hui. Or, la philosophie de Louis Lavelle paraît comporter l'essentiel des valeurs fondamentales nécessitées par le monde post-moderne. Ce centre c'est l'existence ! Mais elle va encore plus loin, en supposant une certaine familiarité avec les problèmes philosophiques qui ne sont pas encore posés. C'est pourtant la cohérence de son explication qui entraîne progressivement l'adhésion de l'esprit. Notre souci ne consiste pas à expliquer dans les détails un système philosophique qui embrasse tous les aspects de la pensée existentialiste à laquelle l'auteur a consacré plusieurs volumes. Elle consistera à nous arrêter à l'idée centrale pour mieux situer Louis Lavelle et son approche concernant la complexe notion de vérité existentielle. Nous ne pourrions pas cependant nous permettre d'analyser une partie en dehors des autres. Tout en demeurant centré sur la notion d'« existence » et de « vérité », nous évoluerons dans une démarche englobante qui ne mettra de côté aucun aspect de cette riche pensée.

Au cœur de la méthode de Louis Lavelle se trouve abordée la notion de l'acte. Il conçoit qu'à la source de tout ce qui est, se trouve d'abord un être qui possède toute la plénitude de l'être, sans aucun mélange de néant et sans aucune limite. Pour mieux concevoir cet être, nous devons nous fonder sur cet être dont nous avons l'expérience la plus immédiate dans notre conscience. Or, notre conscience est un acte et non une chose¹²⁴. C'est la même chose pour l'être qui est à l'origine de tout ce qui est, à la seule différence qu'il est l'Acte pur, alors que nous sommes des actes limités, mêlés de faiblesses, caractérisés par la fragilité et la finitude. Contrairement à Dieu, l'homme n'est pas une « conscience pure »¹²⁵. D'abord, l'homme commence par vivre de façon inconsciente et c'est progressivement que la conscience proprement dite émerge. Puis, il reste corporel. Or, si le corps lui permet d'être situé dans le monde et d'entrer en rapport avec lui, il est aussi à la base de la limite humaine. Ce qui est

¹²⁴ L.LAVELLE, *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, p. 25.

¹²⁵ *Idem*, p. 27.

contraire à l'acte pur qui surgit comme sur un fond de néant en ce sens que tout ce qu'il est vient de lui¹²⁶. L'autre point central de cette pensée c'est la *participation*. Tout ce qui est, n'est que par participation à l'Acte pur. Ce concept de participation constitue « la caractéristique essentielle de la philosophie de Louis Lavelle. »¹²⁷ Contrairement à l'opinion courante qui donne aux essences une possibilité indépendante de Dieu, chez Louis Lavelle, c'est plutôt l'existence de Dieu qui fonde les possibles. En appelant les autres êtres à la participation de son être, l'Acte pur fait participer à son Acte propre. C'est pourquoi « toute création est pour lui une communication de son être même, il ne peut créer que des libertés. Il ne peut appeler à la liberté des êtres qu'il appelle à se faire. »¹²⁸

L'homme est pour Louis Lavelle, un être matériel mais dont la vie matérielle ne présente qu'un moyen pour accueillir l'autre. L'homme ne reçoit dans son corps l'apparence de vie que pour pouvoir se donner à l'existence. Ensuite, il représente un être conscient. Mais dans la philosophie de Louis Lavelle, la conscience n'est pas cette chose sous-jacente au corps que se représente la psychologie vulgaire. En effet, « le moi est une forme creuse à laquelle le non-moi seul peut donner un aliment. Il est la faculté de se rendre présent à ce qui n'est pas lui. »¹²⁹ Ainsi, le moi n'est rien en dehors de son corps, et en dehors de la conscience de l'univers entier qui, sans le corps ne serait pas possible. L'homme est donc cet être engagé dans la matière qui l'individualise et le sépare. Il a pour vocation de surmonter cette barrière pour s'élever jusqu'à la pureté de l'esprit qui est un. Par son intelligence, il déborde le cadre de son individualité et se hausse à la représentation de l'universel qui s'offre à une participation que réaliseront les volitions ultérieures. Cette synthèse entre l'intelligence, l'être, l'acte, l'engagement et la participation est au cœur de notre démarche. Celle-ci voudrait en faire ressortir les éléments existentiels susceptibles de constituer le fondement de la vérité. Ce qui justifie le recours au sentiment d'angoisse comme l'un des moyens de compréhension de la réalité existentielle.

1.2.1. L'angoisse et l'existence

En parcourant l'œuvre de Louis Lavelle, on a l'impression d'avoir en face de soi deux personnages différents vivant en parfaite harmonie. Il est en cela très différent de ceux qui se figent dans un camp, pour condamner ceux qui ne pensent pas comme eux. Chez Louis

¹²⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1934, p. 112.

¹²⁷ P. FOULQUIE, *L'existentialisme*, Paris, PUF, 1949, p. 110.

¹²⁸ L. LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 16.

¹²⁹ L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, p. 24.

Lavelle, on rencontre une philosophie de l'angoisse humaine qui cohabite avec une métaphysique de l'Acte. On trouve un penseur rigoureux aux prises avec une vie tragique dont il cherche à dénouer l'énigme à travers le déploiement des ressources de la dialectique, de l'art et d'une spiritualité au dessus de la moyenne. Cet aspect de lui que le rapproche un peu plus de Platon ou encore de Plotin, semble s'éclaircir à travers les oeuvres comme *La conscience de soi*, *Le moi et son destin* ou *L'erreur de Narcisse*. Avec très peu de références, on assiste à une pensée qui se déploie de manière ferme et logique, où l'on sent une riche tradition philosophique. Les deux images que semble donner la personne de Louis Lavelle ne correspondent pas à deux périodes de sa vie, comme c'est le cas pour certains philosophes comme Hegel, Karl Marx, Martin Heidegger ou autres. La personnalité de Louis Lavelle résulte d'une constante opposition intérieure qui n'exclut pas la communion personnelle, mais qui est l'expression d'une tension synthétique dont la convergence se manifeste à un niveau supérieur. C'est pourquoi on retrouvera dans la métaphysique de l'être, l'accent d'un homme angoissé mais qui, dans la conscience du déchirement de la vie, manifeste une certitude sereine comparable à celle d'un contemplatif. Cette compénétration des deux tendances les plus intimes de l'homme, aboutissent à l'ouverture d'une âme sincère à tout le réel et procure la recherche infatigable d'une signification dernière à toute chose. C'est cette profondeur qui confèrent à l'œuvre de Louis Lavelle un intérêt particulier. Mais ce qui fait la force de la pensée lavellienne, c'est sa méthode. Il a réussi à mettre en place une méthode philosophique qui permet de traiter des problématiques complexes, mais sans se lancer dans des polémiques stériles.

1.2.1.1. La méthode lavellienne

La philosophie lavellienne est un indicatif de l'attitude à travers laquelle l'homme engage sa véritable responsabilité en répondant à sa préoccupation essentielle à savoir : la recherche de sens pour son existence. Ceci, non seulement dans le but de connaître cette existence, mais de coopérer avec elle pour, à chaque instant, tenter de la recréer. C'est pourquoi, reprenant Sören Kierkegaard dans son oeuvre *Etre et Acte*, il affirme que le propre de l'homme c'est de cultiver en permanence sa relation avec l'Être Absolu sans lequel l'être particulier ne peut rien : « Le propre de la philosophie est de nous faire remonter jusqu'à la source émouvante de notre être individuel et secret qui cherche toujours sa relation absolue avec l'Absolu. »¹³⁰ Louis Lavelle remarque que ce que nous cherchons à atteindre, c'est avant tout le principe intérieur car c'est

¹³⁰ L. LAVELLE, « Être et Acte » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1936, p. 187.

à celui-ci qu'on a toujours donné le nom d'*Acte*. Il fait allusion à « tout ce que nous pouvons voir, toucher ou sentir, qu'il ne s'agit point de concevoir, mais de mettre en oeuvre, et qui, par le succès ou par l'échec de nos opérations, explique à la fois l'expérience que nous avons sous les yeux et la destinée que nous pouvons nous donner à nous-mêmes. »¹³¹ Ce qui ne se comprend aisément que si l'on entre dans la démarche métaphysique proposée par Louis Lavelle.

1.2.1.1.1. La tâche de la Métaphysique

Louis Lavelle montre préalablement la tâche essentielle de la métaphysique qui, selon lui « cherche à retrouver l'acte primitif dont dépendent à la fois mon être et l'être du monde. »¹³² Il part d'une expérience vécue pour parvenir à une libre création de soi-même, ce qui lui permet de réaliser la vocation essentielle de l'homme. Loin d'être stérile, comme l'ont prétendu certains, la philosophie lavelle nous introduit au sein même de la réalité existentielle. Sans cet effort, il est difficile de prouver l'existence de quoi que ce soit, en commençant par notre propre existence. Ce n'est point un simple jeu des concepts, car la subtilité vaine et trompeuse qu'on reproche souvent à la métaphysique trahit aux yeux de Louis Lavelle les exigences auxquelles seule celle-ci est susceptible d'apporter satisfaction. Par la conscience qui naît et grandit en nous au travers de la philosophie, nous constatons que la métaphysique n'est pas seulement théorique, car elle figure parmi les sciences qui nous aident non seulement à oeuvrer pour la transformation de la face du monde, mais aussi à bien déterminer notre propre destin. Plutôt que de fixer des conditions a priori de l'existence, Louis Lavelle préfère d'abord considérer le conditionné. En privilégiant l'expérience, il estime que le fait indubitable et premier à l'origine de toute recherche est d'abord *ma propre insertion dans le monde*. C'est cette insertion dans un monde que je cherche à comprendre, qui engendre la conscience que j'ai de ce monde qui n'est point le simple constat de ma solitaire pensée, coincée entre ma propre conscience et mon jugement, ni le choc des obstacles inévitables et encore moins l'aiguillon de l'angoisse; c'est plutôt l'expérience positive de ma présence en moi-même et le sentiment de ma responsabilité face au monde et à moi-même. Cette expérience de l'acte à travers lequel je me rends compte que je suis une conscience, demeure permanente et dépasse largement le simple ordre physique des choses. Celle-ci accède à une valeur universelle dans la mesure où l'acte que le sujet expérimente lui permet de franchir doublement les limites du moi pour révéler au sujet, la puissance qui l'alimente dans son

¹³¹ L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 9.

¹³² *Ibidem*.

intériorité et les effets que cet acte peut permettre de produire. Louis Lavelle estime que la tâche fondamentale de la métaphysique consiste à décrire cette expérience primitive à travers une méthode rigoureusement construite.

Louis Lavelle préconise une méthode analytique. Mais, l'analyse est comprise ici, comme le prolongement de l'acte réflexif à travers lequel on a pris conscience de l'expérience première qui est le fait d'être. Le terme *analyse* exige une interprétation car sa compréhension implique aussi celle de la métaphysique, et sa mauvaise compréhension également. Dans *De l'Acte*, Louis Lavelle s'oppose de façon ouverte à la méthode synthétique du philosophe Hamelin qu'il respecte, mais sans verser dans la logique intuitionniste bergsonienne. C'est ainsi qu'il tâche de montrer, à travers la dialectique de ces deux philosophes, les éléments de la méthode analytique qui plus tard deviendront solidaires de sa propre méthode philosophique. Il n'y a que la méthode qui puisse conduire à la vérité. C'est dans la métaphysique qu'il faut chercher les principes majeurs de cette méthode essentiellement analytique. Chaque philosophie qui prétend oeuvrer à la recherche de la vérité, n'accède à celle-ci qu'au travers de la manière dont le penseur conduit sa démarche. Louis Lavelle rappelle cependant que tout être singulier est inséré dans le Tout, dont il n'est pas l'auteur et qu'il n'est pas capable d'embrasser d'un seul regard, mais auquel il participe par l'acte d'être. Nous remarquons donc que la doctrine ontologique de la participation s'accompagne d'une méthode qui lui est propre. La dialectique de la participation se divise en trois grandes étapes qui sont : :

A. *La description du fait primitif* où l'analyse discerne au sein de l'expérience, la relation par laquelle l'être particulier s'insère dans l'être total, la pensée individuelle dans la pensée universelle, la volonté finie dans la volonté infinie. C'est ce qui établit la réalité de la théorie de la participation.

B. *La description de l'être total* qui est à la fois, une pensée universelle et un vouloir infini. C'est par l'analyse que je m'aperçois que *la description* est le fondement de la *possibilité de la participation* dont le moi a l'expérience. Cette analyse définit l'être comme la cause absolue de l'existence du sujet particulier. Mais c'est dans l'exercice de sa propre initiative que le sujet prend conscience de sa causalité.

C. *La description des modalités de la participation* : les modalités sont des instruments à travers lesquels la participation peut se réaliser. Louis Lavelle en énumère une série de corrélatifs, notamment *l'acte et la donnée*, *l'acte et la puissance* par lesquels se pose le monde de la participation. C'est du premier couple que dérivent le temps et l'espace comme des conditions indispensables de la participation. Ici l'être premier est considéré comme éternel et

spirituel. Et du deuxième couple dérivent l'intelligence interprétative et la volonté créatrice, grâce auxquelles l'homme coopère avec l'Acte Pur à la création, à la fois de nous-mêmes et du monde.

C'est de cette façon que Louis Lavelle présente la dialectique de la participation où chaque démarche particulière se définit par son exercice et reste sous jacent au contrôle permanent de l'expérience. De là, chaque démarche s'inspire de notre liberté pour influencer d'une façon ou d'une autre sur l'aspect du monde. La méthode analytique lavellienne se révèle donc plus créatrice qu'on ne pouvait le penser : « l'acte réflexif devient non seulement critique, mais aussi et surtout créateur. »¹³³ Par ceci, nous nous acheminons tout droit vers le but essentiel de la philosophie qui consiste à *expliquer l'expérience de l'homme et réaliser son destin*. Elle le fait dans une dialectique qui implique à la fois, la conscience du sujet et son intuition de l'absolu.

1.2.1.1.2. La dialectique de la conscience et l'intuition de l'Absolu

L'expérience de l'acte constitue le point de départ de la philosophie pour Louis Lavelle. Le caractère premier de l'être comme de l'acte réside dans la non démonstration de l'un comme de l'autre. Ce n'est que par l'expérience que les deux réalités peuvent être saisies. A ce sujet, Louis Lavelle estime que :

« La première expérience n'est pas celle du monde, ce n'est pas celle du corps. C'est celle du monde dont mon corps fait partie. Cette expérience ne me quitte jamais; ma vie tout entière se passe à l'approfondir. Elle me fait découvrir que l'être du monde réside dans un acte qui s'accomplit éternellement... au lieu de dire, comme le sens commun et peut-être le matérialisme, que nous sommes une partie du monde, nous dirons alors que nous participons à l'opération par laquelle il ne cesse de se faire. »¹³⁴

Cette expérience de la participation nous pousse à poser l'acte qui dépasse notre être particulier. René Descartes l'avait déjà remarqué, et c'est à sa suite que Louis Lavelle estime qu'« en nous posant comme acte finis, nous posons l'acte infini dans lequel nous pénétrons. C'est l'acte et non la substance, qui est le terme premier dont tous les autres dépendent. »¹³⁵ L'expérience interne de l'acte du sujet engendre la conscience qui fait l'unité avec l'intuition de

¹³³ L. LAVELLE, « Acte créatif et acte créateur » in *Bulletin de la société française de Philosophie*, juillet-septembre 1936 p. 145.

¹³⁴ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 163.

¹³⁵ *Idem*, p. 21.

l'acte qui s'accomplit en nous et qui constitue l'unique réalité capable d'être connue par l'intuition. Le moi qui a la possibilité de devenir un objet de connaissance ne l'est pas encore au cours de cette première expérience, pour la simple raison qu'il n'est pas encore posé comme différent de son acte. Etant donné qu'à cette étape, la conscience se confond avec son propre exercice d'être, elle ne fait qu'un avec l'existence, ce qui exige de l'expérience dont il est question d'être comprise dans un sens nouveau. « L'expérience créatrice par laquelle nous assistons en les produisant à l'avènement de nous-mêmes et du monde tel qu'il nous est donné. C'est cette renaissance perpétuelle en nous dans tout acte intérieur, d'un être que nous reconnaissons toujours et dont l'essence est d'être éternellement naissant. »¹³⁶

Nous constatons, pour ainsi dire, que la tâche de la conscience consiste non à la description de mon histoire, mais à la réalisation de cette histoire. La première expérience de ma conscience ne réside pas dans des actes spectaculaires, mais dans une activité responsable qui éveille le sujet à la conscience et lui donne de comprendre l'intuition qui est présente en lui. Et l'ampleur de la participation du sujet est mesurée par l'étendue ou la profondeur de la conscience. C'est ce qui est à l'origine du progrès du sujet. Au moment où elle est réalisée, la conscience de la participation révèle au sujet son insuffisance propre et une inspiration qui la dépasse infiniment, qui ne lui manque jamais, mais à laquelle la conscience manque toujours, car elles ne sont pas capables de se rencontrer. De fait, l'inspiration qui traverse la conscience de soi la pénètre et la dépasse totalement. Louis Lavelle appelle cette inspiration: *la foi*. A ce sujet, il affirme que, « c'est Dieu même présent à la conscience. »¹³⁷ L'expérience primitive n'est comprise par nous que par l'analyse réflexive. Mais le fait qu'elle soit l'apanage de la réflexion ne la met pas en marge de l'activité de la connaissance. Car il y a une analogie entre l'existence et la connaissance, « si l'acte me porte dans son existence, je puis le porter dans ma connaissance. »¹³⁸ Par son appartenance à l'être, la connaissance devient une possibilité. La pensée se retrouve donc présente dans l'être et cette présence lui donne deux possibilités qui sont : *connaître* et *donner*. C'est la compréhension de cette logique qui nous permet de comprendre comment Louis Lavelle résout l'épineux antagonisme entre l'idéalisme et le réalisme. La représentation du monde est selon lui, « l'image réfléchie de l'acte créateur. Bien plus, l'acte créateur s'étend jusqu'aux consciences qui se donnent la représentation du monde. Mais Louis Lavelle a pris la peine de s'exprimer sur la dualité inévitable dans tout acte de connaissance à savoir: la passivité et la spontanéité. Cette démarche est rendue claire dans une

¹³⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.* p. 112.

¹³⁷ *Idem*, p. 160.

¹³⁸ I. CHEVALIER, *Op. cit.*, p. 519.

oeuvre fondamentalement morale où il précise que l'entrée du sujet dans le monde à travers sa parole et son action lui permet de modifier le réel. Et c'est quand il tourne son regard vers le monde que celui-ci naît devant lui par le spectacle de l'ombre et de la lumière. Ce réel s'impose à moi, malgré moi et ce sont les autres qui m'aideront à en témoigner, afin de bien faire la différence entre ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas :

« Dès que je commence à parler et à agir, dès que mon regard s'ouvre à la lumière, j'ajoute au réel et je le modifie. Mais cette modification c'est la création même du spectacle sans lequel pour moi le réel ne serait rien. C'est quand je regarde le monde qui naît devant moi comme un spectacle. Pourtant, nul n'admet que le réel soit crée par moi dans l'acte qui le saisit. Il possède certains caractères qui s'imposent à moi malgré moi et sur lesquels j'appelle les autres hommes en témoignage. Et je parviens ainsi à distinguer la vérité de l'erreur. »¹³⁹

La distinction entre la vérité et l'erreur fut banalisée par une grande partie de la pensée contemporaine. Ce qui explique en partie, la profusion d'un relativisme trompeur, qui permettait à chacun de défendre « sa vérité ». Pour réduire les effets de cette confusion, Louis Lavelle est passé par l'étude de l'être et de l'acte.

1.2.1.2. Une philosophie de l'être et de l'acte

Dans l'ouvrage où il aborde cette question, Louis Lavelle estime que « l'être peut devenir pour nous le Vrai quand il est la fin de la pensée, le Bien quand il est la fin du vouloir et Dieu quand il est la fin de l'amour. »¹⁴⁰ C'est à partir du dialogue qu'il entretient avec la conscience que l'être se révèle dans ses trois grandes fonctions dans les domaines de la pensée, de la volonté et de l'amour. Nous constatons au préalable que l'être est parfaitement un, ce qui le place comme antérieur au débat sur la distinction entre l'essence et l'existence. L'être sera aussi considéré comme supérieur à la multiplicité des phénomènes transcendants par rapport à l'espace et au temps. Au sujet de la question de l'être, il n'existe ni degré, ni hiérarchie car « il ne peut s'établir d'ordre qu'entre des êtres qualifiés. »¹⁴¹ Cette doctrine que défend Louis Lavelle a pour but de restaurer et de réconcilier la pensée des anciens et celle de notre temps :

« Il y a donc une différence entre les qualités, mais pas dans l'être de ces qualités. Leur hétérogénéité ne les empêche pas d'être de la même manière, dans le même sens et avec la même force. Car leur être consiste dans leur inscription commune à l'intérieur du même tout dont elles expriment un aspect

¹³⁹ L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, p. 59.

¹⁴⁰ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1946, p. 449.

¹⁴¹ *Idem*, p. 38.

particulier inséparable de tous les autres. Il y a une infinité de manières d'être, mais l'être de toutes ces manières d'être est le même être. »¹⁴²

On peut constater une sorte de contradiction apparente sur laquelle semble être bâtie la métaphysique lavellienne de l'être et de l'acte. Et pourtant, C'est la valeur qui fournit à l'amour sa finalité préférentielle, et c'est cette même valeur qui lui confère le sens et la raison d'être. Pour Louis Lavelle « La valeur est l'être en tant qu'il est pour la conscience un objet de suprême intérêt, c'est à dire un objet d'amour. »¹⁴³ L'analyse de cette doctrine met en évidence une réelle identification entre la valeur et l'être véritable. On voit un dépouillement de la part de la théorie de la valeur du caractère pragmatique qui lui a toujours été lié depuis les origines, pour s'articuler à une théorie réaliste. Selon Louis Lavelle, l'être c'est la totalité de tout : « La totalité concrète est acte. C'est dire qu'elle est l'efficacité même et ne se justifie que par son opération. De même mon être est acte. »¹⁴⁴

Le caractère métaphysique de l'acte se manifeste à travers une opposition aux caractères de l'activité de la conscience. L'acte est rigoureusement concret, ce qui le différencie de l'abstrait. Il est un accomplissement et non une possibilité. Pour s'exercer, l'acte n'a pas besoin d'un stimulus extérieur, et sa réalité indubitable fait qu'il n'a pas de contraire, mais il garde un caractère invisible.

« Comme l'acte est le fond ultime du réel, il est invisible. Puisqu'il est réel et qu'il échappe aux sens, il est spirituel. Il est absolument indéterminé, non par indigence mais parce que sa richesse est infinie, et pour qu'il soit participable par toutes les formes d'existence. Présent partout puisque dépourvu de contraire, il est la source suprême et la fin de toute détermination, de toute valeur, de toute opération: où sa présence manque, l'être manque. »¹⁴⁵

L'acte auquel nous faisons allusion, c'est l'acte premier et fondamental à travers lequel le sujet se pose comme être et se recueille dans l'être. En ce sens, le fait le plus important c'est d'être et non d'avoir.

Quant à l'acte, il a une caractéristique qui lui est propre: c'est le fait de se créer lui-même. Il n'est pas postérieur à l'être comme une opération qui lui est complémentaire, mais il constitue l'essence de l'être: « L'être est efficacité: il est en même temps qu'il se fait. L'essence de l'être, c'est l'acte même, et l'on ne peut concevoir un acte qui n'agit pas. Le repos de l'être en lui-même ne fait qu'un avec cet acte qui n'est jamais accompli parce qu'il est toujours

¹⁴² *Idem*, p. 78.

¹⁴³ *Idem*, p. 534.

¹⁴⁴ L. LAVELLE, *De l'Acte*, op. cit., p. 16.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 119.

s'accomplissant. L'acte est la raison de l'être et n'a pas besoin lui-même de raison. »¹⁴⁶ Le génie de Louis Lavelle en ce sens a consisté à montrer que c'est l'acte qui engendre la conscience, à travers la création de la relation de soi avec soi qui est la conscience même du sujet. Il devient concevable, que si la pensée exprime la lumière de l'acte, c'est la volonté qui caractérise mieux son origine et l'amour contribue à sa fécondité. Revenant à la source aristotélicienne de la notion de l'acte, nous ne pouvons nous soustraire à la vérité selon laquelle, c'est dans la réflexion que l'acte pur s'exprime le mieux. Or, étant donné que seul Dieu est l'Être dont l'essence est de s'aimer lui-même éternellement, l'Acte Pur est donc Dieu. Ce mystère des mystères reste la véritable source par de toute réalité et toute lumière et satisfaction véritables ne peuvent se trouver qu'en Lui. Pour caractériser la causalité de soi de l'Être Pur, Louis Lavelle pense que, « l'être de Dieu ne fait qu'un avec son acte éternel. Seulement, il est naturel que par comparaison avec le rapport que nous établissons dans le temps entre la cause et l'effet, nous employions l'expression cause de soi pour désigner un être qui est toujours cause, qui n'a point de commencement de chaque chose, et l'efficacité actuelle qui la fait être. »¹⁴⁷ Pour exister, le sujet se trouve dans l'obligation de participer à l'action de l'être. Sans la participation, il est impossible au sujet de devenir. Or, exister, c'est devenir en permanence. Voilà pourquoi, Louis Lavelle accorde une importance particulière à la participation du sujet.

1.2.1.2.1. La participation

L'unité de l'être et l'absence de degré d'être, semblent rendre impossible la participation de l'être. Ceci s'explique par le fait qu'en réalité : l'être ne s'oppose qu'au néant. Il reste à nous demander comment Louis Lavelle a balisé l'itinéraire qui nous aiderait à sortir de l'impasse. Comment peut-on s'obstiner à affirmer l'unité de l'être malgré les différences réelles qui apparaissent au grand jour ? A cette interrogation, Louis Lavelle répond que, « si c'est le néant qui s'oppose à l'être, c'est seulement la passivité qui s'oppose à l'activité. L'être ainsi défini par l'acte permet de résoudre le problème de la participation. »¹⁴⁸ Cette approche veut nous amener à voir la différence qui existe entre l'être et les êtres participés. D'une part, les êtres participés diffèrent les uns des autres. D'autre part, ces êtres ne diffèrent de l'Acte Pur, que par un mélange d'activité et de passivité et non par un mélange d'être et de néant. Selon Louis Lavelle, ceci ne veut rien dire; c'est pourquoi il trouve la nécessité de clarifier la notion de

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 71.

l'acte de participation, en affirmant qu'« il n'y a point de difficulté à admettre qu'il reste toujours le même acte et que, sans se diviser il fournisse à chaque être particulier toute la puissance efficace dont il a besoin pour devenir ce qu'il est. »¹⁴⁹ La distinction de l'être et de l'acte constitue la condition première de la vérité de la participation. Si l'on reste dans une conception de l'être comme acte, dans ce cas, le concept d'être devrait s'apparenter à l'universalité alors que celui de l'acte traduirait sa fécondité. Dans l'absolu, les deux concepts s'identifient, l'acte étant par là, l'expression par laquelle l'être se pose éternellement pendant que dans la réalité finie, il n'y a correspondance que dans la mesure où *l'être est reçu et l'acte est accompli*. C'est donc cette contradiction apparente d'une activité exercée de façon complémentaire par l'être et l'acte qui fait l'essence de la participation. La logique lavellienne compare l'acte de participation à une sortie de soi du sujet. On voit ici un caractère qui s'apparente à l'acte d'amour qui oblige le sujet à sortir de soi pour aller à la rencontre des autres sujets, du monde et de l'absolu. L'acte de participation « nous oblige à ne jamais nous confondre avec ce que nous sommes, à dépasser nos limites et données et à rejoindre notre véritable essence, selon la perspective de l'acte créateur. »¹⁵⁰ Quant à la relation entre la participation et l'existence, il n'hésite pas à dire que « l'opération de participation me fait passer d'une forme d'existence à une autre, mais toujours à l'intérieur de l'être. »¹⁵¹ Mais pour que ces formes qui se succèdent soient rendues possibles, il faut la réalité du temps et de l'espace qui sont en même temps les conditions de leur multiplicité. Ainsi, par l'acte de participation, le sujet peut se surpasser et agir au-delà de ses propres limites.

Il définit la participation comme étant ce « passage de l'être à l'existence, de Dieu à nous et vice versa. En cela réside la possibilité de se déterminer, de choisir. »¹⁵² L'acte se manifeste dans la totalité de ses effets. Ces effets n'ont pourtant pas la possibilité ni de l'enrichir, ni de le diminuer et encore moins de l'altérer; car il est absolument suffisant. C'est donc la participation qui multiplie et qui diversifie à l'infini les formes particulières de l'être, par un développement personnel et un enrichissement mutuel. Cette participation « fait éclater la fécondité de l'être, mais ne la promet pas. C'est de l'être que tous les êtres tiennent ce qu'ils sont. »¹⁵³ C'est la conscience de la participation qui me permet de découvrir un acte qui est à la fois mien et non mien. A la fois individuel et universel, car au fond de moi je sens bien et je suis conscient que c'est moi qui le fait en me dépassant dans son exécution. Par l'acte de

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Idem*, p. 174.

¹⁵² L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 133.

¹⁵³ *Idem*, p. 172.

participation, je suis capable de me dépasser encore et toujours. C'est ce dépassement qui relie mon acte à un infini qui, à la fois, est présent et absent en moi. Car cet infini ne peut jamais être complètement participé et il demeure toujours participable. Mais l'être particulier ne peut demeurer sans lui, « le moi individuel qui participe à l'être total, mais ne peut s'identifier à lui, ne peut exister que par cette totalité de l'être, dont il ne se sépare jamais que relativement. »¹⁵⁴ Cette conscience de la participation révèle comment l'immanence et la transcendance ne peuvent se réconcilier qu'à travers l'acte de participation. A l'acte de participation s'ajoute l'acte de liberté. C'est dans la liberté que l'être participe à l'acte pur.

L'être étant présent partout où se constitue la personne, la liberté ne peut pourtant se constituer que par un acte libre. Cette relation éloigne toute tendance à la soumission de la part de la personne : « La véritable liberté abolit la soumission, du moins si toute soumission est une révolte cachée. »¹⁵⁵ Notre liberté est donc cette capacité de pouvoir nous déterminer. Etre libre signifie « nous séparer de l'être pour nous sentir obligés de participer à lui, c'est à dire, d'atteindre une essence en nous manifestant. »¹⁵⁶ Ce qui nous met en face de deux réalités qui sont: le monde de la participation et l'acte. D'où ces interrogations : l'Acte peut-il se passer du monde de la participation ? Dieu crée-t-il par nécessité ou par liberté ? Ces interrogations mènent droit vers la problématique de la liberté créatrice :

« Nous ne découvrons en lui aucune nécessité interne à laquelle il soit tenu de s'assujettir. Il reste seulement que l'essence de l'Acte réside dans cette générosité libre et parfaite, par laquelle, loin de créer des choses qui seraient les témoins inertes de sa puissance, il communique à d'autres êtres, comme nous le voyons déjà dans l'action humaine quand elle a un caractère moral, cette dignité qui les rend à leur tour cause d'eux-mêmes. »¹⁵⁷

Etant libre, l'acte créateur produit aussi des êtres libres disposant comme lui, de l'aptitude à participer à leur propre création. La libre création de mon être propre se ramène à un acte de consentement. Pour l'être participé, quelle que soit la liberté dont il jouit, « l'acte créateur est indivisiblement lié à une activité reçue: il s'agit en vérité d'une option, plus que d'une création. Par son initiative de consentement, le sujet prend son sens et inscrit pour toujours dans l'être total son irréductible originalité. »¹⁵⁸ C'est ainsi que la liberté permet au sujet d'introduire dans le réel cette intervention originale par laquelle notre personnalité se constitue. Une constitution qui se réalise dans une éthique ouverte à l'amour.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 99.

¹⁵⁵ L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, p. 175.

¹⁵⁶ L. JIMENEZ MORENO, *Op. cit.*, p. 342.

¹⁵⁷ L. LAVELLE, *De l'Acte*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵⁸ I. CHEVALIER, *Op. cit.*, p. 529.

1.2.1.2.2. Une éthique de l'être et de l'amour

Le cheminement philosophique lavélien part de la notion de l'être pour culminer dans une éthique où l'amour constitue l'expression par excellence de la réalisation de la personne. C'est la doctrine de la participation à la liberté créatrice qui finit par engendrer cette éthique de l'amour. La générosité, considérée par René Descartes comme la maxime suprême de la loi morale est récupérée par Louis Lavelle pour constituer la source de puissance qui confère à chaque être humain, la possibilité de devenir une personne. Ce qui signifie, « être distinct à l'intérieur du Tout, jouissant de son initiative et de sa responsabilité. »¹⁵⁹ Seul l'amour permet d'accéder à l'intimité de l'être, et l'exercice de notre liberté n'est qu'une participation à la liberté divine. Appelés à l'être par un amour débordant, nous pouvons, à notre tour, aimer les autres êtres, jusqu'à souhaiter qu'ils soient différents de nous par leur épanouissement, en les voulant plus indépendants. Il n'y a d'amour vrai que là où, plutôt que de souffrir de la différence entre autrui et soi, c'est cette différence qui confère la joie. Par cette activité d'amour, le sujet se réalise lui-même en se rapprochant de l'acte divin si bien que l'amour se dévoile comme étant le sommet de l'acte de participation. Et Louis Lavelle rappelle que,

« Le plus difficile dans nos relations avec les autres êtres, c'est ce qui paraît peut-être le plus simple: c'est de reconnaître cette existence propre qui les fait semblables à nous et pourtant différents de nous, cette présence en eux d'une individualité unique et irremplaçable, d'une initiative et d'une liberté, d'une vocation qui leur appartient et que nous devons les aider à réaliser, au lieu de nous en montrer jaloux, ou de l'infléchir pour la conformer à la nôtre. »¹⁶⁰

L'amour introduit au sein de l'être, une synthèse entre l'intelligence et la volonté. L'intelligence voit l'idéal dans l'infinité des possibles, pendant que la volonté ne peut réaliser son idéal qu'à travers l'amour car le propre de l'amour c'est d'être l'expression de la liberté en laissant celle des autres jaillir auprès de nous et porter du fruit dans le monde: « le plus grand bien que nous faisons aux autres n'est pas de leur communiquer notre richesse, mais de leur découvrir la leur. »¹⁶¹ Pour être élevé à une plus haute participation, l'intelligence, la volonté et l'amour doivent être solidaires dans l'être du sujet, afin que l'intelligence produise l'évidence que la volonté recherche la possibilité de la possession et que l'amour apporte la joie d'être. L'amour vrai est celui qui s'établit dans une réciprocité des consciences. En effet, « s'il s'établit entre deux êtres une réciprocité de générosité, de don et de sacrifice, l'amour apparaît dès lors comme une création mutuelle, et tant qu'il dure comme une impulsion

¹⁵⁹ L. LAVELLE, *De l'Acte*, op. cit., p. 60.

¹⁶⁰ L. LAVELLE, *L'Erreur de Narcisse*, op. cit., p. 175.

¹⁶¹ *Ibidem*.

ardente à une vie plus grande, plus élevée, plus divine. »¹⁶² L'acte de participation par lequel se perfectionne le sujet, en exerçant sa liberté dans l'amour, implique souvent la conscience de sa misère. Au lieu d'exclure la partie individuelle du sujet, cet élément sensible et matériel de la nature humaine où prend naissance le sentiment douloureux de nos limites face à la complexité de la réalité : l'amour s'appuie sur ce sentiment d'impuissance pour le dépasser et le diriger vers l'être aimé. C'est pourquoi, la sympathie ne peut s'adresser qu'à un être concret et constitue le résultat de la rencontre de deux êtres quelles que soient leurs différences. Nous devons souhaiter à l'être aimé qu'il se crée lui-même dans la liberté qui lui est propre, et cette auto-crédation doit se faire par l'amour afin que ce dernier accède à l'amour propre qui le conduira plus tard à l'amour des autres.

Ainsi donc, l'essence de l'amour selon Louis Lavelle, « n'est pas dans le malheur, ni dans le déchirement, ni dans le renoncement à être payé de retour, mais dans la volonté que l'autre grandisse lui-même en aimant, dans la volonté qu'il concentre à cette perfection d'être à laquelle on ne peut atteindre que par une participation commune. »¹⁶³ En effet, l'origine de l'amour est dans une misère, mais son accomplissement se trouve dans la création car il découle d'une volonté de participation à l'amélioration de l'autre pour s'épanouir dans un acte concret et sincère. L'amour s'adresse aux êtres particuliers, mais la force et l'élan qui le portent vers l'universalité, il les emprunte à sa source divine. C'est ainsi qu'il relie tous les êtres à l'être suprême et par la même occasion, les êtres particuliers entre eux. Ce qui leur permet de réaliser entre eux une interdépendance à travers laquelle, chacun s'exprime de façon autonome. C'est en s'élevant au dessus de la nature humaine pour accéder à la vie spirituelle, que l'individu devient personne. En effet, la personne qui joue le rôle de « médiatrice entre la nature individuelle et l'universel. L'homme ne se constitue pas comme personne sans rencontrer d'autres personnes, sans entrer en communion avec elles par la participation consciente au même être. »¹⁶⁴ La personne ne peut donc se conquérir par un repliement sur soi, mais plutôt, en appelant à l'existence « hors d'elle et autour d'elle, d'autres personnes avec lesquelles elle forme une société spirituelle qui est une création ininterrompue, dans laquelle, aucune ne se lasse de donner ni de recevoir. »¹⁶⁵ Il y a, pour ainsi dire, l'amour participé et l'amour créateur qui sont en dialogue permanent. Dans sa tension vers l'universalité, l'amour participé imite l'amour créateur de l'Acte Pur. C'est dans cette loi d'imitation que se situe

¹⁶² I. CHEVALIER, *Op. cit.*, p. 531.

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ L. LAVELLE, *Op. cit.*, p. 338.

l'éthique défendue par Louis Lavelle. C'est dans l'exercice de la participation qu'il place la vocation suprême de l'homme. Sa destinée se trouve dans sa volonté de « faire coïncider toute sa nature avec la meilleure partie de lui-même qui, à l'origine n'est qu'un idéal. Il doit tendre de toutes ses puissances vers l'acte. Grâce à sa liberté, il peut transformer sa nature, en l'ennoblissant ou en l'avalissant, par l'usage qu'il fait de son initiative. »¹⁶⁶ Seule l'éthique de l'amour peut permettre à l'homme de réaliser une authentique synthèse entre le réel et le possible. Notre existence dépend d'un principe, mais comme la réflexion, c'est à ce principe qu'il emprunte son élan, son initiative, sa puissance et sa réalisation : « l'amour et la réflexion, librement exercés, sont les deux démarches essentielles et solidaires de la participation. »¹⁶⁷ L'éthique lavellienne s'apparente à un cheminement qui part de l'être, pour s'accomplir à travers l'amour vrai, source de toute joie, de toute paix et de tout épanouissement du sujet. Cette réciprocité dans le rapport aux autres, permet au sujet de s'ouvrir à la diversité que peuvent lui apporter les autres sujets. Cette ouverture peut aussi contribuer à aider le sujet dans sa recherche de la vérité.

1.2.2. La notion de vérité chez Louis Lavelle

Pour aborder la problématique de la vérité chez Louis Lavelle, il faut s'armer de patience. Celui-ci n'a consacré aucun titre à la notion de vérité proprement dite. Mais c'est en parcourant l'ensemble de son oeuvre qu'on découvre cette notion qui apparaît presque partout. Même s'il demeure difficile de trouver constamment l'usage du concept de vérité chez Louis Lavelle, on le verra régulièrement faire intervenir le concept de subjectivité pour faire allusion à la nécessité pour l'homme de conformer sa vie à ses convictions. Il plaide pour le bannissement de l'abîme qui existe entre la pensée et le penseur. A maintes reprises, il fait allusion à Sören Kierkegaard, à Karl Jaspers ou à Martin Heidegger; soit pour les critiquer, soit pour éclairer leur façon de concevoir le sujet et son rapport à la vérité. Contrairement à un certain nombre de penseurs qui n'hésitent pas souvent, à verser dans la spéculation pour élucider la notion de la vérité, Louis Lavelle propose le témoignage et la sincérité du sujet, comme voies, non pour enseigner la vérité, mais pour la vivre. La notion lavellienne de la vérité ne serait pas éloignée de l'existence authentique prônée par Martin Heidegger à qui il fait référence à maintes reprises, bien que souvent de façon implicite. Afin de mettre en évidence l'enjeu capital du problème, nous voudrions montrer le destin historique que connut

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ *Ibidem.*

cette notion pour mieux comprendre le contexte dans lequel Louis Lavelle a bâti sa pensée et développé cette notion si complexe. La situation de la philosophie entre les deux guerres, était infectée par les différents « ismes » où le populisme philosophique semblait l'emporter sur la rigueur et la profondeur de la pensée. C'est dans cet environnement, où la cohérence du discours était considérée au détriment de la réalité et où le témoignage s'apparentait à un chemin de martyr, que Louis Lavelle viendra plaider en faveur d'une philosophie qui prône l'existence comme voie d'accès à la vérité. En effet, le témoignage devenait le moyen indiqué pour que l'existence puisse avoir un sens pour soi, pour les autres et pour Dieu. Tout en leur donnant une connotation existentielle, Louis Lavelle n'hésitera pas à utiliser les concepts de sincérité, d'humilité ou d'honnêteté, concepts fondamentalement chrétiens mais auxquels il confère une interprétation philosophique singulière. Il pense que le sujet s'exprime à travers l'écoute permanente de sa conscience. Un acte posé en conformité avec sa conscience, est considéré comme étant un acte vrai. La question du rapport entre la vérité et la conscience de soi est fondamentale dans la démarche lavellienne. Mais qu'en dit Louis Lavelle dans ?

1.2.2.1. Vérité et conscience de soi

C'est la conscience qui nous fait être. Avant qu'elle ne naisse, ou après qu'elle soit éteinte, l'univers existe avec ou sans nous. C'est par notre conscience que nous nous rendons compte de notre participation à la vie : « être sans savoir que l'on est, c'est ne pas être, ou c'est n'être qu'une apparence dans la conscience d'un autre. »¹⁶⁸ L'ampleur de notre conscience, sa pureté, sa lucidité et sa délicatesse, mesurent la puissance du sujet et déterminent son degré d'existence. Or, la conscience a du mal à sortir d'elle-même car, bien qu'elle nous révèle le mystère de l'intimité, c'est encore elle qui nous enferme dans le mystère de notre propre intimité, parfois séparée des autres sujets. Dès qu'elle essaie de s'exercer, elle fait l'expérience de ses limites, dans un environnement auquel elle s'efforce de se donner, mais qui ne répond pas toujours comme elle l'aurait souhaitée. Ce monde qui l'entoure lui apparaîtra parfois opaque et d'une hostilité menaçante, l'obligeant souvent à sortir de soi pour le pénétrer et l'illuminer, mais ces tentatives seront comparables à de la glace qui se dilate à la moindre chaleur. Cette expérience d'hostilité ressentie en face du monde, pousse la conscience à reculer de façon permanente mais sans totalement disparaître, car la disparition de la conscience signifierait la fin de l'existence personnelle. Malgré les apparences, tout être fini demeure enfermé dans une certaine solitude, difficile à vaincre où il expérimente le sentiment

¹⁶⁸ L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, p. 67.

de sa misère et de son insuffisance. Ce qui l'incite à prendre conscience de son combat intérieur permanent, inséparable de son existence. C'est ce combat intérieur qui pousse l'individu à s'interroger sur le sens de son existence, parfois jusqu'au déchirement. Même si quelque fois une victoire peut apparaître, elle n'est pas toujours entièrement acquise et l'espérance qu'elle suscite est loin d'être définitive: « la victoire qu'il remporte est toujours précaire et momentanée. Elle fait naître en lui, une espérance infinie qui ne pourra jamais être comblée. »¹⁶⁹ Cette analyse témoigne de la réalité d'une contradiction inhérente à toute existence, où il est impossible à l'homme de se suffire à lui-même. C'est de cette façon que le romantisme allemand a tenté de décrire la vérité de la conscience. Chaque fois qu'on se retrouvera dans une telle conception des choses, sans chercher à s'en délivrer, on sera comparable aux romantiques, avec une bonne dose du surréalisme.

Il peut évidemment arriver qu'on désire posséder quelque chose et qu'on ait les possibilités d'y parvenir, mais volontairement, on peut renvoyer à plus tard l'échéance de cette possession, pour éviter de s'inscrire de façon hâtive dans l'Eternelle Présence au mépris de la vie concrète qui nécessite la participation de chacun pour être meilleur. Comme Schopenhauer, Hegel pense que notre conscience est liée à un malheur, mais au delà de celui-ci, il croit que ce malheur n'est pas irrémédiable. La vérité est qu'il existe « une liaison entre l'individuel et l'universel. » A en croire Hegel, comme ce fut d'ailleurs le cas pour Blaise Pascal, la conscience isolée doit sentir son propre malheur. Elle doit même descendre jusqu'au fond de l'abîme du désespoir. Néanmoins, Louis Lavelle pense qu'on ne peut accéder à cette réalité que lorsque l'homme approfondit le mystère du Christ. Dans ce mystère, « l'idée de la mort même de Dieu, c'est à dire, l'essence radicale et universelle de l'anéantissement, il faut aussi que ce soit dans cette extrémité de sa misère qu'elle cherche le principe de la résurrection et de la joie, par laquelle elle découvre que pour se donner tout, il faut d'abord que tout lui ait été refusé. »¹⁷⁰ Le développement de la conscience de soi réside dans une graduelle intériorisation des puissances qui paraissent la dominer en la contraignant à un mode de vie qui tienne compte du contexte. Ce qui donne au sujet, la possibilité de se découvrir et de se faire découvrir par d'autres sujets.

1.2.2.1.1. La découverte du sujet

Toute découverte du sujet passe par un retour à l'intérieur de soi. L'homme entre dans un monde invisible où les formes et les couleurs perdent leur importance au bénéfice des

¹⁶⁹ *Idem*, p. 68.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 70.

aspirations profondes qui sont parfois contredites, parfois approuvées. Devant cette démarche, le spectacle s'éloigne de la vie du sujet. Ici, on sent la présence d'une opération par laquelle la participation à l'être permet de créer une intimité avec son être propre. Quand elle révèle au sujet sa propre intimité, la conscience permet à celui-ci de découvrir sa richesse à pouvoir perpétuellement se renouveler après chaque situation quelle que soit sa teneur. Cependant, cette découverte s'accompagne toujours de l'angoisse, et en sa présence, « l'univers extérieur recule et pâlit, comme le plus beau décor quand la scène est trop dramatique. Dès qu'on commence à réfléchir sur soi, tous les objets qui jusque-là nous soutenaient se retirent de nous et nous abandonnent. Nous allons être livrés à nos seules forces. »¹⁷¹ Cette expérience permet au sujet de découvrir que le seul vrai bien dont il dispose véritablement est celui qu'il s'est donné lui-même. C'est souvent la douleur qui donne la certitude absolue de notre existence, car elle produit une sorte de détresse intérieure. C'est là la détresse métaphysique à laquelle la conscience semble vouée de façon irrémédiable en tant qu'acte à travers lequel, le sujet, après avoir rompu sa relation filiale avec l'univers, cherche par le biais de sa liberté à trouver en lui-même une indépendante activité libératrice intérieure. Cette situation n'est pas un élément faisant partie de toute conscience, car seules les consciences les plus ouvertes, les plus lucides et les plus sincères peuvent l'éprouver. Cette détresse est considérée comme la chute de la conscience, et non son essence et encore moins sa vocation. Au moment où le sujet opère cette conversion par laquelle il se détourne des images offertes par la réalité sensible à ses yeux, il dirige son regard vers le monde intérieur qui, jusque-là, lui était resté caché. Cette découverte de la réalité intérieure produit certainement la joie d'une vérité conquise, même si c'est de façon provisoire. A partir de ce moment, l'univers cesse de lui être un élément extérieur, il n'est plus devant lui, mais en lui : « Son secret est notre secret. Nous ne nous bornons plus à le voir, nous participons du dedans au principe qui le fait être. Ainsi, ce ne sont pas les limites de la conscience, ni son caractère clos qui nous apparaissent tout d'abord, c'est l'accès qu'elle nous donne au cœur même de la réalité. »¹⁷²

On penserait que le seul rôle de la conscience consiste à nous rappeler notre misère. Loin de là. Elle est plutôt une source de confiance, de joie et de lumière. La souffrance ne vient que lorsque nous refusons de puiser dans le trésor caché en nous, et que nous commençons à expérimenter la nostalgie de la réalité qui nous est extérieure. Le fait de se séparer de ce qui est extérieur à nous, n'est pas un principe de séparation. Il est plutôt, un tremplin pour vaincre toutes les divisions en devenant profondément uni à tout ce qui est en nous et en dehors de

¹⁷¹ *Idem*, p. 73.

¹⁷² L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, op. cit., p. 75.

nous. Après avoir longtemps vécu dans le monde comme un étranger, celui qui trouvait dans la solitude le seul lieu de refuge, verra finalement le monde revenir à lui, à travers cette harmonie retrouvée. Le monde au lieu de le rejeter, l'accueille. La solitude est donc vaincue par l'accueil que le monde réserve au sujet et cet état de misère qu'a expérimenté le sujet, ne pourra exister dans sa conscience que sous la forme d'un souvenir lointain. Par conséquent, ce n'est pas la prise de conscience de sa misère qui fait souffrir le sujet, c'est plutôt l'impossibilité pour ce dernier, à mettre sa confiance dans ce que lui présente sa conscience à savoir : « la présence en elle d'une ambition qu'elle semble incapable de remplir, c'est l'interprétation de quelque obstacle qui à chaque instant paralyse son élan et obscurcit sa lumière. »¹⁷³ Voilà le paradoxe de la vérité que seul un sujet honnête et conscient peut découvrir. L'humilité, avons-nous dit, est l'un des fondements de la vérité existentielle. Néanmoins, cette humilité exige que le sujet puisse se dépouiller des préjugés afin d'être libre et disponible. En effet, c'est dans la liberté qu'il peut vivre réellement.

Le dépouillement consiste à faire en sorte que la conscience ne se laisse plus influencer par les choses du monde. Ainsi, elle peut se consacrer à la recherche de l'unité qui seule est capable de lui apporter le bonheur. Or le chemin de l'existence personnelle exige d'abord une destruction de l'unité acquise, unité qui ne sera restaurée que lorsque l'homme aura atteint et compris que sa liberté n'est effective que lorsqu'elle est unie à la liberté absolue. C'est cette unité retrouvée qui permet à l'homme de voir, de façon objective, le jaillissement positif des modes particuliers de la vie. Quel que soit leur état, il s'empêchera de se solidariser avec ces modes particuliers car, « le plus misérable cessera d'être à ses yeux un fragment de l'unité perdue, pour devenir une expression de l'unité retrouvée. La conscience possédera un contentement absolu, si elle montre à l'égard de tout objet un désintéressement absolu.»¹⁷⁴ Cette situation est comparable à un dilemme de la conscience, sans choix, car la voie est obligée. La conscience doit se détacher de l'unité primitive avec le monde, pour entretenir avec lui une unité qui passe par un lien étroit avec l'absolu. C'est cette voie qui permet à la conscience de se dépouiller en vue d'accéder à la véritable liberté, source de toute vérité existentielle.

1.2.2.1.2. La vérité par dessus tout

A une certaine époque, surtout celle entre les deux guerres où s'est développée la philosophie de Louis Lavelle, on voyait s'accréditer les conceptions philosophiques tendant à asservir

¹⁷³ *Idem*, p. 75.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

l'homme et même à le sacrifier à l'autel des intérêts égoïstes. Notre société ne supporte plus le vide, le silence ou les autres formes d'exercices qui permettent à l'homme de contempler sa réalité intérieure. Ce qui le pousse à se réfugier derrière le matériel, fruit des avancées spectaculaires de la science contemporaine et à éviter tout contact avec le prochain. Pourtant c'est à l'intérieur de l'homme qu'il est possible de contempler la vérité, à travers une sincère observation de ses limites et de ses possibilités. "La sincérité, la délicatesse de cette attention tout intérieure à la vérité qui fait de lui une personne et un esprit ont perdu leur prestige, parce qu'elles sont trop difficiles à exercer et qu'elles restent dissimulées."¹⁷⁵ L'homme est plus tourné vers ce matérialisme destructeur que lui offre la société contemporaine. L'égoïsme détourne son attention et l'oriente vers des nécessités éphémères, et à ce titre, la vérité existentielle est réduite à la simple convenance individuelle. Ce qui rend légitime la logique relativiste soutenant que chacun a sa vérité. Le matériel éloigne progressivement la personne de ses véritables préoccupations, celles ayant trait à sa propre destinée en lui donnant l'illusion d'un bonheur passager. Les relations personnelles entre les individus et entre les peuples, sont anéanties et, à la limite supprimées, plutôt que favorisées par les puissances du fruit de la connaissance qui gouvernent le monde de notre temps. Le matérialisme a imposé une logique consistant à ne prendre pour vrai que les propos de celui qui a. Du fait de faire dépendre la vérité de l'avoir, notre monde réussit progressivement, non seulement à isoler les faibles, mais à considérer comme coupables tous ceux qui rament à contre courant.

C'est le combat qui s'est instauré entre la puissance matérialiste, fruit de l'arbre de la connaissance contre l'humilité accueillante, fruit de l'arbre de la vie et de la vérité¹⁷⁶. Ce combat permanent inévitable à notre époque, traduit la difficulté pour l'homme d'accéder à la vérité existentielle, sans toutefois passer par l'engagement et l'affrontement¹⁷⁷. Louis Lavelle regrette que la vie de la solitude soit aujourd'hui combattue. Pourtant c'est elle qui participe à la naissance de l'amitié dans la mesure où elle permet à chaque homme de trouver devant lui, non pas du matériel, mais un autre solitaire semblable à lui, menacé, rejeté, exclu, abandonné. La recherche de la vérité existentielle entraîne les misères collectives, parce qu'elle ne cherche pas dans l'appel de la société, une fausse sécurité. Elle accepte l'incompréhension et parfois le mépris. A travers la contemplation et l'introspection, l'homme se retrouve souvent face au désespoir, car il doit faire face à ses responsabilités et accepter de les assumer sans chercher à les décharger sur aucun autre. Au delà de ses propres responsabilités, l'homme

¹⁷⁵ *Idem*, p. 82.

¹⁷⁶ Cf. G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 64.

¹⁷⁷ E. MOUNIER, *L'Affrontement chrétien*, Paris, PUF, 1944, p. 51.

souhaiterait assumer celles de son prochain qui crie sans que personne ne l'entende. C'est cette vérité d'existence que s'est efforcé de défendre Søren Kierkegaard qui accepta de devenir "un paradoxe vivant, en guerre contre son temps, objet d'effroi pour la conscience commune, s'obstinant à n'être qu'un pur témoin de la vérité."¹⁷⁸ Cet exemple n'a pas d'équivalent dans la philosophie contemporaine. Notre existence devrait être un constant témoignage de la vérité de notre être. Alors que la société contemporaine prône le discours convaincant, la philosophie existentielle plaide pour une vie de témoignage.

1.2.2.2. Le témoignage de l'existence

De tous les dons reçus du Créateur par l'homme, l'existence est le plus grand. Mais ce don doit être assumé par chaque sujet à qui la responsabilité sur soi et sur le monde doit être considérée comme un devoir sacré. Pour le témoin de la vérité, Søren Kierkegaard, "il n'y a rien de plus terrible ni de plus grand que d'exister en tant qu'individu, de vivre sous son propre contrôle, seul dans le monde entier."¹⁷⁹ Louis Lavelle fait régulièrement allusion à Søren Kierkegaard dans sa défense de la subjectivité comme seule source fiable d'une vérité vraie, car liée à l'existence. Pour ce dernier, il est impossible de détacher la vérité du sujet. Aussi, on ne peut prétendre démontrer ce que vit le sujet dans son individualité. Il s'inquiète, de cette idée d'une totalité qui inclut dans un même mouvement l'essence de l'univers et l'essence de l'individu. Dans une étude sur la vérité subjective, et faisant une comparaison entre Hegel et Søren Kierkegaard, John Wahl affirme que: "Pour Hegel, une grande philosophie est l'incarnation de l'esprit d'une époque; pour Søren Kierkegaard, elle est protestation contre l'esprit de l'époque. En somme, par son éclectisme, par son fatalisme,... la philosophie hégélienne apparaît comme la philosophie des générations sans vigueur et sans décision."¹⁸⁰ Ceci est un effort constant pour montrer l'opposition qui existe entre l'objectivité lointaine et distante et la subjectivité existentielle. La tâche du penseur ne consiste pas à faire des grandes constructions rationnelles, mais à comprendre son propre cheminement existentiel. Le penseur de la subjectivité manifeste son inquiétude de voir formulée une preuve de la vérité venant contrecarrer l'élan subjectif. Selon lui, "notre prétention à saisir la vérité est toujours vaine. Et ceux qui y prétendent sont des imposteurs."¹⁸¹

¹⁷⁸ cité par L. LAVELLE, *Op. cit.*, p. 82.

¹⁷⁹ S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, Paris, Montaigne, 1935, p. 78.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 107.

¹⁸¹ *Idem*, p. 116.

Etre individuel, c'est se séparer des autres pour se trouver soi-même. Mais aux yeux de Louis Lavelle cela ne suffit pas: "seul celui qui est retiré au fond de sa solitude intérieure est capable d'une véritable communion avec autrui, parce qu'il est seul avec Dieu."¹⁸² En rejetant l'intellectualisme objectif de Hegel, la philosophie existentielle veut éviter l'introduction, entre l'individu et l'absolu de la médiation de l'idée. Seul l'homme peut, dans sa liberté, se mettre en face de l'absolu, mais en descendant jusqu'à la racine même de son originalité. En effet,

"Le point où je me sens le plus original est aussi celui où je reviens vers ma propre origine. Comment pourrais-je me comparer à un autre ? Je ne puis me connaître qu'en me comparant moi-même à ma propre vocation. Mais cette vocation qui est mon être même, c'est un appel que Dieu ne cesse de me faire, c'est une parole personnelle qu'il m'adresse en me nommant par mon nom."¹⁸³

Quand j'accepte d'accomplir cet acte que j'oublie et que je redoute souvent de faire, trouvant plus facile de me perdre dans la foule anonyme où ma responsabilité n'est pas interpellée, celui-ci s'accompagne toujours d'une émotion. Car, c'est au cœur de ma propre subjectivité que je découvre la vraie réalité et non pas dans la contemplation de tout ce sur quoi se pose mon regard. Il est contradictoire de chercher la vérité hors de moi, car en dehors de moi, je ne puis trouver qu'une apparence de la vérité existentielle. C'est au fond de moi que je descends pour parvenir à la racine de l'être, comme le disait Saint Augustin: "je t'ai cherché partout Seigneur, pourtant tu étais en moi."¹⁸⁴ C'est pour confirmer cette argumentation que Louis Lavelle soutient que,

"La seule objectivité vraie est celle de ma propre subjectivité... L'intériorité suprême ne ferait qu'un avec la suprême réalité. Cette intériorité est transcendante à toutes les apparences parmi lesquelles s'écoule ma vie manifestée. En elle, tout n'est que croyance, mais croyance si efficace qu'elle produit sa propre vérité. En elle, tout n'est que choix, mais choix si intense qu'il produit sa propre nécessité."¹⁸⁵

Concernant la vérité du sujet, c'est la croyance et l'engagement qui impliquent toute la personne par un acte qu'elle accomplit en toute liberté. Mais pendant l'accomplissement de l'acte d'engagement, le sujet fait face à un suspens et c'est dans ce suspens qu'il prend conscience de la profondeur de sa réalité existentielle, c'est-à-dire, son intrinsèque liberté. Par l'action existentielle, fruit d'un choix libre, le sujet se tourne vers un avenir qu'il lui

¹⁸² L. LAVELLE, *Le moi et son destin, op. cit.*, p. 84.

¹⁸³ *Idem*, p. 85.

¹⁸⁴ S. AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, PUF, 1982, p. 64.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 87.

appartient de déterminer, et vers un non-être qu'il a le devoir de convertir en être. Dès lors, c'est le secret de ma solitude et le choix que je fais qui fondent mon existence. Dans la logique de la vérité existentielle, il apparaît que c'est dans cette ambiguïté que réside "le sommet de ma conscience." A partir du moment où je fais l'expérience de cette ambiguïté, c'est que: "je suis entré en contact avec l'absolu. Alors aussi je connais l'angoisse par laquelle je pénètre dans l'existence en faisant l'expérience d'une liberté qui s'exerce dans le possible, mais qui, dès qu'elle agit, le convertit en nécessaire."¹⁸⁶ L'angoisse se présente ainsi, comme l'expression de la vérité vécue. Elle traduit en fait, une existence authentiquement.

1.2.2.3. L'angoisse comme expression de l'existence authentique

Dans le souci de toujours chercher à comprendre la notion de vérité à travers l'existence, Louis Lavelle s'appuie sur l'analyse de la notion d'angoisse. Il estime que c'est l'expression d'une vie capable de se regarder en face afin de reconnaître sa finitude. Il nous invite à observer devant nous, les réalités de notre existence et à les intérioriser, afin de créer une adéquation entre notre dire et notre être. C'est dans ce sens qu'il s'appuie sur la philosophie heideggerienne en affirmant que,

« Le succès de Heidegger en Allemagne est un nouveau témoignage de cette renaissance métaphysique qui pousse tous les esprits de notre époque à chercher l'être derrière l'apparence, afin de donner à la vie son sérieux et son sens. De plus en considérant la relation de l'être avec le temps, qui est le lieu de la naissance, de la mort et de tous les actes que nous pouvons accomplir, c'est le problème même de notre destinée que Heidegger nous invite à regarder face à face; or, ce regard, s'il est assez lucide et assez pénétrant, nous découvre tel que nous sommes. »¹⁸⁷

Cette honnête observation de nous-mêmes par nous-mêmes, nous ramène à la découverte de notre nudité existentielle et nous nous rendons compte que nous sommes livrés à nous-mêmes, dans une solitude où notre responsabilité à l'égard de ce que nous pouvons être se retrouve engagée par chacun de nos actes. L'effort que déploie Louis Lavelle dans cette méditation, porte sur notre accès à la vérité existentielle à travers le néant qui nous environne. Commentant les analyses heideggeriennes, Louis Lavelle estime que « la conscience est radicalement individuelle: elle est ma conscience, une conscience qui n'est pas seulement plus

¹⁸⁶ *Idem*, p. 88.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

affective qu'intellectuelle, mais une conscience qui est destinée à demeurer solitaire. »¹⁸⁸ Chez Martin Heidegger, tous les concepts philosophiques perdent leur anonymat. Chaque terme devient un stimulant pour ma conscience et m'invite à un peu plus de vigilance et de sérieux. Chaque concept retrouve son rôle consistant à « ébranler dans ma conscience le sentiment de ma présence personnelle au milieu du monde: il m'en donne la révélation dans une sorte d'effroi. »¹⁸⁹ A ce niveau de prise de conscience, on ne se demande plus qui est l'homme en général, mais on se pose la question sur sa propre existence. Ce n'est donc pas par la pensée que notre présence au monde pourra se manifester à nous, par ce que, la pensée nous pousse à faire de nous des témoins indifférents d'un monde qui lui reste à jamais étranger, étant donné qu'il fera toujours l'objet de son étude. On doit s'intéresser à ce qui nous attend et à ce qui est autour de nous, afin que notre présence au monde puisse constituer une source de paix et d'épanouissement pour notre entourage. Cela n'est possible qu'au travers d'une interrogation permanente sur notre situation comme sujet au milieu d'une multitude de sujets. Cette démarche exige, humilité et courage dans l'analyse objective de notre intimité!

L'expérience de l'échec n'a pas à être toujours dramatisée. La chute du sujet, à travers l'expérience malheureuse du souci, peut parfois devenir un pont nécessaire pour un relèvement de celui-ci. Conscient de sa déroute, il peut alors faire le choix de l'abandon de tout ce qui est futile pour s'intéresser à l'essentiel à travers ce que Louis Lavelle appelle, « le nivellement de l'existence. » Et l'homme profond, devient celui qui est capable de se transcender, pour aller au fond de soi jusqu'à la racine même du souci, afin de transformer ce souci en angoisse. Voilà pourquoi, au lieu de perdre naïvement son existence dans le monde, en dissolvant son moi dans un anonymat irresponsable, il retrouve cette existence au fond de lui-même à travers l'angoisse. Le sujet,

« perçoit l'insignifiance de tous les objets qui font partie du monde. Mais tandis que l'ennui émousse le contact avec l'être, l'angoisse lui donne sa forme la plus aiguë. Elle nous montre l'homme abandonné dans le monde, le regard tourné vers le néant, et trouvant en soi la cause qui le fait être et la responsabilité de tout ce qu'il peut devenir. On peut dire que la valeur d'une conscience se mesure au frémissement que l'angoisse est capable de lui donner. »¹⁹⁰

Il est possible, à travers l'analyse des événements de notre vie et de l'attitude que nous réservons à chaque circonstance de notre existence, de pouvoir évaluer l'impact de l'angoisse dans la tension de l'homme vers une vérité existentielle authentique. L'angoisse peut être

¹⁸⁸ *Idem*, p. 94.

¹⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 97.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 98.

perceptible de façon minimale, sensible ou aiguë, selon le degré d'engagement ou de prise de conscience du sujet. Pour Louis Lavelle,

« L'angoisse est à son minimum chez l'inquiet; elle est imperceptible chez l'homme pressé qui dit oui ou non du bout des lèvres et en se hâtant. Elle est déjà plus sensible chez celui que harcèle l'évènement; elle est à son plus haut degré chez celui qui s'engage dans un mouvement d'une foncière témérité; c'est qu'il sait qu'il se prodigue lui-même pour sauver la suprême grandeur de l'existence. »¹⁹¹

C'est ainsi que l'on peut trouver dans l'angoisse : de la sérénité, de la douceur et parfois une nostalgie créatrice. Retenons enfin, que Louis Lavelle a eu le mérite d'avoir donné à ce concept qu'on compare souvent au désespoir, un sens nouveau. Désormais, l'angoisse est l'expression d'un sentiment de responsabilité face à nous-mêmes et face au monde. Elle nous incite à une prise de conscience de nos limites, non pour nous contempler le nombril et tomber dans un stérile souci ou dans une peur du lendemain et de l'autre, mais pour les surpasser et aller vers un monde qui a besoin d'un renouvellement toujours permanent. Or, accepter de témoigner c'est admettre d'assumer une responsabilité face au monde. Il importe ainsi de comprendre la démarche de Louis Lavelle, lorsqu'il soutient que la vérité existentielle réside dans la pleine acceptation des situations concrètes de l'existence. Louis Lavelle voudrait nous inviter à comprendre qu'il n'y a d'existence que là où le moi accepte sa responsabilité à l'égard de l'action. Et si la responsabilité est la condition sans laquelle il est difficile d'évaluer mes limites à travers mon engagement, la faute devient l'indice de cette tâche infinie que je voudrais réaliser, mais que je ne cesse toujours de manquer, car je ne peux tout, et le temps demeure limité. Ce qui me place dans une situation qui m'oblige à accéder à la perfection de l'acte, mais une perfection qui ne cesse de s'éloigner de moi tous les jours. C'est toute la problématique de l'existence à laquelle Louis Lavelle a consacré la majeure partie de son œuvre.

1.2.3. La notion d'existence chez Louis Lavelle

Pour comprendre la conception lavellienne de l'existence, il faut faire un tour dans l'œuvre de sa jeunesse rédigée en 1912¹⁹². Elle nous permet de présenter ce que Louis Lavelle pense de la

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² Cette œuvre qu'il rédigea, alors qu'il n'avait que vingt neuf ans et qu'il a intitulée : *Manuscrit de Limoges*. C'est plus tard qu'il la publiera sous le titre : *De l'existence*. Mais cette étude sera ensuite complétée par une analyse de l'existence humaine dans ses relations avec l'être Absolu, le prochain et le monde. Il s'agit en fait de son œuvre, *De l'intimité spirituelle* qui fut publiée à titre posthume par ses amis, quelques années après sa mort. *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, 1955.

question de l'existence qui constitue, avec celle de la vérité, le point central de notre étude. Il définit l'existence comme étant, « l'actualité même de notre moi, en tant qu'il est présent dans le monde et, comme on le dit, engagé dans une situation ...c'est d'une telle expérience que toute la philosophie est partie. Mais elle en scrutait autrefois le fondement et la signification. L'existence et la possibilité sont deux réalités inséparables. Ceci, dans la mesure où l'existence elle-même est une possibilité. Prendre la peine de s'interroger sur l'existence, c'est réactualiser l'interrogation sur sa possibilité, son origine et sa mise en œuvre. Le tragique de l'existence qui est devenu la voie obligée pour toute réflexion sur cette notion, trouve sa source, dans l'ambiguïté d'une destinée dont nous savons qu'elle peut ne pas être entre nos mains. Tout ce qui me fait être, fait partie de mon existence et je ne peux m'en passer sous prétexte de prétendre à l'objectivité. Mon corps, mon passé, les circonstances où je me trouve, les événements qui m'adviennent, les activités que je mène, le lieu où j'habite, le meilleur ou le pire de ma personne, constituent l'essentiel de mon être fondamental. Ignorer ces contingences, serait courir le risque de tomber dans une ivresse intellectuelle qui n'aurait de sens que pour nous et notre aveugle satisfaction. Mais, dans la conscience de mon existence, ce qui importe le plus, c'est la présence même de ce moi qui ne peut s'affirmer sans du même coup affirmer son existence réelle, contrairement à l'anonymat d'une existence dont la découverte qu'elle est mienne, ne vient que plus tard. Pour Louis Lavelle, cette logique appelle trois observations différentes:

1. La conscience dont je pense qu'elle est toujours l'affirmation d'un objet, est d'abord l'affirmation d'elle-même et c'est l'affirmation d'elle-même incluse dans l'affirmation de tout objet qui est l'affirmation de mon existence. 2. L'existence, en tant qu'elle est d'abord une affirmation, est subjective dans son principe même. 3. En affirmant que le moi existe, j'inscris le moi dans une existence qui le dépasse. Ceci m'amène à poser une existence qui dépasse le moi, une existence qui devient universelle et hypothétique, à laquelle, le moi ne devient que participant¹⁹³. Louis Lavelle pense que tous les problèmes de la philosophie trouvent leur source dans l'universalité de l'existence. Il estime que, cette existence universalisée c'est *l'être en soi* qui, toujours déborde de notre connaissance acquise, pour émerger comme une existence séparée. Cependant, ma pensée s'applique à tout ce qui n'est pas moi et qui est en dehors de moi. Avant de m'affirmer comme existant, je dois avoir fait l'expérience des éléments constitutifs d'une existence vraie. Mais Louis Lavelle constate que, « l'existence dont j'ai l'expérience, et qui est l'existence du moi, ne me permet dans la limitation qu'elle

¹⁹³ Cf. *Idem*, p. 156.

m'impose, de conclure à une existence non subjective qui la limite, bien que sa subjectivité ne soit plus la mienne, mais seulement une existence intérieure à elle-même et capable de se suffire. »¹⁹⁴ Pour une conscience de ce genre, c'est à travers les actes qui la manifestent que je peux l'observer, même si son contenu m'échappe. Il faudrait toutefois, retenir que toute existence se rapporte à un sujet. Pour comprendre une existence, il faut dorénavant chercher à saisir la subjectivité sur laquelle elle fonde son agir.

1.2.3.1. Existence et subjectivité

On ne peut confondre l'existence et la subjectivité, bien que les deux éléments du sujet semblent se rapprocher. On ne peut aussi réduire l'existence à la simple objectivité. Comme le rappelle Louis Lavelle, « on sait bien que les deux termes, subjectivité et objectivité n'ont de sens que par leur corrélation et très sensible dans la conscience que nous avons de l'existence. Car nul ne peut détacher son existence de la conscience de son existence, faute de quoi, elle ne serait plus son existence, elle serait pour lui, comme si elle n'était rien. »¹⁹⁵ La même cohérence, nous permet de comprendre qu'on ne peut penser dissocier l'existence du corps, qui est le canal par lequel elle entre dans le monde, et sans lequel elle ne resterait qu'une simple possibilité qui ne serait la possibilité de rien. La distinction entre l'existence et la subjectivité se situe d'abord au niveau du visible et de l'invisible parce que : l'une est visible et l'autre est invisible. Là intervient en fait, la question du spirituel et du matériel. En prononçant le terme moi, la conscience que j'en ai, est inséparable non seulement des affections de mon corps et des mouvements qu'il accomplit, mais encore de la représentation que je me fais du monde et des changements qui s'y opèrent. Il n'est donc pas facile de distinguer au sein d'une existence, là où commence la spiritualité et là où finit la matérialité de l'être particulier. Mais aussi, il faut se rendre à l'évidence que « la ligne de démarcation qui les sépare est une ligne variable qui passe entre ce que je suis capable d'assumer et ce que je suis obligé de subir. »¹⁹⁶

La pierre qui est devant moi et qui m'impose malgré moi sa résistance ; un membre de mon corps qui me fait souffrir, que pourtant, je cherche vainement à expulser comme réalité en moi, mais sans jamais y parvenir ; un frère qui m'impose d'assumer ses limites sans que je puisse y parvenir : malgré ma bonne volonté je n'y parviens pas ! ce sont des existences que je ne peux nier, même si elles constituent pour moi une contrainte certaine. Ainsi donc, si de cette pierre,

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Idem*, p. 157.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

je ne sais rien que la façon dont elle se présente à moi ; ni du membre de mon corps qui me fait souffrir et que je ne connais qu'à travers la sensation de souffrance que je ressens, et pour le frère qui m'impose ses limites par la façon dont il se présente devant moi, sans aller plus loin ; cela veut dire que l'existence appartient à l'objet, non pas dans sa différence d'avec le sujet, différence qui se fonde sur le fait que je n'ai sur lui aucune prise, mais plutôt, par le fait que cet objet retentit sur ma subjectivité et en exprime la passivité à travers mon impuissance comme sujet à accéder totalement à l'objet. Mais, l'activité intérieure du sujet échappe à tout regard extérieur et constitue le secret dont seul le sujet détient la connaissance, même si celle-ci est loin d'être parfaite. Pour que le sujet s'affirme comme un moi existant, il doit entrer en communication intérieure avec la conscience, pour se découvrir, et devenir le créateur d'une existence qui lui appartient. Il prend conscience de sa naissance, de sa croissance, et de sa mort. C'est dans cette dialectique de communication intérieure, que le sujet se découvre comme existant :

« L'origine de toute existence se trouve dans une activité exercée par un sujet, qui se donne à lui-même l'existence en l'exerçant, de telle sorte que nous n'étendons l'existence à l'objet que parce que, marquant à chaque instant les limites de notre subjectivité propre, il paraît lui être supérieur en puissance et lui imposer sa loi : mais alors, nous ne faisons rien de plus que de nous renier nous-mêmes avec tous les caractères de cette existence, qui ne peut être découverte que là où elle est nôtre, pour mettre au dessus d'elle, le dessein même de ces limites tel qu'il est figuré précisément par la représentation de l'objet. »¹⁹⁷

Nous n'avons par conséquent aucune connaissance de l'objet en soi, excepté la façon dont il se présente devant nous, et l'expression d'objet en soi est dépourvue de sens, selon Louis Lavelle. Il pense en effet, que « la propriété même par laquelle l'objet se définit, c'est de nous être présenté du dehors, ou comme nous le disons inexactement représenté, il ne nous reste pas d'autre issue que de considérer son existence comme résidant dans une activité qui nous est étrangère et qui, en venant rencontrer la nôtre, la contraint à s'incliner devant une présence qui n'est pas la sienne et que nous nommons, la présence de l'objet. »¹⁹⁸ L'idée d'une activité qui se déroule en dehors du sujet, contient certainement une contradiction. Elle implique nécessairement celle de l'extériorité et celle de l'espace. Par cette lecture, nous constatons que l'activité du sujet qui est à l'origine de l'objectivité, est loin d'être extérieure au sujet. Elle est au contraire, à l'intérieur du sujet. Par contre, si nous considérions cette extériorité comme l'activité extérieure absolue à laquelle notre moi participe, mais auquel le sujet ne peut jamais

¹⁹⁷ L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle*, op. cit., p. 159.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

s'égaliser, nous comparerions cet absolu à Dieu. C'est seulement dans ce sens que le sujet peut lui être intérieur et affirmer son existence réelle : celle d'une branche attachée à sa sève. Cette attitude ne peut s'observer qu'au sein d'une subjectivité qui se surpasse, par l'ouverture, dans une relation d'amour. Or, un sujet ne peut prétendre aimer les autres, s'il ne s'aime pas d'abord lui-même.

1.2.3.2. Subjectivité, amour propre et désespoir

La voie de la métaphysique lavélienne est inséparable de l'existentialisme sensualiste où l'émotion comme expression de la vie concrète joue un rôle important. Dans la conception de Louis Lavelle, il ne peut y avoir une progression de la connaissance sans un profond changement de la sensibilité. La valeur véritable d'un savoir se mesure à la joie qu'il fait éprouver à ceux qui le partagent. Louis Lavelle enseigne que la misère humaine dépend souvent des causes matérielles, mais que, la plupart du temps, les hommes sont responsables de leurs maux. La lecture de l'analyse existentielle de Louis Lavelle semble donner l'image d'un monde hostile, contaminé par la méchanceté que les hommes portent en leur for intérieur. Dans l'analyse de la subjectivité chez Louis Lavelle, on découvre dans l'amour propre, la source des souffrances qui accablent les hommes. Sans vouloir sombrer dans le subjectivisme, il y a une signification métaphysique de la notion d'amour-propre. C'est en fait lui qui incarne le tourment originel de la créature finie à l'égard de sa finitude, son angoisse face à son inachèvement et son désir d'être dieu. Cet amour est comme le surgissement du néant dans la vie des hommes, mais d'un néant qui n'a rien de fatal et qui n'existe pas d'une façon absolue. Ceci est la confirmation de la position lavélienne qui soutient que le *néant* n'existe pas. Il est tout simplement, « le signe de l'incapacité dans laquelle l'homme se trouve de vivre pleinement sa vie, de l'accepter comme une grâce, de la rendre comme une offrande : d'atteindre ce midi de l'éternité où l'âme donne à Dieu tout ce qu'elle en reçoit. »¹⁹⁹ En effet, l'amour-propre représente ce qu'il y a de néant dans la nature de l'homme. Il correspond à l'impossibilité dans laquelle se trouve chacun de coïncider avec lui-même, d'être un être à part entière. Louis Lavelle pense que seul Dieu est *être*²⁰⁰. L'homme quant à lui, n'est que celui qui *existe*. C'est ce qui fait qu'il essaie d'être et essaie de se faire une certaine idée de lui-même en se saisissant dans une essence. Ce qui rend impossible son entreprise car, une telle essence à priori, *n'existe pas*.

¹⁹⁹ L. LAVELLE, *Quatre Saints*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 55.

²⁰⁰ *Ibidem*.

A vrai dire, nous ne sommes pas capables de saisir le moi, au moins primitivement, étant donné qu'il représente une pure possibilité. Au contraire, c'est en saisissant l'être par degrés que se forme peu à peu notre moi et par conséquent : « il se saisit lui-même individuellement avec l'être dans l'acte même par lequel il se forme. Nous ne coïncidons avec l'être que tangentiellement par le contenu propre de chaque instant. »²⁰¹ Chacun pourtant convoite la perfection de l'essence, de l'achèvement et secrètement tout le monde cherche à être Dieu en essayant de comparer la conscience objective qu'il a de lui-même à la conscience idéale de soi. Fasciné par cet idéal et tourmenté par son imperfection relative, l'homme apprend à regarder le monde comme un enfer qu'il se sent l'obligation de transformer en paradis. Ce faisant, il ne finit que par produire un monde qui reflète son tourment, c'est-à-dire : un monde misérable. C'est l'illusion de la nature humaine. Dans son désarroi, chacun s'abandonne à l'espoir de l'*attente*. L'amour propre ne pouvant se satisfaire de ce monde, il s'invente un monde imaginaire où la conscience blessée se venge de son impuissance présente en caressant l'idée de sa future perfection. Ainsi, « chacun attend et espère voir apparaître un messie en lui-même et chacun caresse cette promesse qu'il se fait en entretenant à l'égard du présent une certaine haine. »²⁰² Un désir négateur du présent à vivre est donc l'occasion pour le sujet de jouir en quelque sorte de ce qu'il ne possédera jamais, à savoir un monde où il serait un dieu. Cette exigence d'absolu relativise toute la réalité existentielle. Par ailleurs, « le désir détourne d'un monde toujours trop terne la conscience flagellée par l'angoisse de ses faux espoirs. L'angoisse ne cesse que pour donner aux hommes la déception de ce qui est. »²⁰³ Au sujet du tragique dans l'existence, on pourrait dire qu'il est lié au péché originel, celui qu'inspira satan à Adam et Eve à savoir : *le désir d'être parfait*. Si nul ne peut s'arracher à l'emprise du temps qui donne à la vie un goût d'échec, c'est précisément parce que, le temps est le théâtre d'une lutte de chacun contre lui-même, où chacun se refuse et cède à la tentation de se comparer à Dieu. Cette lutte se manifeste à la conscience du sujet comme une certaine *soif d'être*, qu'il est impossible d'étancher et qui se traduit dans la vie de l'individu par ce désir de jouissance absolu que certains cherchent à satisfaire dans la connaissance, les autres dans la puissance et dans la richesse et beaucoup d'autres dans le vice et la mélancolie. L'amour-propre engendre un temps subjectif qui est celui du désespoir et de l'attente.

Pour affirmer le primat de l'espérance sur le désespoir, Louis Lavelle oppose au désespoir produit par l'amour-propre, un temps authentique qui correspond au vrai rythme des

²⁰¹ L. LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1934, p. 51.

²⁰² *Idem*, p. 56.

²⁰³ L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris, Bernard Grasset, 1933, p. 288.

événements et qui se confond avec le mouvement par lequel l'univers nous est donné, où chaque chose arrive à son heure, sans qu'il soit besoin, ni de l'espérer, ni de la redouter. C'est parce que l'homme se veut maître du temps et du monde qu'il produit un temps qui est le symbole de son désir insatiable d'action. C'est ainsi que dira Louis Lavelle : « vainement, j'essaie de remplir le temps par la conscience de ce que je ne fais pas. »²⁰⁴ Cette tâche inhumaine que s'impose l'homme de se faire lui-même est à l'origine de sa souffrance. Il souffre de ce qui constitue son orgueil personnel. Si je puis douter qu'il existe un temps pour les choses, je garde par contre la certitude qu'il y a un temps pour moi. Je confirme cela à travers le fait qu'il vient s'inscrire « dans ce hiatus qui ne cesse de se creuser en moi, entre l'être que je suis et celui que je voudrais être. Le temps tel que je l'éprouve, 'le temps subjectif', n'existe que pour ce moi qui se veut toujours autre sans s'être jamais possédé, c'est-à-dire connu. »²⁰⁵ Un amour-propre aveugle et une passion démesurée de la perfection nous arrachent constamment à nous-mêmes pour nous installer dans une attente inquiète d'un avenir imaginaire. A quel moment donc apparaît la fuite du temps ? Louis Lavelle semble trouver que cette fuite du temps se produit au moment où « nous sentons le vide de l'existence et que nous éprouvons, non pas l'insuffisance de ce qui nous est donné, mais l'insuffisance de nous-mêmes qui songeons à le quitter sans être capable de l'épuiser, ni même de le sentir. »²⁰⁶ L'analyse qui précède, permet de saisir qu'au sein de l'existence, le sujet peut pousser loin l'amour de soi-même, se fixer des objectifs et se retrouver dans un désespoir inutile, parce qu'il voudrait atteindre ces objectifs égoïstes par tous les moyens. Louis Lavelle pense qu'une lecture spirituelle de la réalité existentielle permet au sujet de surpasser ce piège qui guette tout le monde.

1.2.3.3. L'existence matérielle

Louis Lavelle distingue deux sortes d'existences chez l'être particulier. Il s'agit de l'existence matérielle, celle d'un l'objet placé dans la nature devant le sujet et qui est difficile à connaître

²⁰⁴ *Idem*, p. 295.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Revenant sur les limites de la subjectivité, Louis Lavelle fait une analyse positive du souci où il dit que, « *L'intimité de l'être ne se livre en nous que dans le souci. Le souci est inséparable de la conscience que nous avons de notre être limité de cet être auquel sa limitation est plus essentielle que son être. Seulement, le souci qui doit nous mettre en présence de nous-mêmes, arrive vite à nous en détourner. Il peut nous attirer vers les objets particuliers dont chacun devient pour nous une sorte de préoccupation. Alors, il nous rejette vers le monde, il produit en nous une sorte de dégradation et de chute. Il devient un souci banal, un souci de tout le monde. Il n'est plus un acte de la personne, mais un effet de la situation. Il efface tout mystère. Il abolit toute responsabilité. Il ne nous révèle plus qu'un monde où les objets de nos craintes sont connus d'avance et accessibles de plain-pied. Il s'impose à nous du dehors et par la simple vertu de l'événement : il méprise tout ce qui n'est que péril intérieur.* » L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, p. 97.

quelles que soient les prétentions du sujet. En plus, c'est l'existence spirituelle qui est cette entité existant dans l'homme et qui le commande, parfois sans qu'il ne s'en aperçoive. C'est aussi cette existence qui commande son agir, influence son action et ses choix. A chaque instant, le monde m'appartient comme un tout qui m'est donné pour être connu et observé. Ce caractère qui permet au monde d'être un fait donné, le spatialise. Louis Lavelle rappelle que l'espace évoque,

“une sorte de réservoir où tout le monde est susceptible de prendre place. Pourtant, si le monde était donné d'un seul coup, il ne se distinguerait pas de l'acte même qui nous le donne: c'est seulement par rapport à un acte imparfait et inachevé qu'il y a du donné, ce qui oblige le donné à prendre l'aspect d'une succession. Le continuum espace-temps devient l'unique forme sous laquelle le monde peut être appréhendé par chaque conscience comme un monde donné.”²⁰⁷

Le fait que le monde soit non seulement donné, mais aussi, défini par l'espace et par le temps où tous les objets apparaissent à la fois comme présents et de façon ordonnée, permet de le caractériser comme un monde fondamentalement matériel. Dans ce sens, le terme *objet* traduit en effet, l'indépendance du monde par rapport à nous et son rapport avec nous. Cette sorte d'indétermination est mieux exprimée par le terme *matière*. A travers l'interprétation du monde comme matière, on se rend compte qu'il exprime cette réalité complexe qui est hors de nous et qui nous dépasse, mais qui réussit à nous contenir à travers notre limitation. C'est en tant que matière, que le monde peut être analysé et interprété par notre intelligence. L'existence matérielle contient un grand nombre de caractères matériels, qu'il nous faut nécessairement préciser. Mais que signifie la matière au juste ? La matière c'est “ce qui n'est pas moi et est incapable de jamais dire moi. Mais c'est en même temps ce qui peut être posé dans son rapport avec moi, c'est à dire comme phénomène. C'est ce qui limite l'action du moi et oppose toujours une résistance au regard ou à la main; c'est ce qui est toujours pour lui opaque et impénétrable.”²⁰⁸ La matière est la seule chose qui est susceptible d'être connue. C'est souvent à tort qu'on considère la matière comme ayant par elle-même une substance opposable à l'esprit et qui solliciterait la consolidation de la connaissance que l'esprit a d'elle. En effet, le monde matériel est seulement une perspective que nous avons sur la totalité du réel. Or, en plus de la perspective que nous avons sur le monde, il y a d'autres perspectives, qui diffèrent selon qu'on décide d'adopter telle démarche ou telle autre. Et le monde est en permanente mutation, selon la représentation que nous nous faisons de lui, soit à travers nos sens, soit à travers des appareils d'observation ultra-perfectionnés, soit avec les concepts de

²⁰⁷ *Idem*, p. 160.

²⁰⁸ *Ibidem*.

notre raison. A la question de savoir quelle est parmi cette multiplicité de possibilités, celle qui est la plus vraie; nous répondrons avec Louis Lavelle qu' "elles le sont toutes également en fonction du repère que nous avons choisi, de telle sorte que la matière elle-même n'est rien de plus que la possibilité de toutes et la loi même qui les unit."²⁰⁹

Mais la matière est conviée à toujours dépasser la simple représentation que le moi nous en donne. C'est ce dépassement qui la définit. Que ce soit par rapport à son extériorité ou à son objectivité, la matière fournit en permanence, des nouvelles représentations, plus précises et plus riches. Il est à noter cependant, qu'elle n'est réductible à aucune des représentations qu'elle nous donne. Cette matière est à la fois, l'origine et la fin de toutes sortes de perspectives réelles comme possibles qui peuvent être envisagées à son propos. Par rapport aux perspectives, la matière demeure "*leur infinité même, indivisiblement actuelle et virtuelle.*" Mais derrière toutes ces perspectives, Louis Lavelle reconnaît qu'il y a un objet absolu qui les soutient toutes. Cet objet "serait l'objet en soi comme tel. Mais l'objet, c'est ce qui par définition ne peut pas avoir d'en soi." Continuant à préciser la question de la matière, il ajoute "qu'elle a plus de stabilité que la conscience, puisqu'elle est engagée avec elle et par elle dans le temps, il faut dire que le propre de la matière, c'est précisément de n'avoir jamais d'existence que dans l'instant."²¹⁰ Ceci veut dire que la matière est toujours évanescence et c'est cette complexité qui lui permet de surmonter la contrainte du temps, de donner une existence spirituelle, à la fois au passé et à l'avenir, pour finalement parvenir à la difficile conversion de l'un dans l'autre, par le biais du dépassement de la mince barrière de l'instant. Cette démarche montre à quel point Louis Lavelle accorde une place de choix à l'analyse de l'existence spirituelle. Essayons par conséquent, de voir comment Louis Lavelle comprend cette forme d'existence qui n'aurait pas de sens, sans la présence de l'existence matérielle, même si elle lui est complémentaire.

1.2.3.4. L'existence spirituelle

Il serait injuste de réduire l'existence matérielle à une simple apparence ayant derrière elle, une grande épaisseur de telle sorte que c'est en pénétrant cette matière qu'on ferait apparaître de nouvelles apparences plus profondes. La matière sert de témoignage à l'existence subjective, cette existence que nous vivons intérieurement et que nous assumons, qui ne se réalise qu'en s'acceptant. La différence entre le caractère proprement philosophique et

²⁰⁹ *Idem*, p. 161.

²¹⁰ *Ibidem*.

l'affirmation immédiate du sens commun réside dans notre capacité à opérer une conversion à travers laquelle, nous considérons l'esprit comme étant l'origine et le modèle de l'existence. L'existence de la matière ou de la chose étant, non point niée, comme l'a souvent professée l'idéalisme, mais plutôt, posée par l'esprit comme un objet qui lui appartient. Mais comme cette matière ne se confond pas avec l'esprit, elle ne peut être que représentée par lui. Désormais, l'existence spirituelle se retrouve au même niveau que l'existence matérielle car, l'acte qui pense l'existence matérielle est le même que celui qui produit l'existence spirituelle. Parfois, on considère l'existence spirituelle comme étant l'opposée de l'existence matérielle et on est souvent tenté de soutenir que l'une est la négation de l'autre. L'habitude nous pousse parfois, à considérer l'existence matérielle comme étant la seule existence évidente, pour la simple raison qu'elle est révélée par l'exercice des sens, notamment, la vue et le toucher. Nous préférons prendre pour évidente, cette existence qu'il nous est possible de vérifier dans l'acte que nous posons, ou que nous sommes en mesure d'accomplir à travers une expérience concrète. Incontestablement, l'esprit est immatériel: c'est sa caractéristique principale. Mais cette négativité n'est qu'apparente. Si l'esprit procède d'abord par la négation de la matière, c'est pour « signifier qu'il n'est pas lui-même un objet; mais ce qu'il est beaucoup plus et non pas beaucoup moins: il est une actualité qui se produit sans cesse elle-même, à l'égard de laquelle la matière est une chose extérieure et lointaine, et qui ne peut que lui apparaître. »²¹¹

En effet, dès que la vie prend pour nous un caractère de crise, et dans tous les moments de loisir où notre propre moi nous devient subitement présent, le spectacle des choses recule aussitôt et le monde devient pour nous comme un décor que nous devons contempler. Une fois de plus, le monde que nous contemplons nous fournit des occasions, des prétextes, des obstacles ou des instruments qui éprouvent notre existence spirituelle et l'obligent non seulement à naître mais encore à fructifier. Lorsque nous essayons de jeter un regard en arrière, nous nous interrogeons, avec raison : qu'est-ce qui reste de nos événements matériels, si ce n'est cet être spirituel que nous sommes devenu et dont ils ont préparé peu à peu l'avènement ? Est-ce pour cette raison que nous devons affirmer que l'existence matérielle est sans importance ? Ou qu'elle est inutile et de là, construire le rêve pieux d'un esprit pur que la matière aurait corrompu à travers l'expérience de la chute ? Non! Notre nature est un élément qu'il nous faut chaque jour acquérir par le biais d'un renouvellement permanent de notre prise de conscience. Louis Lavelle rappelle à ce sujet que, acquérir notre nature signifie :

²¹¹ *Idem*, p. 163.

« retrouver cette idée que l'esprit n'est rien de plus à notre égard qu'une possibilité qu'il dépend de nous de réaliser. Nous n'y parvenons que par le moyen du temps où notre activité se donne carrière et de la matière, où nous rencontrons des résistances qu'il nous appartient de vaincre, mais qui nous oblige à sortir de nous-mêmes, à entrer en contact avec tout ce qui n'est pas nous, afin de former avec les autres êtres un même univers. »²¹²

C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre comment l'existence matérielle se distingue de l'existence subjective. Louis Lavelle pense que l'existence matérielle devrait être nommée, existence « trans-subjective, si la subjectivité devait se présenter toujours à nous avec un caractère individuel et se réduire proprement aux états que nous ressentons. »²¹³ Revenons cependant au fait que l'individualité constitue cette liberté qui se détermine, une liberté qui se donne un corps pour exister dans la réalité. Les états d'un homme, expriment implicitement le reflet de la relation entre le corps et la conscience à savoir, les frontières de la liberté. Or, pour appréhender sa véritable essence, l'existence spirituelle est obligée d'avoir recours à la liberté. La liberté du sujet, voilà l'un des énoncés dont Jacques Maritain s'est fait le défenseur. L'homme a été créé libre et c'est dans la liberté qu'il doit exprimer l'authenticité de son existence. La découverte de la philosophie existentielle de Jacques Maritain permettra de se faire une idée plus précise de ce que nous entendons par existence authentique.

1.3. La philosophie existentielle de Jacques Maritain

Dans sa dimension existentielle, la philosophie de Jacques Maritain a été essentiellement influencée par la pensée de saint Thomas d'Aquin. De l'intégrité inviolable de la personne humaine jusqu'à son engagement social, en passant par l'analyse phénoménologique du sujet jusqu'à ses rapports avec l'absolu, avec lui-même et avec le monde ; Jacques Maritain a mené une réflexion philosophique courageuse et engagée. Loin du populisme ambiant, il a choisi de répondre à l'appel de la vérité, acceptant d'assumer les conséquences académiques de son choix. La philosophie de Jacques Maritain est avant tout orientée vers l'homme qui, pense-t-il, doit être l'origine et la fin de toute réflexion²¹⁴. Toute philosophie qui se respecte devrait orienter sa démarche vers l'homme et sa réalité existentielle concrète. Ceci, non de façon

²¹² *Idem*, p. 164.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 168.

abstraite et générale mais de la manière la plus concrète et la plus personnelle possible : « Pensons à cet homme âgé que nous avons connu pendant des années à la campagne... Ou à ce jeune homme, à cette jeune fille qui sont de nos parents, de nos amis, dont la vie quotidienne nous est bien connue, dont le cher visage, dont la voix douce ou rude suffisent à nous réjouir le cœur. »²¹⁵ Il veut montrer qu'aucun bien sur la terre et aucun chef d'œuvre de l'art ne pourrait égaler les trésors de la vie, du sentiment de la liberté ou du souvenir de cette évocation. Ce qui montre que dans le monde, il n'y a rien qui soit plus précieux qu'un être humain compris dans sa singularité. Une réflexion où l'homme est le début et la fin suscite bien des questions, mais cette intuition grâce à laquelle, la valeur incomparable de la personne humaine est révélée peut aider à voir dans quelle direction voulait s'orienter Jacques Maritain lorsqu'il abordait la question de l'existence humaine. Il tire sa conviction de saint Thomas d'Aquin qui enseignait déjà que : « la personne est ce qu'il y a de plus noble. »²¹⁶

L'approche de la notion de vérité chez Jacques Maritain représente une démarche toute particulière. Il montre que la vérité ne doit pas seulement constituer un objet de recherche philosophique. En effet, c'est toute notre existence qui doit être consacrée à la recherche de la vérité comme témoignage et comme objet de science. Cette recherche ne devrait pas se fonder sur des présuppositions abstraites, mais sur la quête permanente de l'identification et de la contemplation de celui qui est la vérité par excellence. On comprend donc pourquoi Jacques Maritain s'est approprié cette conviction de Dostoïevski, qui pense que, « si quelqu'un me prouvait que le Christ est en dehors de la vérité, et qu'il fût réel que la vérité est en dehors du Christ, alors j'aimerais mieux rester avec le Christ qu'avec la vérité. »²¹⁷ Cette option en faveur du Christ et contre la vérité, si cela lui était proposé n'est pas une simple expression émotionnelle. C'est une prise de position ferme : le Christ est la vérité vraie. Pour Jacques Maritain, rien ne peut prétendre être au dessus de la vérité. C'est pourquoi il fera la déclaration suivante: « Bien certainement, s'il y avait un salut hors de la Vérité, je ne voudrais pas de ce salut. Car, j'aime mieux la Vérité que ma joie et ma liberté, ou plutôt, je sais bien que la Vérité seule peut faire ma joie et ma délivrance. »²¹⁸ Par cette affirmation, il veut témoigner de l'attachement de sa vie à une réalité existentielle qui est plus qu'une simple vie, mais une vie par excellence. Pour montrer à quel point la problématique de la vérité est au cœur de sa démarche philosophique, Jacques Maritain va plus loin, en utilisant l'expression,

²¹⁵ J. MARITAIN, *Le sort de l'homme*, Neuchâtel, Baconnière, 1943, p. 9.

²¹⁶ *Idem*, p. 10

²¹⁷ Cité par H. BARS, *Maritain en notre temps*, Paris, Bernard Grasset, 1959, p. 40.

²¹⁸ J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945, p. 126.

« sainteté de la vérité ». Il s'oppose aux pratiques courantes familières au monde post-moderne et déclare : « c'est parce que, le monde a su que Dieu est la vérité subsistante, et parce qu'il a aimé par dessus-tout quelqu'un qui a dit : la vérité vous délivrera, et : je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, et : je suis la vérité, c'est pour cela que toute vérité, même la plus obscure, est devenue sacrée en tant même que vérité. »²¹⁹

Ce respect n'est pas une simple revendication de la philosophie chrétienne qu'elle tiendrait pour privilège exclusif. Les Grecs l'avaient déjà éprouvé et ce sont eux qui l'ont introduit en Occident bien qu'à leur époque, l'approche de la notion de la vérité était essentiellement spéculative. Et lorsque la vérité se rapprochait de la vie concrète, elle était vue uniquement sous l'angle éthique. Sur l'évolution de ce terme, Jacques Maritain montre que c'est au cours de l'histoire, notamment à l'époque moderne, que les penseurs ont complètement perdu le sens de la Sagesse en valorisant la raison à la place de la réalité existentielle. Il est étonnant que la science moderne ait pu enlever à la vérité toute sa substance, et la placer au dernier rang de ses préoccupations. Les scientifiques ont préféré les sagesse à la Sagesse. Il se réjouit néanmoins du fait que ces derniers n'avaient pas oublié ce que réclamait réellement la science. Elle a été pour le monde moderne, « le dernier réduit de la sainteté de la vérité... bien que cette notion y soit notablement diminuée, il y a dans la science des phénomènes, une dignité et une vertu naturellement saintes, qui tiennent à leur ordination intrinsèque, malgré tout, à une vérité spéculative indépendante en elle-même de l'intérêt humain et du souci biologique. »²²⁰ Cette affirmation veut établir entre la connaissance spéculative et l'action contemplative, expression d'une vie totalement donnée, un maximum d'harmonie et de cohésion dans la tension méthodologique vers la Vérité. Le désintéressement spéculatif à l'égard de la réalité concrète peut servir à la fois, de prétexte et de masque à une complète méconnaissance de la vie humaine. Elle peut aussi servir de fuite en avant pour cacher sa propre misère.

Ce n'est pas parce qu'une philosophie se plaît à se plaindre de l'existence qu'elle doit être prise au sérieux. A ce sujet, Jacques Maritain pense que, « rien n'est plus facile pour une philosophie que d'être tragique, elle n'a qu'à s'abandonner à son poids humain. »²²¹ Mais cette assertion ne tarde pas à susciter les foudres des penseurs de l'existence et notamment de Gabriel Marcel qui, de façon implicite compare Jacques Maritain à un idéaliste contemporain. Plus tard, il se retrouve dans l'obligation d'apporter une précision en affirmant ce qui suit :

²¹⁹ J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 86.

²²⁰ J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, p. 125.

²²¹ J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne, op. cit.*, p. 85.

« Je crois au contraire que la pente naturelle de la philosophie l'incline vers les régions où il semble que le tragique ait purement et simplement disparu, volatilisé au contact de la pensée abstraite. Et c'est ce que nous vérifions chez beaucoup d'idéalistes contemporains. »²²² La distinction entre le tragique et l'abstraction est légitime. Il se demande en effet, si c'est la « pente naturelle de la philosophie »²²³ qu'il faut rendre responsable ou si c'est « la pente du cœur de l'homme qui philosophe » à qui, il faut attribuer cette responsabilité ? Aujourd'hui, ce questionnement garde son entière actualité. Au moment où beaucoup de philosophes continuent d'établir la différence entre le philosophe et sa philosophie : le défi demeure la vérité. Ce que Jacques Maritain a fait, non pour se renier en donnant raison à la remarque de Gabriel Marcel, mais dans le but de lever le pan du voile d'incompréhension dont il faisait l'objet. Il s'étonne que les penseurs contemporains continuent de parler de la philosophie comme d'une essence qui déborde toutes ses incarnations pour lesquelles le philosophe peut être innocenté. C'est pourquoi, il suggère qu'on s'interroge sur la loi de la raison qui veut que la pensée puisse « appréhender le vrai uniquement comme vrai, et que le premier péché, non pas de la philosophie mais du philosophe, est de la courber sous la loi du désir aussi noble qu'elle soit. Le second est de la déifier ou de l'absolutiser, si bien qu'elle suffise à l'homme pour vivre et se sauver. »²²⁴ C'est par ce bref aperçu que nous avons voulu montrer la vision générale de la vérité existentielle chez Jacques Maritain. Elle est essentiellement liée au thomisme. La vérité n'est pas seulement un objet de jouissance spéculative, mais c'est le témoignage de toute notre existence. Jacques Maritain va plus loin en montrant que ce témoignage doit être le fruit d'une sincère contemplation de la vérité vraie, à savoir : Dieu lui-même. Il est sans conteste que cette approche tire son origine du thomisme dont Jacques Maritain se veut l'actualisateur.

1.3.1. Sources thomistes de la philosophie de Jacques Maritain

Après une longue période de recherche intellectuelle, en novembre 1908, Jacques Maritain fit la rencontre du Père Clérissac à Paris. Celui-ci devient son directeur spirituel et l'oriente vers

²²² G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 277.

²²³ Terme utilisé par Gabriel Marcel pour montrer que l'existence concrète est et doit être la préoccupation principale de la philosophie. Non par un simple souci d'orientation de la recherche, mais comme une naturelle préoccupation. Il trouve que, la mission essentielle de la philosophie consiste à penser sur l'existence.

²²⁴ J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Presses de la Revue des Jeunes, 1922, p. 104.

l'étude de saint Thomas d'Aquin. Ce moment sonnera pour lui la fin de ce qu'il appelait un « vagabondage intellectuel » et lui permettra d'ouvrir une ère nouvelle dans sa démarche philosophique. La pensée de saint Thomas d'Aquin apparaissait comme une réponse à ses multiples questions tant au plan philosophique qu'existential. A la suite de cette découverte, il fait cette déclaration, pour exprimer sa profonde déception à l'encontre des philosophes modernes : « Moi qui ai voyagé avec tant de passion parmi toutes les doctrines des philosophes modernes et n'y avais rien trouvé que déception et grandioses incertitudes, j'éprouvais alors comme une illumination de la raison : ma vocation philosophique m'était rendue en plénitude. »²²⁵ Cette rencontre avec saint Thomas d'Aquin a créé en lui une sorte de passion exprimée pour le thomisme et a profondément influencé toutes ses réflexions. A partir de ce moment, toutes ses interventions sont teintées de la sagesse thomiste. Son approche de la notion de la vérité, comme de celle de l'existence s'inspirent dans leur ensemble, des affirmations de saint Thomas d'Aquin : « On voit ainsi, en quel sens il faut comprendre la définition de la vérité que saint Thomas d'Aquin a rendue classique : *adequatio rei et intellectus*, adéquation ou conformité entre l'intelligence et la chose. »²²⁶ Mais Jacques Maritain s'efforce de montrer que cette adéquation n'est pas à confondre avec une copie ou avec un décalque matériel. Toutes nos connaissances et nos vocables sont tirés de la sphère du visible et du tangible. Pour confirmer ses convictions thomistes, il n'hésitera pas à s'appropriier la conception thomiste de la vérité, comme il tient à le préciser : « La vérité est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il doit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas. »²²⁷

Concernant l'existence, il pense que l'ensemble des théories qui nous sont présentées aujourd'hui ne relèvent que du populisme philosophique. Même si le qualificatif peut paraître maladroit, néanmoins il montre que la vraie philosophie de l'existence est celle de saint Thomas qu'il qualifie d'existentialisme authentique, par opposition à l'existentialisme contemporain :

« L'existentialisme de saint Thomas est tout différent de celui des philosophes qu'on nous propose aujourd'hui ; et si je dis qu'il est, à mon avis, le seul existentialisme authentique, ce n'est pas que je m'applique à rajeunir le thomisme par un artifice verbal dont j'aurais quelque peu honte et en essayant d'affabuler saint Thomas d'un costume à la mode. Ce qui distingue le thomisme authentique d'avec maints courants scolastiques non thomistes ou prétendument thomistes, c'est précisément la primauté

²²⁵ Cité par, D. HUISMAN, *Le dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 1784.

²²⁶ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 170.

²²⁷ *Idem*, p. 29.

que le thomisme accorde à l'existence et à l'intuition de l'être existentiel. Nous serions heureux que, sous le choc des systèmes existentialistes contemporains l'attention fut attirée sur ce point. »²²⁸

Jacques Maritain ne se donne aucune peine à montrer, que la voie d'accès à la sagesse philosophique se trouve chez saint Thomas d'Aquin. Pour se ressaisir, le monde contemporain a intérêt à s'appropriier cette sagesse qui fut engendrée dans les larmes d'un chercheur de la vérité, dans la vérité. Cette démarche se justifie par le fait que, saint Thomas d'Aquin fut le seul philosophe à être passé par l'intelligence : « il va par l'intelligence même à l'existence même. Il a de la science, l'idée la plus hautement classique, il est scrupuleusement attentif aux plus légères exigences, aux plus fines règles et mesures de la logique, de la raison, de l'art d'articuler les idées. »²²⁹

On dénotera que dans l'éloge qu'il fait de saint Thomas d'Aquin, il y a sur certains points parfois, une démesure telle qu'on aurait du mal à faire la différence entre l'approche philosophique de la pensée de celui-ci et l'appréciation personnelle pour cette grande figure de l'Eglise catholique et de la pensée universelle. Ce qui ne nous empêche pourtant pas de voir en saint Thomas d'Aquin, le penseur original de l'existentiel qui peut aider à mieux saisir les réalités contemporaines en y apportant une réflexion non seulement spéculative, mais surtout existentielle teintée d'un humanisme vrai, c'est-à-dire, un humanisme fondé sur l'évangile et la foi. Il déclarait ainsi : « Je suis persuadé que saint Thomas d'Aquin est le plus existentiel des philosophes. C'est parce qu'il est par excellence un philosophe de l'existence qu'il est un penseur incomparablement humain, et le philosophe par excellence de l'humanisme chrétien. »²³⁰ L'homme est pour ainsi dire, au cœur de l'existence et c'est là que toutes les incidences du bien et du mal viennent lui montrer sa finitude. C'est aussi là que l'action du premier Etre et des êtres parviennent à l'atteindre et à le soutenir ou à lui rappeler son devoir. L'humanisme médiéval ne peut être compris que dans ce sens, à travers le principe métaphysique par excellence qui est Dieu. C'est « celui-là même qui fait l'existence, seul il sait ce qu'il y a dans l'homme. Seule une pensée centrée sur l'existence peut approcher tant

²²⁸ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 11.

²²⁹ A ce sujet, Jacques Maritain dit qu'en dépit d'une impuissance à comprendre la vie humaine dans sa profondeur, les philosophes de l'autre groupe, les anti-platoniciens, les grands pessimistes de la volonté ou de la vie élémentaire, les Schopenhauer, les Nietzsche, brisent à la fois le livre d'images, et la philosophie et la raison. Mais l'idéalisme mis en pièce n'est pas le réalisme ; et en saccageant la raison on ne découvre pas, on défigure et mutile la vie humaine et les profondeurs de l'homme. Au plus bas degré, un Klages proclamera sauvagement la guerre de la vie entre l'esprit, et l'on entendra à la fin des malheureux jeunes hommes, pervertis par la nouvelle barbarie, déclarer : « la meilleure réponse à la trahison de la vie par l'esprit, c'est la trahison de l'esprit par l'esprit. Et l'une des plus grandes et des plus cruelles jouissances de notre temps, c'est de participer à ce travail de destruction. » *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Paul Hartmann, 1944, p. 308.

²³⁰ *Idem*, p. 306.

bien que mal des retraites du cœur humain et de la grandeur originelle de l'homme, et s'accorder aux aspirations secrètes de cette étrange image. »²³¹

Jacques Maritain veut montrer, que les grandes doctrines philosophiques peuvent être divisées en deux groupes. Dans le premier, on rangerait les philosophes partisans de la vénération de l'intelligence et de la philosophie mais qui ne s'arrêtent qu'au niveau des essences, des possibles et des intelligences contemplées dans le ciel de l'abstraction tout en étant détachés de l'existence effective. Face à ce premier groupe qu'il accuse de consacrer plus de temps à étudier les images plutôt que l'univers réel, il s'exclame :

« Les Descartes, les Malebranche, les Leibniz, les Spinoza, les Hegel sont tous subjugués par la flûte enchantée de Platon. Ils ne connaissent pas l'univers, mais un livre d'images. Ils feuilletent les pages de ce beau livre, et ils croient toucher la réalité. Quelle déception ! la réalité, et la vie humaine, et les profondeurs de l'homme, il faut passer à travers les livres pour les atteindre. »²³²

Les philosophes de l'autre groupe par contre, les anti-platoniciens, sont incapables de comprendre même les aspects les plus élémentaires de la vie humaine. Critiquant ceux qui se contentent de connaître les images et non la réalité, Jacques Maritain revient à la charge en montrant que pour saint Thomas d'Aquin, ce n'est pas un livre d'images qu'il connaît, mais plutôt, « le ciel et cette terre où il y a plus de choses que dans toutes les idées des faiseurs de systèmes. C'est cet univers existant, posé sur les faits premiers qu'il faut constater, non déduire, et parcouru par tous les influx producteurs d'êtres qui le vivifient et l'unifient. »²³³ Pour lui, il est évident que la force de la philosophie thomiste, c'est sa grande capacité de réconciliation des contraires, capacité qui ressort chaque fois qu'on prend la peine de parcourir cette sagesse. Sans doute, il faut noter que chez saint Thomas d'Aquin, la philosophie de l'existence est synonyme de la philosophie humaniste. Pour rendre accessible cette approche, Jacques Maritain élabore une analyse de la conception thomiste de la réalité existentielle. Il distingue trois différents ordres. D'abord, la connaissance spéculative, ensuite la connaissance pratique et finalement la vie spirituelle. Faisons d'abord cette étude où seule la réalité existentielle est perçue comme le lieu de réconciliation entre l'existence, le sujet et la connaissance.

²³¹ J. MARITAIN, *Sort de l'homme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 73.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Idem*, p. 74.

1.3.1.1. La notion de vérité chez Jacques Maritain

Des trois philosophes qui font l'objet de notre étude, Jacques Maritain reste celui qui a abordé la question de la vérité d'une façon particulièrement approfondie. Dans plusieurs de ses œuvres, on retrouve des chapitres entiers consacrés à ce thème. Dans ses œuvres *Réflexions sur l'intelligence*, *Court traité de l'existence et de l'existant*, *Antimoderne*, ou encore *Les degrés du savoir*, à la suite d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, il se pose la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » La réponse qu'il propose, annonce les couleurs, surtout lorsqu'on se réfère à l'importante suite qu'il accorde à l'analyse de cette notion qu'il ne dissocie pas de la vie réelle. Partant d'une étude essentiellement métaphysique, il parvient à montrer que toute la spéculation finit par se réaliser dans l'unique et véritable Vérité qu'est le Christ. L'existence humaine ne trouve son sens profond que dans une relation libre et consciente traduisant la quête permanente de la vérité manifestée dans la vie concrète du philosophe. L'un de premiers scandales pour le sens commun note Jacques Maritain, concerne les choses, la pensée, et la notion même de vérité. Il procède par la position idéaliste qu'il assimile au sens commun en affirmant que les idéalistes n'ont pas tort lorsqu'ils déclarent : « ce que je pense, c'est ce qui est. »²³⁴ Cette approche ne tardera pas à conduire le penseur vers une amère désillusion car, si la pensée ou la connaissance était une copie ou un décalque de la chose, si toutes les conditions de l'une étaient les conditions de l'autre, comment donc l'erreur serait-elle possible ? David Hume a appris aux philosophes à faire l'effort de concevoir, dans leur démarche intellectuelle, la possibilité d'un événement contraire à celui auquel ils sont habitués. Ce ne serait donc pas de l'imposture si nous prenions la peine de nous interroger au sujet de l'erreur comme nous le faisons déjà au sujet de la vérité. Revenant sur la logique chère aux idéalistes, l'interrogation légitime devient alors : si la vérité c'est le décalque de ce qui est, l'erreur devient par conséquent le décalque de ce qui n'est pas. C'est là où réside en fait l'absurdité que nous dénonçons²³⁵. Cette démarche, qu'on le veuille ou pas, contraint le chercheur à opérer une certaine disjonction entre la chose et la pensée, en vue de connaître que les conditions de l'une ne sont pas celles de l'autre. Pour être connue, la manière dont les

²³⁴ Le problème pour l'idéalisme est en fait, la matérialisation précoce de cette affirmation qu'il écrase dans une représentation facile et s'imaginer que la pensée est comme une copie ou un décalque matériel de la chose, qui coïncide de toutes manières avec elle-ci, de telle sorte que toutes les conditions de l'une sont aussi celles de l'autre. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 163.

²³⁵ Jacques Maritain s'interroge en permanence sur la notion de vérité comme décalque. Il se demande : « comment pourrions-nous connaître par une pensée multiple, par exemple par l'idée d'être vivant, joint à l'idée capable de sensation et à l'idée capable d'intelligence, une chose en elle-même comme celle que nous appelons l'homme ? Et comment pourrions-nous connaître par des idées universelles une chose qui dans son existence propre est singulière, par le théorème sur le rectangle, les propriétés géométriques de cette table ? Et comment pourrions-nous regarder cette pomme sans participer nous-mêmes par notre sensation à leur existence végétale ? *Idem*, p. 164.

choses se présentent dans notre pensée, n'est pas la manière dont elles sont en elles-mêmes. L'existence d'un dedans de la pensée constituant un univers à part, bien qu'ouvert sur les choses, l'esprit humain s'en aperçoit dès qu'il réfléchit sur lui-même. En conséquence, nous devons rester vigilants et ne pas accepter une réduction des choses de la pensée à l'imagination spatiale²³⁶. Cette définition traditionnelle de la vérité semble se réduire à un *accord*, c'est-à-dire : un accord situé au niveau de notre puissance de juger, d'affirmer et de nier.

L'accord de notre discours avec la réalité et en second lieu, l'accord de nous-mêmes à nous-mêmes, ce qui se résumerait dans un accord entre les esprits. Le résultat auquel nous conduit cette conception, malgré toute sa richesse, est de nous disposer à une certaine conformité! Au premier examen de cette définition, elle semble donner une apparence : « Il y a un cas-limite où le sens est d'autant plus clair qu'il est plus anodin, c'est celui où la conformité de notre pensée n'est qu'une simple répétition d'un ordre déjà structuré où notre dire ne découvre rien, n'innove rien, ne polémique contre aucune contestation : il pleut; c'est vrai, tout le monde le sait. »²³⁷ Il est aussi absurde de chercher par tous les moyens à vouloir s'affranchir du langage humain. Les expressions du genre, « dans la pensée » ou encore « hors de la pensée » n'ont pas plus de signification spatiale que le mot esprit, qui signifiait primitivement souffle. Ce qu'on veut signifier est que, tantôt la chose existe dans la réalité comme dans sa possibilité pour elle-même dans l'univers que nous voyons, et généralement dans l'ordre de la simple position ou effectuation existentielle. Tantôt, elle existe, non pour elle-même ni dans cet univers ni dans l'espace, mais sous des conditions tout autres qui sont celles de la pensée, et comme principe ou terme de cette pensée. C'est là qu'on dira que : telle chose existe dans la pensée. Ce serait se condamner à décrire la connaissance comme une interdiction de pénétration de toute espèce de connaissance²³⁸. Cela dit, on peut avoir des difficultés à entrer dans une pensée à cause tout simplement des barrières posées par les mots, alors que la réalité est tout à fait autre.

²³⁶ Contre cette arrogance qui tend à réduire le monde à ce que pense le sujet, Jacques Maritain cite l'exemple du philosophe Noël pour qui, la formule idéaliste selon laquelle : « un au-delà de la pensée est impensable » ne relève à vrai dire que d'une telle imagination, ou signifie simplement que la pensée ne peut atteindre un terme sans qu'il soit par le fait même, de quelque façon pensé. C'est pour lui un « truisme assez inutile » *Notes d'épistémologie thomiste*, p. 92. Cité par J. MARITAIN, *Ibidem*.

²³⁷ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 167.

²³⁸ G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Jean Vrin, 1930, p. 47.

1.3.1.2. La place du langage

C'est pourquoi, le rôle du langage dans la démarche métaphysique doit toujours être éclairé. Il y a pour les choses, deux différents plans d'existence à savoir : l'existence propre dont elles jouissent pour se tenir elles-mêmes hors du néant, et l'existence qui leur survient dans l'appréhension de l'âme pour être connues. Pour entrer dans le sens de la vue, le processus auquel nous avons fait allusion plus tôt, laisse à la porte sa matière propre où elle subsiste, alors que pour entrer dans l'intelligence et dans le raisonnement, elle laisse à la porte son individualité pour mener sa recherche comme un pur esprit. Dans le monde intérieur de notre intelligence, il y a une multitude de vues distinctes ou de concepts distincts pour des choses qui, dans le monde de la nature existent pourtant de façon absolument indivisible²³⁹. Ceci traduit l'existence effective de deux mondes : celui des sens et celui de l'intelligence. Dans un monde, on peut avoir une perception de la réalité, pendant que la même réalité est autrement perçue dans l'autre monde. C'est le cas du lion qui dévore l'antilope. Dans le monde des sens, le lion sera perçu comme un méchant dévoreur de l'antilope, pendant que dans le monde de la connaissance, il sera perçu comme un carnivore qui se nourrit normalement de l'antilope. La possibilité de l'erreur provient de la disparité du mode d'exister des choses en ces deux mondes. Ce qui veut dire que, la pensée n'est pas à la chose comme un décalque matériel peut coïncider avec un modèle. A vrai dire, il y a un abîme entre les conditions de la pensée et les conditions de la chose.

Cela veut dire aussi qu'il existe entre la chose et la pensée en acte, une unité incomparablement plus profonde qu'entre un modèle et un décalque. Paul Ricoeur éclaire cette position en ces termes : « l'unification du vrai est à la fois, le vœu de la raison et une première violence. L'extension de la vérité englobe l'homme comme un canton d'objets, mais les responsabilités que cette vérité scientifique met en jeu, attestent que l'acte scientifique est englobé dans l'ensemble des actes de l'homme responsable. »²⁴⁰ Si les choses étaient modifiées ou changées en quelque façon, non pas quant à leurs conditions d'existence, à leur manière d'exister, mais par rapport à ce qui les constitue en propre, quant à ce qu'elles sont, par la sensation ou l'intellection, « il n'y aurait plus de vérité ni de connaissance et le théoricien de la connaissance ne pourrait même pas s'exprimer en remuant le doigt. Car en

²³⁹ Le cas de la satisfaction des besoins vitaux naturels peut nous aider à comprendre. Prenons le cas d'un lion qui dévore un antilope. D'une part, le lion apparaîtra comme un méchant animal qui nuit à la survie des autres. D'autre part, il sera perçu comme un carnivore qui se nourrit de sa proie l'antilope : ce qui s'inscrit dans la normalité. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 269.

²⁴⁰ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 172.

pareil cas, il ne resterait que deux ressources également impossibles. »²⁴¹ En clair, le principe selon lequel toute relation devrait modifier ou altérer son terme est un pur postulat, dont la preuve n'a jamais été faite. Aux dires de Jacques Maritain, la responsabilité incombe tout entière à l'idéalisme. Tous les efforts que l'idéalisme a déployé pour faire la démonstration de cette relation se ramènent à la déclaration suivante : « une chose ne peut pas être connue sans être connue. »²⁴² La relation de la connaissance pour la vérité, est une relation non déformante qui ne modifie pas son terme. Les scolastiques le soulignent bien lorsqu'ils soutiennent que :

« De l'âme qui connaît à la chose connue c'est une relation réelle, mais que de la chose connue à l'âme qui connaît c'est une relation de raison, qui n'affecte et ne modifie en rien la chose connue. Que l'esprit fasse passer les choses à l'état d'immatérialité et d'universalité, qu'il divise les divers aspects qu'elles comportent, qu'il les manie et les manipule, les sépare, les unisse, les compare au-dedans de lui, tout ce travail concerne leurs conditions d'existence en lui et les préparations pour connaître ; il ne constitue pas le connaître lui-même, et il laisse intact cela que la chose est. »²⁴³

Après avoir analysé la question de la relation entre le philosophe et la réalité et montré les limites de la conception idéaliste de la vérité à la lumière de l'approche maritainienne, le moment est venu de tenter de répondre avec toutes les difficultés possibles, à la question de savoir ce que veut dire le concept de la vérité.

1.3.1.3. Qu'est-ce que la vérité ?

Après tout ce que nous venons de décrire sur la question de la vérité, et toute la polémique autour de cette notion, nous serions tenté d'appeler vérité, ce procès sans fin de la recherche contemporaine et de la compréhension du passé. Ainsi, nous devons prendre conscience de la déception que suscite cette nouvelle approximation de la difficulté que nous avons fait remarquer plus haut. D'où cette inquiétude de Paul Ricoeur qui se demandait quelle serait donc la définition à donner à ce concept. Pour lui, « nous ne pouvons appeler vérité ce règne déchiré des vérités. »²⁴⁴ Depuis Emmanuel Kant, l'intelligence ne sait que redire : *quid est veritas* ?²⁴⁵ Comme un doute qui exige une merveilleuse audace pour être formulé et qu'il suffit tout simplement d'exprimer, sans pour autant s'efforcer de le résoudre. Dans sa logique, Emmanuel Kant lui-même déclare que : « la vérité est l'accord de la connaissance avec elle-

²⁴¹ *Idem*, p. 167.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir, op. cit.*, p. 169.

²⁴⁴ P. RICOEUR, *Histoire et vérité, op. cit.*, p. 56.

²⁴⁵ Qu'est-ce que la vérité ?

même. »²⁴⁶ Il poursuit en précisant que cette vérité : « gît dans la concordance de la connaissance avec... ce qui dans la représentation contient la condition de la règle qui la distingue de toute autre appréhension, et qui rend nécessaire telle façon de coordonner le multiple. »²⁴⁷ Du point de vue de Jacques Maritain, la grande faiblesse d'Emmanuel Kant réside dans le manque de profondeur de sa définition. Le fait qu'il soit réveillé par David Hume de son sommeil dogmatique ne lui a pas rappelé qu'il lui fallait creuser profondément la question de la connaissance jusque dans ses racines : « Il a été réveillé par Hume de son sommeil dogmatique, mais il n'a pas creusé jusqu'aux racines le problème de la connaissance. Il use d'une foule de préconceptions qu'il a héritées de la philosophie de son temps. »²⁴⁸ Jacques Maritain attribue à d'Emmanuel Kant le statut d'un philosophe naïf qui n'a pas su se tirer de ce piège idéaliste. Il va jusqu'à affirmer que, « c'était un naïf harcelé par le scrupule intellectuel ; combien plus naïf que Pascal ! Combien moins hardi que saint Thomas d'Aquin ! Il croit naïvement à la valeur éternelle de la physique newtonienne... »²⁴⁹

Au delà de ces critiques contre Emmanuel Kant, il nous faut répondre à la question de savoir ce qu'est la vérité ? C'est la première question que l'esprit philosophant devrait se poser à lui-même, lorsqu'il entreprend de déterminer par la réflexion critique, la nature et la valeur de la connaissance elle-même. Avec précipitation, le sens commun peut toujours répondre que la vérité c'est : *ce qui est*. Elle peut aussi dire la vérité c'est *la conformité de l'esprit avec ce qui est*. C'est cette réponse qui nous fournit l'indispensable point de départ car, pour tout ce qui touche les questions premières, il faut bien partir des déclarations naturelles de l'intelligence commune, pour les soumettre à l'épreuve de la réflexion critique. A vrai dire, nous avons tous présent à l'esprit, même de façon vague, ce qu'est la vérité. Par contre, soulignons que la vérité suppose deux termes, à savoir : « ce qui est connu et ce qui connaît, et un rapport de conformité entre l'un et l'autre. »²⁵⁰ De tout cela, que pourrions-nous supposer connaître ? On connaît en fait, *ce qui est* ! En disant ce qui est, le sens commun entend par là : « ce qui se trouve pour son propre compte hors du néant, ce qui existe en dehors de mon esprit et indépendamment de lui. » Cette affirmation nous rapproche de la définition qui veut que la

²⁴⁶ E. KANT, *Logique*, Paris, PUF, p. 7.

²⁴⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1972, p. 236.

²⁴⁸ Jacques Maritain pense qu'Emmanuel Kant s'est laissé influencé par les résidus de la philosophie de René Descartes, Leibniz et Christian Wolff qui ont fait d'énormes dégâts dans sa riche pensée. Il n'a pas seulement songé avant la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, que l'idéalisme métaphysique méritât une réfutation sérieuse, il a toujours cru et il a eu raison d'y croire, mais il a toujours cru naïvement de l'existence de la chose en soi, si naïvement que, sans elle, comme dit Jacobi, on ne peut pas entrer dans son système. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, op. cit., p. 10.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ibidem*.

vérité soit contenue dans cette formule : « conformité de l'esprit avec ce qui est. »²⁵¹ Notons par ailleurs que, malgré son apparente concision, cette formule a besoin d'être précisée. Il ressort que ce qui importe, c'est la distinction qu'il faut opérer entre la chose et son existence, c'est-à-dire, séparer la chose elle-même de son mode d'exister. En entrevoyant la possibilité pour une chose d'avoir plusieurs modes d'exister et diverses manières d'être posée dans le néant, un mode d'exister en soi-même, et un mode d'exister dans une âme. Des considérations qui permettent d'entrer progressivement dans le problème de la connaissance.

Or, entrer dans le problème de la connaissance sans avoir résolu celui de la vérité, consiste à nous engager dans une entreprise dont l'issue sera nécessairement difficile et nous fera passer par plusieurs hyperboles. Nous pouvons donc définir la vérité comme : « adéquation de l'intelligence et de la chose, son sens le plus déterminé. »²⁵² Cette définition, proche de l'opinion commune parmi les philosophes, montre que la vérité est plus présente dans l'intellect que dans les sens. L'intellect sait que cette vérité se trouve dans le jugement et non dans la simple appréhension. Tant qu'il n'y aura ni affirmation, ni négation il n'y a rien encore dans l'esprit qui soit conforme ou non conforme à ce qui est. Mais le jugement a essentiellement rapport à l'existence réelle ou possible. De même, c'est en dehors de l'esprit que se prendra la vérité, par rapport à l'existence actuelle. Par exemple, lorsque nous disons : *Charles d'Ecully est un homme*. Nous savons par là que Monsieur Charles existe bel et bien, qu'il habite Ecully contrairement aux autres Charles qui habitent les autres quartiers et qu'il est de sexe masculin. Cette vérité existentielle s'oppose à la vérité idéale qui ne s'exprime que par rapport à une existence possible, comme lorsque nous disons que : *la somme des angles d'un triangle égale deux angles droits*. Face à ces deux conceptions qui semblent s'affronter, nous pouvons à l'exemple de Jacques Maritain revenir à cette définition thomiste qui veut que la vérité soit cette « conformité de l'acte de l'esprit unifiant deux concepts dans un jugement, avec l'existence d'une même chose en qui se réalisent ces deux concepts. »²⁵³ Bien qu'elle soit d'origine thomiste, cette définition présente l'inconvénient de ne s'appliquer qu'à l'intelligence et à la vérité humaines, mais elle a l'avantage d'être aussi explicite que possible. Et si on veut une seule définition qui convienne à toute intelligence, on pourra dire que « la vérité est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il doit être ce qui est, et n'être pas ce qui n'est pas. »²⁵⁴ Les choses sont vraies selon qu'elles sont conformes à l'intelligence dont

²⁵¹ *Idem*, p. 13.

²⁵² J. MARITAIN, « De la vérité » in *Réflexions sur l'intelligence*, *op. cit.*, p. 25.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

elles dépendent. Cela voudrait dire qu'elles dépendent de l'intelligence humaine pour les œuvres que les êtres humains accomplissent. La vérité de l'intelligence comme vérité des choses, le constat est clair, c'est toujours : *adequatio rei et intellectus*²⁵⁵. Un agir, fruit du jugement existentiel apparaît en effet, comme l'expression de la vérité. La vérité peut en ce sens, être comprise, comme une vertu qui se met au service de l'existence.

1.3.1.4. La vertu au service de l'existence

La vérité en soi symbolise la cohérence. Or, une pensée cohérente c'est une pensée qui ne se renie pas elle-même, qui coule librement sans se heurter au barrage intérieur de la contradiction. Cela ne suffit pourtant pas pour qu'une chose soit déclarée vraie. Si la vérité n'est comparée à rien et si on se contente de constater sa cohérence comme un fait brut, alors, il n'y a plus lieu de parler de vérité. Pour que ce point de vue apparaisse, il faudra prendre un terme de comparaison, introduire une donnée nouvelle à quoi la pensée sera censée correspondre. Il semble que cette donnée consiste dans l'existence réelle du sujet. Ceci nous conduit vers la reconnaissance de la vérité, non comme fruit de l'intelligence, mais comme conséquence de l'expérience existentielle, fondée non sur une quelconque conformité, mais sur le vécu comme nous le rappelait Paul Ricoeur : « est vérité existentielle toute pensée qui a pour critère, non la contrainte intellectuelle, mais ce que je suis au sens le plus large, ou ce qui revient au même, le pouvoir de me faire par la liberté. »²⁵⁶ Ce qui est plus intéressant est le fait que, l'accent soit déplacé du contenu de l'affirmation vers la qualité de l'être qui affirme.

On passe donc de la vérité qui *est* à la vérité que *je suis*²⁵⁷. La logique existentielle reste la même que celle sus-évoquée. La vérité suit l'existence des choses ou des sujets transobjectifs auxquels s'affronte la pensée. Cette approche lui donne d'être considérée comme étant la connaissance vraie, c'est-à-dire, « l'adéquation de l'immanence en acte de notre pensée à ce qui existe hors de notre pensée. Une surexistence spirituelle par laquelle je deviens, dans un suprême acte vital, l'autre en tant même qu'autre, et qui répond à l'existence exercée ou détenue par cet autre lui-même dans le champ d'intelligibilité qui lui appartient en propre, voilà en quoi consiste la connaissance vraie. »²⁵⁸ L'existence des réalités matérielles nous est donnée d'abord par les sens qui, atteignent l'objet en tant même qu'existants, autrement dit

²⁵⁵ Adéquation entre la chose et l'intelligence.

²⁵⁶ P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 195.

²⁵⁷ Selon Paul Ricoeur, l'erreur de René Descartes est de n'avoir aucunement soupçonné que la découverte du Cogito impliquait une nouvelle conception de la vérité. Il est resté prisonnier du préjugé qu'il n'y a qu'un type de vérité ; la vérité universelle contraignante. *Ibidem*.

²⁵⁸ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 24.

dans l'action réelle et existante que lesdits sens exercent sur nos organes sensoriels. C'est pourquoi, le paradigme de toute connaissance vraie se trouve dans: « l'intuition de la chose que je vois et qui rayonne en moi. Le sens atteint l'existence en acte, sans savoir lui-même que c'est de l'existence ; il donne à l'intelligence un trésor intelligible que lui-même ne connaît pas comme intelligible et que l'intelligence elle connaît et nomme par son nom qui est : l'être. »²⁵⁹ Se saisissant des intelligibles qu'elle dégage de l'expérience des sens par sa propre force, l'intelligence atteint au sein de sa propre vitalité interne, ces natures ou essences qu'elle a détachées par l'abstraction de leur existence matérielle en tel point donné de l'espace et du temps.

Le but de cette opération consiste en fait, à restituer à l'existence par l'acte à travers lequel s'achève et se consomme l'intellection, à savoir, ce jugement qui déclare en toute légitimité : *il en est ainsi*²⁶⁰. En déclarant que « *la terre tourne autour du soleil* », je ne vais pas faire plaisir à qui que ce soit, mais je vais montrer qu'il y a une vérité au sujet de l'existence de la terre, mais que cette vérité dépend de l'exactitude de mon affirmation. Par cette analyse, il est possible d'aboutir à la conclusion qui montre que c'est le jugement qui confère à la réalité la valeur de la vérité. En ce sens, la fonction du jugement est à comprendre comme une fonction existentielle. Cette affirmation permet de comprendre notre démarche : « Ex-istere signifie non pas, se tenir hors de soi-même, mais plutôt, se tenir « hors de ses causes » ou « hors du néant », émerger de la nuit du non être, ou de celle de la simple possibilité, ou de celle de la puissance. »²⁶¹ Les conséquences de ce principe sont énormes pour la théorie de la vérité. Ce choix de moi-même est, en l'absence de tout critère objectif définitif, le critère existentiel absolu, c'est ce choix qui constitue la vérité inconditionnelle et originelle. La vérité est choisie « du sein de ma propre origine. »²⁶² Nul ne peut, par la simple réflexion, mûrir la spontanéité qui fait la plénitude de nos énoncés existentiels. Lorsque le choix de moi-même dispose d'un caractère authentique, il circule à travers toutes mes affirmations, une fidélité qui surmonte l'autonomie des divers secteurs de la pensée et appose sur tout, cette inimitable unité, cette ressemblance comme celle qu'on trouve entre les œuvres d'un même artiste. La vérité n'est pas seulement le fruit d'une recherche bien organisée. Elle est aussi le résultat de la perception de l'esprit sur la réalité.

²⁵⁹ *Idem*, p. 25.

²⁶⁰ *Ita est*.

²⁶¹ S. MICHEL, *Du dialogue intérieur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30.

²⁶² Reconnaissons qu'ici, l'existence se réalise comme l'inconditionnalité du vouloir dans le choix absolu. La vérité est, soit contraignante et alors elle n'est pas choisie, ou bien la vérité devient inconditionnée par le choix. Cf. P. RICOEUR, *Op. cit.*, p. 196.

Parlant de la question de la vérité, il est temps que nous abordions le volet de la perception de l'esprit et du jugement. Si cette perception aboutit dans sa démarche, à des résultats peu sérieux, c'est souvent dû au refus des conditions d'intelligibilité de la connaissance de tenir compte des conditionnalités du sujet connaissant. Ceci provient d'un vieux malentendu qui remonte à l'époque moderne où les gens se représentaient l'objet comme une « idée réifiée, comme un morceau d'extériorité pure, inerte et passif, qui ferait obstacle à l'esprit et s'interposerait entre lui et le monde de l'existence ou des sujets réels, que seuls dès lors pourraient atteindre l'espérance vécue de la subjectivité. »²⁶³ Aveuglés par cet état de fait, les partisans de l'abstraction philosophique sont incapables de voir que l'objet et l'objectivité sont la vie même et le salut de l'intelligence, étant donné que, l'objet est le terme de la première opération de l'intelligence. C'est la raison d'être de l'interrogation consistant à savoir ce qu'il est de la densité intelligible d'un sujet existant, densité rendue transparente en acte à l'esprit et identifiée à son activité vitale par le concept. Ces penseurs ne conçoivent pas que cet univers des objets qu'ils s'appliquent à renvoyer de l'existence, ne peut pas exister comme tel, étant donné que cet univers n'existe que dans l'esprit. Ce qui existe ce sont des sujets objectivés dans l'esprit pour être connus. Quant aux marxistes, Jacques Maritain pense qu'ils négligent l'univers de l'existence pour attribuer à l'univers d'objets et de natures, une existence qui n'est qu'une extraposition de l'idée ; ils tombent ainsi sous l'accusation que les existentialistes élèvent contre le *mythe idéaliste de l'objet*. Jacques Maritain trouve qu'il est possible de conclure cette considération en renvoyant dos à dos le marxisme et l'existentialisme contemporain,

« dans la perception sensible abstractive qui est la première phase et la condition première de toute son activité, ce que l'intelligence saisit ce ne sont pas des choses éternelles qu'elle contemplerait dans je ne sais quel univers intelligible séparé auquel, existentialistes et marxistes voudraient lier la notion d'essence ou de nature à la structure intelligible inchangeable. »²⁶⁴

La métaphysique nous enseigne qu'il faut chercher le premier fondement de l'intelligibilité des choses, comme de toute autre qualité ou perfection de l'être. Elle trouve ce fondement dans l'acte pur, et comprend qu'en définitive il n'y aurait pas de nature humaine si l'intelligence divine ne voyait pas sa propre essence.

Dans cette essence divine, Jacques Maritain soutient que, l'idée éternelle de l'homme qui, à vrai dire, n'est pas une idée abstraite et universelle comme la nôtre, mais l'idée que Dieu a de

²⁶³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 28.

²⁶⁴ *Idem*, p. 30.

l'homme c'est une idée créatrice. Ce n'est pas cette idée divine que nous voyons, ce n'est pourtant pas dans ce ciel intelligible où nous saisissons la nature humaine, le ciel intelligible où nous saisissons et manions les essences et les natures qu'il y a en nous, c'est plutôt : « l'immanence active de notre immatérielle pensée. Dans la perception abstraite, ce que l'intelligence saisit ce sont des natures ou des essences qui sont dans les choses ou sujets existants et qui elles-mêmes ne sont pas des choses, qu'elle désexistence en les immatérialisant. »²⁶⁵ C'est ce qu'on appelle avant tout, l'intelligibilité ou objet de pensée dans la philosophie existentielle de Jacques Maritain. Cette intelligibilité n'est rendue possible que par la présence d'un jugement philosophique sans lequel l'acte de penser du sujet plongerait dans une naïve confusion. On peut se demander si ce jugement joue le même rôle dans une approche philosophique spéculative, comme il le ferait dans une compréhension plus existentielle de la notion de la vérité.

1.3.1.5. Le jugement philosophique

Dans la philosophie de l'existence, la fonction du jugement est essentiellement existentielle et son rôle consiste à restituer les essences, les intelligibles et les objets de pensée à l'existence ou au monde des sujets²⁶⁶. Ce qui nous place au cœur même du problème de la signification philosophique du jugement et de cette existence que le jugement a pour fonction d'affirmer. Un bref rappel historique montre que, pour René Descartes, « le jugement est une opération de la volonté, non de l'intelligence, et l'existence qu'il affirme n'est que position d'une idée inaccessible en lui-même, dont l'idée est le portrait. »²⁶⁷ Il faut d'ailleurs le rappeler, chez René Descartes c'est du jugement que provient l'erreur car l'idée claire et distincte dispose d'un caractère infallible. Cette étude a été prolongée par Emmanuel Kant pour qui le jugement dispose lui-même d'une fonction idéale et non existentielle. C'est le jugement qui coordonne le tribunal de la raison : « C'est lui qui fait le concept en subsumant une matière empirique sous une catégorie, et l'existence n'est qu'une position absolument vide de toute valeur ou contenu intelligible. »²⁶⁸

Face à la méthode cartésienne, Jacques Maritain oppose la démarche thomiste. Il montre que chez saint Thomas d'Aquin, le jugement n'est pas seulement, une opération qui vient après la

²⁶⁵ *Idem*, p. 34.

²⁶⁶ Sans confusion entre l'existence possible et l'existence réelle, celle dont il est question, c'est l'existence nécessairement matérielle selon qu'il s'agit d'une connaissance physique, mathématique ou métaphysique.

²⁶⁷ Cité par T. JOSEPH, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1929, p. 183.

²⁶⁸ *Idem*, p. 185.

simple appréhension et la formation du concept, mais plutôt : « l'achèvement, la consommation, la perfection, est la perfection, la gloire de l'intelligence et de l'intellection, comme l'existence qu'il affirme est la perfection et la gloire de l'être et de l'intelligibilité. »²⁶⁹ En clair, lorsque le sujet forme un jugement, il accomplit au sein de sa pensée, une opération qui n'a de sens que parce qu'elle se rapporte à la façon dont ledit sujet existe dans sa possibilité de se tenir en dehors de lui-même. Ce qui conduit à voir dans le jugement, la fonction consistant à faire passer l'esprit du plan de la simple essence ou du simple objet présenté à la pensée, au plan du sujet détenant l'existence actuelle ou possible et dont l'objet de la pensée comme prédicat et l'objet de la pensée comme sujet, constituent des aspects intelligibles. Dans un autre sens, il est possible de soutenir que,

« Tout jugement suppose une harmonie intacte du côté de la chose et opérée par le jugement lui-même, une réconciliation après la lutte. L'embrassement précédant l'état de déchirement que le jugement a pour fonction de vaincre, c'est dans la chose, dans le sujet transobjectif qu'il est donné. Le jugement restitue au sujet transobjectif son unité que la simple appréhension avait disjointe. Cette unité ne pouvait pas précéder dans l'esprit, puisque l'esprit au contraire la défait, pour ensuite la réaccomplir. »²⁷⁰

Le jugement ne se contente donc pas de la simple représentation ou de la simple appréhension de l'existence. Bien au contraire, il l'affirme et la projette en elle-même, comme les objets de concepts appréhendés par l'esprit, mais effectués hors de l'esprit. Autrement dit, lorsque l'intelligence juge, elle vit elle-même intentionnellement, par un acte qui lui est propre, le même acte d'exister que la chose exerce ou peut exercer hors de l'esprit. L'existence ainsi affirmée et intentionnellement vécue par l'esprit, apparaît comme « la consommation ou l'achèvement de l'intelligibilité en acte. Elle répond à l'acte d'exister exercé par les choses. Et cet acte d'exister lui-même est incomparablement, plus qu'une simple position sans valeur intelligible propre. C'est l'acte ou l'énergie par excellence, car nous savons que, plus il y a d'acte, plus il y a d'intelligibilité. »²⁷¹ Or, nous savons que l'existence n'est pas une essence dans la mesure où, elle apparaît à un autre ordre que l'ordre des essences.

D'une façon générale, les modernes ont analysé l'objet comme un *pur objet*, détaché en lui-même de toute chose où il aurait de l'existence, une existence indépendante du Cogito, posé pour soi avant tout acte de pensée et sans lui. Ceci nous conduit à l'existence que Jacques Maritain appelle « existence extramentale », sans que son extériorité en ait la signification

²⁶⁹ J. MARITAIN, *Op. cit.* p. 33.

²⁷⁰ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, op. cit.* p. 190.

²⁷¹ *Idem*, p. 192.

spatiale, c'est-à-dire cette existence qui précède la connaissance que nous en avons. L'existence extramentale renvoie non seulement,

« à l'existence actuelle, mais aussi à l'existence simplement possible, car notre intelligence dans la simple appréhension, fait abstraction de l'existence en acte, et dans ses jugements, elle ne juge pas seulement de ce qui existe mais aussi, de ce qui peut ou non exister, et des nécessités de droit enveloppées dans les essences, en sorte que c'est par rapport au réel que se justifie, se confirme ou s'explique réflexivement la valeur de la connaissance intellectuelle. »²⁷²

La méconnaissance de ce point fondamental a conduit les philosophes modernes dans une impasse où, le « réel possible » a été confondu avec « l'être de raison ». Ce qui les a poussés à ne reconnaître comme réel que le « réel actuel »²⁷³. Séparer l'objet de toute réalité extramentale ou métalogue fut la plus grosse erreur commise par les philosophes modernes. Bien qu'on reconnaisse que les objets du sens et de l'intelligence ne sont pas des modifications subjectives produites par la pensée, mais des structures typiques données à l'intuition. La question reste de savoir, comment expliquer les connexions stables et les régularités présentées entre elles par ces purs objets. L'idée qu'ils sont distribués en groupes discontinus, parce qu'ils sont capables d'existence extramentale, l'idée selon laquelle, la loi de connexion entre les différentes figures que nos yeux perçoivent en regardant une table de divers points de vue ; cette idée s'explique par l'existence d'une chose qui est cette table. Mais cette idée n'apparaît que comme une simple hypothèse parmi tant d'autres. Les partisans du principe d'économie soutiendront qu'il faut tout simplement se passer de cette hypothèse. Ce qui consiste : « à se passer de toute causalité matérielle ou subjective, et à réduire la réalité à une nuée de prédicats sans sujet qui s'envolent dans le vaste ciel et qu'on s'efforce de relier entre eux par des lois purement formelles. »²⁷⁴ En effet, c'est Edmund Husserl qui tentera, par un effort phénoménologique considérable, de résorber la chose et son existentialité dans la subjectivité transcendantale dont une des fonctions sera de la constituer au dedans de soi. Ce qui introduit l'interrogation sur le rapport entre l'analyse et la valeur historique de la vérité ?

1.3.2. L'historicité de la vérité

Le dialogue nous rappelle que : « être un ce n'est pas être tout. » Si nous gardons présent à l'esprit le caractère de l'historicité, nous en tirerons les conséquences principales pour la

²⁷² *Idem*, p. 179.

²⁷³ Cf. E. HUSSERL, *Les Méditations Cartésiennes*, Paris, PUF, 1931, 4^e et 5^e méditations.

²⁷⁴ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir op. cit.*, p. 181.

théorie de la vérité. Pour montrer qu'il est impossible de penser la vérité en dehors de l'existence, Karl Jaspers rejoint la position de Jacques Maritain et affirme que, « toute vérité est d'abord une vérité bornée. Une philosophie s'élabore dans l'intervalle d'une vie d'homme, sur la base d'une information limitée et d'une compétence partielle, enfin sous l'empire d'un caractère partial. »²⁷⁵ Toutes ces données ont pour objectif, de limiter la portée d'un effort vers la vérité qui pourtant, décide de l'être pris dans sa globalité et non dans sa singularité. Cette disproportionnalité entre l'immensité de la question posée et la situation du questionnant constitue un élément important dans la compréhension de la philosophie existentielle. Moi qui ne suis, ni au commencement, ni à la fin, je questionne sur l'un et sur l'autre ; c'est ce qui montre en effet, la principale limite de la vérité existentielle qui tient à sa condition temporelle, parce que la vérité est d'abord un choix et une conquête dans le temps. Dès lors, la vérité existentielle sera sans cesse en refonte, tandis que le savoir peut être acquis et devenir intemporel. La possibilité inhérente à la liberté fait échec à l'achèvement du vrai étant donné que les crises et audaces tiennent à l'essence humaine. Une plénitude de sens peut habiter la plus infime vérité, comme d'ailleurs ce qui passe peut avoir la densité de l'éternel. C'est l'instant de vérité, riche de réminiscence et d'attente, de passé retenu et d'anticipation balbutiante qui se manifeste dans la sobriété de la simple existence. Nous touchons par là au paradoxe de l'éternité et du temps qui éclaire le problème de la vérité comme celui de l'existence. C'est dans cette perspective que Jacques Maritain aborde la notion du temps en la situant dans le contexte de la faillibilité du sujet existant. Et il se demande d'abord : « quelle est la place de l'homme et de sa liberté faillible devant le plan éternel, absolument libre et absolument immuable, fixé par l'incréé à l'égard du créé ? » avant d'ajouter que « chaque moment du temps est présent à l'éternité divine, non seulement selon qu'il est connu d'elle, mais physiquement ou dans son être lui-même. »²⁷⁶ Il faut comprendre cette notion de la façon dont les philosophes l'ont toujours déclarée et non comme ils l'ont toujours comprise. Le vrai est un, il est éternel. Mais cette unité laisse hors de soi, une autre vérité et cette vérité n'apparaît que dans les crises qui, remettent en cause la foi en la vérité²⁷⁷.

Cette réflexion nous ramène à la conclusion qui soutient que le pluralisme de la vérité qu'est l'historicité du vrai est l'index négatif de l'être de la Transcendance. Là où est le temps, là n'est pas la transcendance. On pourrait dire, en reprenant cette déclaration de Karl Jaspers sur la pluralité des consciences que « l'historicité est une preuve de l'existence de Dieu. La vérité

²⁷⁵ *Idem*, p. 208.

²⁷⁶ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 143.

²⁷⁷ *Ibidem*.

existentielle est en état d'échec et conjure la Transcendance par cet échec même. Mais comme la pluralité de l'amour, la pluralité de l'éternité est aussi un signe positif de la Transcendance. La vérité que je suis est embrasée par l'être que je ne suis pas. »²⁷⁸ A bien des égards, cette théorie de la vérité peut paraître assez inquiétante et parfois voisine de ce qu'elle voudrait éviter le plus possible, à savoir : le perspectivisme, le relativisme, ou le mobilisme. Ce qui est intéressant c'est qu'elle réussit quand même à équilibrer des termes bien divergents, notamment le choix de soi et le dialogue avec l'autre. Mais la pertinence se cache dans ce trésor où, elle-même se sait dorénavant inachevée, en tirant tout son sens de l'intention secrète qui l'anime et qui consiste à déblayer le terrain pour une philosophie de la Transcendance. Si la foi surmonte le savoir, à son tour, elle dénonce son propre inachèvement qui est son irrémédiable pluralité et son incurable temporalité. En même temps, elle pressent que le choix de soi qui l'anime est lui-même lié à une présence de l'être en soi qui « englobe » l'« englobant » que je suis. Il est normal de nous questionner sur la possibilité pour une philosophie de pouvoir résister à cette extrême tension où nous trouvons d'un côté, toute sorte de vérité y compris celle de la Transcendance qui exprime le choix de l'individu par lui-même. De l'autre côté, c'est toute sorte d'être, qui à son tour exprime l'être de la Transcendance aussi²⁷⁹. La compréhension de la perception sensible permet d'être plus lucide dans l'analyse du rôle des sens dans l'acquisition de la connaissance.

1.3.2.1. Le contenu de la perception sensible

Même si on pousse plus loin l'analyse correcte du contenu immédiat de la connaissance, on constatera dans l'ordre de la connaissance sensitive que le contenu d'une perception du sens n'est pas seulement telle qualité sensible ou telle stimulation, mais bien pour autant que nous pouvons décrire en termes d'intelligence ce qui appartient à un plan de connaissance non intellectuelle. C'est comme quelque chose qui nous envahit comme un champ extensif d'une nuance sensori-affective déterminée et sollicite ainsi notre motricité. Le comportement animal ne peut s'expliquer que si, même aux degrés les plus inférieurs, les excitations reçues sont, non seulement individualisées dans le sujet en un acte de sensation, mais encore

²⁷⁸ Ce qu'on pense comme étant l'être éternel par delà tout objet à travers l'expression, « je suis », et qui par conséquent s'évanouit sans cesse pour le savoir, m'apparaît comme une décision révoquée, aussi quand la pensée éclaire cet être, je suis alternativement selon le chemin qu'emprunte cette pensée, futur ou éternité, devenir ou être. Dans l'apparence, je ne suis qu'autant que je me conquiers ; dans l'éternité qu'autant que je viens à l'apparence. Je me crée moi-même dans l'apparence et ne me suis pas crée moi-même dans l'éternité. P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op. cit., p. 209.

²⁷⁹ Le choc de ces deux tendances que sont : la philosophie comme souci de soi et la philosophie comme l'appétit de l'en-soi constituera le nœud du conflit entre la philosophie de l'existence et la philosophie de la Transcendance. *Ibidem*.

individualisées du côté de l'objet en un quelque chose de sensible et de stimulant perçu par l'animal. En fait, c'est le sens que nous fournit cet exemple de Jacques Maritain qui montre qu'« en montant dans l'échelle zoologique, on voit ce quelque chose, livrée par la sensation elle-même comme un pur indéterminé sous le sensible propre, se déterminer, se solidifier, se distinguer de mieux en mieux par la synergie de tous les sens externes et internes, et par l'effet soit des estimations instinctives héréditaires, soit de l'expérience individuelle. »²⁸⁰ Un chien ne connaît pas uniquement des variable auditives, visuelles, etc., il connaît aussi son maître sans le savoir ni pouvoir se le dire à lui-même. Il a, sur le plan sensitif et grâce à d'innombrables associations de similitudes, une connaissance analogique délivrée à travers l'intelligence de son maître²⁸¹. Et si la brebis fuit le loup, ce n'est pas que l'objet coloré alors perçu par elle a blessé sa rétine, c'est qu'elle a perçu en lui « son ennemi naturel. »²⁸² L'existence n'est pas un objet sensible, mais si le sens est incapable de faire apparaître ou découvrir l'existence comme telle, ce que l'intelligence découvre grâce à la perception sensible, et se dit à soi-même comme existence, non seulement possible mais en acte, est cependant atteint par le sujet en rapport avec son objet.

L'analyse de la conscience démontre que c'est au donné du sens externe que la conscience se porte inéluctablement quand elle cherche le type originel auquel répond la notion d'existence actuelle. Quant à l'animal, s'il n'a pas le déclenchement de sa motricité par la sensation, l'élan de convoitise qui le fait fuir à travers l'espace, l'objet sensiblement perçu, apparaît comme son équivalent pratique et atteste ainsi la valeur de la certitude existentielle dont l'acte du sens est imprégné. Effectivement, c'est cette certitude existentielle qu'il faut éclairer à travers l'étude qui va suivre au sujet de la différence qui est souvent à l'origine d'un dualisme qui sépare le penseur de sa pensée. On peut alors s'interroger sur ce qu'est l'être humain. Est-il vraiment l'incarnation de sa pensée ou représente-il seulement celui qui affirme une chose et vit son contraire ? La distinction entre le philosophe et la philosophie est dénuée de sens pour beaucoup de philosophes. Mais il n'est pas sûr qu'ils soient logiques avec eux-mêmes, car ils continuent à parler de la philosophie comme d'une essence qui dispose de son propre caractère universel. Cette différence dispose d'une loi qui est celle de l'intelligence prise comme telle. Voici comment Jacques Maritain présente l'analyse de cette loi. Elle a pour rôle d'aider,

²⁸⁰ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 185.

²⁸¹ Au sujet de la connaissance animale et au sujet de la différence entre, saisir un objet de concept lui-même (domaine propre à l'intelligence) et saisir des concepts sensibles où cet objet de concept est réalisé ; M. Roland en donne de profonds éclaircissements susceptible d'aider à approfondir le thème. Cf. R. DALBIEZ, *Vues sur la psychologie animale*, Paris, Jean Vrin, 1930, p. 96.

²⁸² *Ibidem*.

« à faire comme si la responsabilité de la pensée des philosophes était, sinon supérieure à la vérité, au moins sur le même plan qu'elle, et du même coup à faire comme si la philosophie se suffisait et ne dépendait d'aucune fin plus hautes. Ainsi, on philosophe en dilatant ses phylactères, mais c'est aux dépens de la pensée qu'on énerve, et aux dépens de la vérité. »²⁸³

Il ressort qu'il y a deux formes de péchés qui sont commis par le philosophe. D'abord c'est l'acceptation de se courber sous la loi du désir. Ensuite, c'est la déification de la pensée et son absolutisation jusqu'à la rendre suffisante à l'homme pour vivre et voire pour se sauver ! Comme on n'échappe plus aux nécessités intelligibles et que, tout en méconnaissant l'essence de la philosophie, on la subit, alors le salut qu'on propose aux hommes devient purement intellectuel.

Est-il possible de commettre ces deux erreurs à la fois d'assujettir la raison au désir et en même temps frustrer le suprême intérêt de l'homme par l'offre d'un salut purement formel ? Cette pratique a été remarquée chez Hegel, mais elle s'est répétée aussi à travers ce que Jacques Maritain appelle : « l'existentialisme académique » contemporain. C'est ce qui lui fera dire que :

« Selon les lois inscrites dans notre être, dans le même homme, peuvent coexister, deux tensions, deux postures de l'esprit fondamentalement différentes : l'attitude de détachement de soi pour savoir, la contenance sapientiale, celle de l'intelligence qui veut se saisir de l'être ; et la posture du sauver mon unique ; l'attitude de suprême combat pour le salut de soi ; la contenance imprécatoire : celle de l'homme qui veut son Dieu ou qui est voulu de lui. »²⁸⁴

Par cette argumentation, Jacques Maritain veut montrer que la première posture est celle du philosophe. La seconde est celle de l'homme religieux et que c'est un non-sens de vouloir dialoguer avec Dieu dans la première posture, comme il est absurde de chercher les lois des choses dans la seconde posture. C'est l'erreur qu'il attribue à l'existentialisme existentiel manifesté avant tout par la démarche de Sören Kierkegaard, dont le grand malheur fut de développer sa pensée au sein d'une philosophie contemporaine comparable à la forteresse de Babylone. C'est pourquoi : « la protestation de la foi captive de Babylone est sortie dans le monde sous les livres de Babylone et comme une philosophie - une philosophie contre les professionnels de la philosophie- ce qui n'avait rien que de réconfortant, et cela engageait une tragédie, une philosophie contre la philosophie. »²⁸⁵ Cela ne veut pas dire que

²⁸³ J. MARITAIN, *Antimoderne, op. cit.*, p. 104.

²⁸⁴ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant, op. cit.*, p. 198.

²⁸⁵ Les professionnels ont toujours leur revanche. La partie était perdue d'avance. L'existentialisme existentiel devait être la proie du boa. La posture philosophique sapientiale, allait inévitablement remplacer la posture imprécatoire, l'agonie et l'angoisse de l'homme de la foi ; ou plutôt une fois revenu à l'attitude philosophique,

l'existentialisme existentiel ou l'existentialisme académique n'apportent rien à la philosophie. Jacques Maritain reconnaît qu'il apporte bien des vues précieuses, spécialement en philosophie morale et sur le mystère de la liberté. Raison pour laquelle, il n'hésite pas à rendre grâce à Sören Kierkegaard d'avoir, contre Hegel, appris à ceux qui font profession de penser, la grande leçon de l'angoisse. Il le félicite en particulier d'avoir rappelé cette grande leçon aux disciples de saint Thomas d'Aquin. Mais en avouant que l'angoisse ne vaut rien comme catégorie philosophique, il ajoute que celle-ci n'est pas : « la matière dont on fait la philosophie. L'angoisse est le lot de la subjectivité. Elle est dans le philosophe, et si elle passe dans sa philosophie, c'est que sa philosophie a été infectée par le moi, et c'est aussi que ce moi a trouvé le moyen de se mettre à l'aise. »²⁸⁶ A travers l'image du scaphandre, Jacques Maritain symbolise ce qu'il y a d'inhumain dans l'acte de philosopher. Aristote considérait la philosophie comme une vie surhumaine car, de soi elle n'exige pas la grâce surnaturelle. Mais elle n'a pas trouvé le moyen de se surmonter, sinon en se privant. En ce sens, il est possible d'affirmer que certaines philosophies sont plus humaines que le thomisme ; et d'ailleurs, elles le sont trop ! Leurs auteurs n'acceptent pas la loi du scaphandre. Ils prétendent aller au fond de la mer comme ils sont, y demeurer et y voir. Mais Jacques Maritain précise que la plupart demeurent sur la berge, et parlent comme s'ils étaient immergés : c'est l'ambiguïté²⁸⁷. Tenons à éclairer cette sagesse exprimée à travers l'image dont Jacques Maritain utilise pour expliquer le phénomène incompréhensible d'une démarche philosophique qui croit qu'il est possible d'expliquer le monde en faisant abstraction du sujet.

1.3.2.2. L'abstraction de soi : l'image du scaphandre

Jacques Maritain utilise l'image du scaphandre pour désigner l'abstraction philosophique. Celui-ci représente, non seulement la technique rationnelle qui porte ce nom, mais aussi cette « ascèse de sagesse par laquelle on s'abstrait de soi. Ou plutôt on abstrait de soi ce qu'on regarde, afin de le voir tel qu'il est. Aller au vrai avec toute l'âme ? Oui sans doute, il faut que toute l'âme applique l'intelligence à sa tâche, écarte ce qui pourrait la troubler, mais afin

qui est noble et nécessaire si l'homme vénère la raison dont il vit, vaine et dégradée s'il la bafoue, on allait précieusement garder cette agonie et cette angoisse, mais comme ce dont on parle ou disserte et non plus ce qui fait des systèmes et des nouveaux thèmes à exploiter artificiellement. Le cri jeté du fond de l'abîme est devenu thème philosophique. Minerve, mais quelle Minerve, a transporté l'échelle de Jacob sur ses chantiers. Elle la débite en pièces de rechange pour décors de théâtre et fauteuils académiques. Cf. *Idem*, p. 203.

²⁸⁶ *Idem*, p. 231.

²⁸⁷ Cité par H. BARS, *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset, 1959, p. 44.

qu'elle soit parfaitement elle-même, pur regard. »²⁸⁸ Ce n'est pas de cette façon-là, qu'il est demandé à la philosophie de s'abstraire de l'humain. Tant qu'elle ne traitera pas de l'être réel, elle sera perçue comme une simple perte de temps. Si elle persiste dans cette logique, elle ne sera jamais assez humaine et l'ascèse dont nous parlions est ordonnée au lieu spirituel de l'homme, à son ravitaillement, non pas en symboles efficaces, mais en ces vérités inutiles qui sont les plus nécessaires parce qu'elles ne sont ordonnées en rien d'autre. Elles valent par elles-mêmes. D'où la déclaration de Jacques Maritain stipulant que, « l'homme est un animal qui se nourrit des transcendants. » Sous ce rapport, la vérité philosophique peut être rapprochée de la vérité religieuse, non pour une comparaison stérile, mais en vue de bâtir une société fondée sur un humanisme qui tire sa source de l'Évangile. C'est dans ce sens que la philosophie peut se mettre au service de la foi auprès de la théologie et demeurer libre tout en étant vivifiée par la foi dans son métier de philosophie. Elle n'est pas à confondre avec la mystique, mais elle est souvent traversée par une aspiration mystique parce que de soi, elle aspire à l'absolu ; non à une vérité qui réussit, mais à une vérité qui béatifie. Pour ce faire, la philosophie peut à certaines conditions, scruter le mystère de la sainteté, parce qu'il est au cœur de l'humain. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger, car c'est de l'humain qu'elle procède en sa plénitude et c'est de lui qu'elle s'achève²⁸⁹.

La philosophie est une pure activité de l'intelligence, mais cette intelligence pure n'est pas à confondre avec la raison pure kantienne, que Jacques Maritain qualifie de « moule à concepts », ni à la pensée cartésienne « étrangement juxtaposée à l'étendue »²⁹⁰. C'est la suprême instance contemplative, dans l'ordre naturel, d'une âme qui est l'acte d'un corps et elle doit être mise : « en relations vitales et organiques avec tout le monde irrationnel de l'affectivité, de l'instinctivité et de l'émotion, comme avec le monde de la volonté et les aspects non rationnels de son propre fonctionnement. Et bien entendu avec le monde suprarationnel. »²⁹¹ A vrai dire, c'est la vie dans son immensité analogique qui alimente une intelligence elle-même vivante. Comment comprendre le fonctionnement de l'intelligence du philosophe, au moment où il philosophe ? Peut-il être possible à cette intelligence de se

²⁸⁸ Cette conception du devoir de l'intelligence, qui suppose une définition bien définie de son pouvoir, mais seule permet de la justifier, ne concerne pas moins la Science que la philosophie. En fait, elle y est beaucoup moins contestée, dans la mesure même où la science moderne, surtout de type physique, a renoncé à la visée ontologique, s'est fixée dans des systèmes de symboles et s'est rabattue de la vérité sur la vérification. La physico-mathématique est spontanément considérée comme étant inhumaine parce qu'elle ne traite que, d'êtres de raison. Cf. *Ibidem*.

²⁸⁹ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, p. 570.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ J. MARITAIN, *Questions de conscience. Essais et allocutions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 253.

couper des canaux qui lui procurent la vie ? A l'intérieur du scaphandre, il y a bien des choses au delà de l'angoisse :

« La joie intellectuelle où rien ne pénètre, une sorte d'ivresse de l'objet qui est presque cruelle, et parfois le dégoût de remuer ces squelettes d'animaux et ces ossements de morts dont parlait Goethe, et parfois l'ardeur qui blesse de toutes parts pour l'infinie recherche menée par les hommes et toutes ces vérités captives, et parfois la pitié de l'erreur avec toutes ses ambiguïtés, et parfois la grande solitude ou la détresse de l'esprit et parfois la douceur d'avancer dans la nuit maternelle...

L'expérience spirituelle du philosophe est le sol nourricier de la philosophie, et sans elle il n'y a pas de philosophie. »²⁹²

Pour montrer l'importance de l'expérience du philosophe dans sa démarche philosophique, Jacques Maritain déclare : « Pourtant elle ne doit pas entrer dans la texture intelligible de la philosophie : la pulpe du fruit doit consister dans la vérité seule. »²⁹³ D'une façon ironique, il regrette que cette remarque ne puisse empêcher les chrétiens pourtant si ouverts, si compréhensifs et si accueillants, de gémir en accusant le thomisme d'être coupé de la vie ! Cette accusation peut-elle être justifiée alors que c'est de la vie vécue que toute la pensée thomiste tire la sève de son existence ?

1.3.2.3. La sagesse existentielle dans la pratique philosophique

On trouve chez Jacques Maritain des éléments d'une éthique du philosophe traduisant une véritable sagesse existentielle. C'est en effet, après la lecture de l'œuvre de Maurice Blondel sur *La Pensée*, qu'il a fini par en admettre le principe, mais il en a profité pour en esquisser les principales conditionnalités. Dans ces précisions, il reproche à Maurice Blondel d'avoir considéré la philosophie « dans le dynamisme subjectif, intellectuel et volontaire, naturel et surnaturel, dans l'exercice de l'âme et du mouvement usant d'elle. » D'après son analyse, Maurice Blondel semble avoir péché pour le simple fait « d'avoir proposé son ouvrage comme une philosophie intégrale de la pensée, une vue de la nature et du secret de l'esprit. »²⁹⁴ Lui-même, si attaché à l'ordre des objets et des spécifications objectives, souligne avec une force singulière le rôle de l'amour dans l'âme du philosophe, alors même qu'il philosophe, et surtout quand cet amour représente la charité surnaturelle. Ce que Jacques Maritain rapporte dans la déclaration suivante :

²⁹² *Idem*, p. 235.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, p. 343.

« A la fin l'amour devient le moteur souverain de toutes les forces intérieures, et celles-ci ont à son égard, un rôle en quelque sorte instrumental, avec l'autonomie qui leur convient dans l'ordre de la régulation objective, qu'il s'agisse de philosopher ou de jouer de la flûte, elles produisent aussi en tant que mues par l'amour, quelque chose qui dépasse leur pouvoir propre. »²⁹⁵

Pour mieux saisir cette vérité, le rapprochement fait par Jacques Maritain entre le philosophe et l'artiste musicien peut éclairer ceux qui ne verraient pas comment une telle position diffère de la thèse blondélienne, et qui peuvent aller parfois jusqu'à s'y opposer. Non seulement, l'art de la flûte peut être exercé sans que l'amour joue ce rôle souverain, mais ces lois demeurent inchangées quand l'amour envahit l'âme du flûtiste. Plutôt que de détourner l'artiste de l'art, il l'aide au contraire à mieux les découvrir. C'est ainsi qu'il faut comprendre le fait que l'art ne présuppose pas, à l'instar de la philosophie, « la rectitude de la volonté dans sa propre ligne d'appétit humain. »²⁹⁶

Considérant la vérité philosophique spéculative dans ses rapports à la sagesse existentielle pratique, nous nous rendons compte qu'à la différence de la philosophie spéculative, la sagesse existentielle considère l'homme et l'existence humaine au point de vue du mouvement concret et historique qui, « les mène à leur fin, au point de vue des actes humains à poser dans l'être, hic et nunc²⁹⁷, conformément à leur règle. »²⁹⁸ C'est à ce point de vue que le philosophe doit considérer l'exercice de la philosophie et le rôle que peut y jouer l'amour. Mais sous l'angle épistémologique, il doit considérer seulement la nature et ses lois spécifiques. Cette distinction entre la philosophie spéculative et la sagesse existentielle est fondamentale. C'est pourquoi, Jacques Maritain y revient à maintes reprises en soulignant que c'est « la toute première du savoir humain, entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique. »²⁹⁹ Nous pouvons par conséquent, nous demander si l'éthique portant sur l'existence humaine tout entière, fondée sur l'amour comme finalité suprême et animé par l'appétit et la volonté, ne pourrait pas jouer un rôle spécificateur dans cette différenciation, pour compléter ce qui précède ? Sans aucune hésitation, la réponse de Jacques Maritain est négative. La philosophie morale, étant donné qu'elle est d'abord une philosophie avant toute autre considération, reste

²⁹⁵ Jacques Maritain montre aussi que, lorsqu'il s'agit de philosopher, ce rôle en quelque sorte instrumental est pour l'exercice de l'habitus lui-même ainsi manié par l'amour une condition privilégiée : parce que, la philosophie est une sagesse, et que son objet intéresse directement l'objet même de cet amour ; l'amour donc ôte des obstacles, stabilise dans des régions trop pures pour l'homme l'attention et l'intérêt, place le sujet tout entier dans un climat plus spirituel, et finalement par la sagesse de connaturalité qu'il éveille, l'introduit dans l'expérience et la possession. *Ibidem*.

²⁹⁶ J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, Louis Rouart et fils, 1936, p. 24.

²⁹⁷ Ici et maintenant.

²⁹⁸ J. MARITAIN, *Science et sagesse*, *op. cit.*, p. 183.

²⁹⁹ *Ibidem*.

spéculative quant à son mode de savoir, notamment pour ce qui concerne : « l'équipement fondamental de la connaissance. »³⁰⁰ C'est la raison d'être de la question qui cherche à savoir si c'est de loin que cette morale dirige l'action. La réponse thomiste ne nous permet pas de répondre par l'affirmative. A ce sujet, Jacques Maritain reprend saint Thomas d'Aquin et déclare que,

« La métaphysique, si nécessaire que cela soit par ailleurs, ne suffit en rien à agir comme il faut, et que savoir la morale, si nécessaire que cela soit aussi, y suffit très peu. Un autre organisme spirituel est requis ici, prudence dans l'intelligence, et dans les puissances affectives, dispositions stables qui préparent et fortifient pour le bien, l'usage même de la liberté. »³⁰¹

Le vouloir et la connaissance par sympathie jouent aussi un rôle essentiel dans l'action morale, mais ce volontarisme relatif est compensé par un intellectualisme d'autant plus net de la science morale. Celle-ci « n'est science que dans la mesure où elle reste spéculative. »³⁰² Elle spéculé sans doute pour diriger l'action, mais c'est en l'éclairant qu'elle la dirige. Ce qu'elle prépare est rassemblé pour « l'opération à régler de loin, ce sont des connaissances d'ordre purement intellectuel, dont la vérité n'implique ni réglage par l'appétit droit, ni motion affective. »³⁰³ Mais à ce sujet, le flottement entre thomistes fut inévitable, comme l'atteste la précision de Labourdette³⁰⁴.

Etant donné que le désir est exclu de la texture du savoir moral, il tend donc à devenir un élément purement spéculatif : ce qui paraît bien contradictoire. Yves Simon, pense qu'à la différence du métaphysicien, chez le moraliste c'est « l'intuition qui doit procéder de la connaturalité affective. »³⁰⁵ Selon lui, Jacques Maritain est trop indulgent pour Jean de Saint Thomas, suspecté d'avoir donné à l'éthique un caractère totalement spéculatif³⁰⁶. On verra néanmoins Jacques Maritain placer l'Éthique et la Philosophie de l'Art dans la philosophie de la nature. Et la distinction, annoncée par ailleurs comme fondamentale, est en philosophie tout

³⁰⁰ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 880.

³⁰¹ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 26.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ J. Maritain, *Distinguer pour unir*, p. 882.

³⁰⁴ Pourtant il semble y avoir quelques flottements parmi les thomistes à ce sujet et spécialement parmi les amis de Jacques Maritain. Monsieur Labourdette estime par exemple que la connaissance pratique ne « s'en tient pas au pur regard, elle est partout elle-même normative... ce ne peut être évidemment sans que cet objet s'offre à la réalisation de celui qui connaît et donc, dès le début, intéresse chez lui une autre faculté que la seule intelligence, la faculté réalisatrice, l'appétit. » « Jacques Maritain et son œuvre philosophique » in *Revue thomiste*, N° spécial, 1949, p. 144.

³⁰⁵ SIMON Yves, *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934, p. 49.

³⁰⁶ On se demande si, ce n'est pas pour Jacques Maritain le signe d'une vénération excessive du disciple par rapport au maître ? On peut aussi considérer que ce n'est qu'une proximité de points de vues entre les deux philosophes et que Yves Simon considère comme une vénération pure et simple. *Idem*, p. 82.

au moins, sur le point de devenir évanouissante. »³⁰⁷ On ne peut se permettre d'ignorer qu'il y a une tendance bien remarquable chez Jacques Maritain : celle qui consiste à identifier toute la philosophie à la *Theoria*. Henry Bars pense qu'en Jacques Maritain, cette tendance est plus profonde en lui que l'influence qu'il a reçue du thomisme³⁰⁸. Dans cette analyse, il montre que Jacques Maritain n'a pas tiré cette tendance de son premier maître qui est Henri Bergson, mais plutôt de Baruch Spinoza pour qui, la métaphysique est une éthique³⁰⁹. Le tour fait par Jacques Maritain pour faire triompher le rôle central de la vérité dans la recherche philosophique a pour but, de focaliser l'attention sur le rôle central de l'existence du sujet.

1.3.3. L'existence chez Jacques Maritain

La notion d'existence chez Jacques Maritain s'inscrit dans sa logique consistant à exposer une approche existentialiste inspirée de la pensée thomiste. Il voudrait en effet, montrer qu'avant que ce terme ne soit à la mode, saint Thomas d'Aquin en avait déjà posé les fondations. Etant donné que la philosophie existentielle est le véhicule de l'humanisme, alors que la pensée humaniste, trouve sa source dans le christianisme, saint Thomas d'Aquin est le premier existentialiste. C'est pour appuyer cette affirmation que Jacques Maritain écrira le *Court traité de l'existence et de l'existant*, dans le but de présenter ce qu'il appelle « l'existentialisme authentique. » Afin d'éliminer toute confusion, il montre d'abord que l'existentialisme thomiste, le seul *existentialisme authentique*, est différent de celui que proposent les philosophes d'aujourd'hui³¹⁰. Face à la multitude de détracteurs qui l'accusaient de s'accrocher au thomisme pour cacher son passéisme chronique, Jacques Maritain se refuse à vouloir rajeunir un vieux thomisme en perte de vitesses par un artifice verbal dont il aurait honte³¹¹. Il montre avant tout ce qui fait la différence entre le thomisme et les autres courants médiévaux et contemporains. Ce qui distingue le thomisme authentique des autres courants

³⁰⁷ J. MARITAIN, *Eléments de philosophie, I. Introduction générale à la philosophie*, Paris, Téqui, 1920, p. 196.

³⁰⁸ H. BARS, *Maritain en notre temps, op. cit.*, p. 54.

³⁰⁹ Ce n'est pas par Henri Bergson, si peu moraliste et si peu pragmatiste qu'il a commencé, c'est par Baruch Spinoza. Or, dans le spinozisme il est vrai que la métaphysique est une éthique, mais une éthique purement spéculative en sorte qu'elle est dévorée par la métaphysique. L'aristotélisme de l'école rectifiait cette conception, mais il accentuait à sa manière le caractère intellectuel de la morale, peut être pour lui conserver le caractère de la science démonstrative et transmissible. Malgré une profonde admiration pour saint Augustin, Jacques Maritain montre un éloignement par rapport à l'augustinisme comme système. Mais face cet éloignement, Jacques Maritain a été dans l'obligation de le compenser progressivement à travers l'exercice de la philosophie pratique et par une sorte d'attention intelligente à toutes les conditions de la vie de l'esprit. Cf. J. MARITAIN, *Eléments de philosophie, op. cit.*, p. 204.

³¹⁰ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 9.

³¹¹ Mettre à la place publique l'existentialisme de saint Thomas aujourd'hui c'est donner au monde de notre temps un bien dont il ignore le prix, et c'est un droit de priorité pour celui qui l'expose pense Jacques Maritain. *Idem*, p. 21.

scolastiques non thomistes ou prétendument thomistes mais infiltrés par le rationalisme, c'est en fait : « la primauté que le thomisme authentique reconnaît à l'existence et à l'intuition de l'être existentiel. »³¹² Il souhaite que l'attention des courants contemporains puisse être attirée sur ce point fondamental. Il précise ce qui fait l'originalité et la grandeur d'une philosophie authentiquement existentielle : « ce qui fait son privilège et ce qui fait sa place originale et éminente parmi toutes les autres philosophies : la philosophie de l'existence et du réalisme existentiel, c'est l'affrontement de l'acte d'exister par une intelligence décidée à ne jamais se renoncer. »³¹³

Le terme existentialisme peut s'entendre de deux manières. Dans une première acception, il traduit l'affirmation de l'existence, mais comme impliquant et sauvant les essences ou la nature. Il est la manifestation de la victoire de l'intelligence et de l'intelligibilité dans le combat de la vie. Jacques Maritain considère cette manifestation comme étant : *l'existentialisme authentique*³¹⁴. Par la suite, c'est toujours l'affirmation de la primauté de l'existence, mais comme supprimant les essences ou natures et comme manifestant une suprême défaite de l'intelligence et de l'intelligibilité. Ce qu'il considère comme : *l'existentialisme apocryphe*³¹⁵. Cette deuxième considération qui pourrait être comparée à

³¹² *Idem*, p. 10.

³¹³ Il revient sur toute l'histoire de l'existentialisme avec Søren Kierkegaard en tête, en soutenant que : « c'est avant tout comme on le sait, sous l'influence de Søren Kierkegaard que le mot « existentiel » est passé dans l'usage courant, en Allemagne notamment. Il y était beaucoup question, de christianisme existentiel. C'est dans une conférence éloquente que Romano Guardini expliquait devant des prélats, le sens de ce terme. Ceux-ci étaient surpris que le sens existentiel de l'évangile de saint Jean lui ait été révélé par le personnage du prince Muichkine, dans *l'Idiot* de Dostoïewsky. A partir de là, beaucoup de philosophes : de Karl Jaspers et de Gabriel Marcel à Berdiaef et à Chestov, s'appellent alors des philosophes « existentiels ». Plus tard le mot « existentialisme » a eu le droit de cité, et avec un tel succès qu'aujourd'hui, il ne « signifie plus rien du tout » comme le remarquait Jean Paul Sartre. Excepté cet inconvénient, « ce mot est en lui-même fort bon et même excellent. » Il prend le sens du concept de *réalisme* dans la philosophie thomiste. Même si saint Thomas d'Aquin ne s'était proclamé, ni existentialiste, ni réaliste : ces choses sont consubstantielles à sa pensée estime Jacques Maritain. *Ibidem*.

³¹⁴ L'homme est un étonnant mélange de temps et d'éternité, d'infini et de fini, de liberté et de nécessité, mélange symbolisé traditionnellement par les mots « âme » et « corps » ou « esprit » et « chair ». Entre ces éléments contradictoires qui font l'homme, il n'y a normalement ni compromis, ni harmonie, mais une perpétuelle lutte au cours de laquelle ce sont tantôt les uns, tantôt les autres qui prennent le dessus. La méthode phénoménologique dont se servent les existentialistes nous apprend que, pour l'existence, les choses ne sont jamais tout à fait ce qu'elles sont. La vierge n'étant que tout à fait rarement vierge, le révolutionnaire presque jamais tout à fait révolutionnaire, et le bourgeois lui-même n'est généralement aussi autre chose que conformisme social. Comme le dit Nicolas Berdiaef : « *L'existence se trouve dans la nostalgie, le désespoir, le frémissement, l'insatisfaction.* » Elle se trouve également, dans l'inquiétude, la joie débordante, l'enthousiasme, la position bouleversante, l'espoir exaltant. Tout cela n'est évidemment le fait, ni de l'être absolu ni de la chose : l'existence c'est l'être de l'homme. Cf. I. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 37.

³¹⁵ La notion heideggerienne de la dépendance nous aiderait à mieux comprendre l'existence que Jacques Maritain considère comme apocryphe. L'être du moi est en quelque sorte assumé par les autres, sans qu'il soit possible de dire que c'est par celui-ci ou par celui-là. Constamment, le moi est soumis à la nécessité de se subordonner aux autres dans les obligations communes de la vie quotidienne et jusque dans les idées. Si l'on demande qui est le Dasein, il faudra répondre que c'est un être impersonnel : le « on ». L'existence en commun dissout complètement le Dasein propre dans le mode d'être des autres eux-mêmes, à tel point que les autres eux-mêmes perdent leurs caractères distinctifs propres. Le « on » exerce une véritable dictature. Il exige le nivellement, l'installation dans la moyenne, ce que nous désignerons comme « vie publique et ouverte. » Le « on » est en effet, une sorte de carrefour ouvert à tout venant. Le « on » supprime la responsabilité propre, au

l'existence inauthentique, Jacques Maritain la compare à l'existentialisme qui a cours aujourd'hui et qui ne signifie plus rien du tout. Supprimer l'essence signifie du même coup supprimer l'existence étant donné que ces deux notions sont corrélatives et inséparables. C'est comme si l'existentialisme se dévorait lui-même. Cette forme d'existentialisme est celle que nous retrouvons dans l'existentialisme athée d'aujourd'hui. Il s'agit de l'existence finie des sujets sans essence qu'une option athéiste primordiale jette dans le chaos d'apparences visqueuses et désagrégées d'un monde radicalement irrationnel, et auxquels elle demande de faire ou de créer eux-mêmes, par une suite des choix absolus qui les engagent irrémédiablement en face des situations données toujours nouvelles, non pas sans doute leur essence ou leur structure intelligible puisqu'il n'y en a pas, mais les images lancées dans le temps, les projets qui échouent sans cesse à leur donner quelque chose comme un visage. Curieusement, dans la même perspective, Jacques Maritain s'éloigne de Gabriel Marcel et de Louis Lavelle qui soutiennent que, l'existence précède l'essence. Par contre Jacques Maritain estime que c'est une gabegie introduite en philosophie existentielle depuis Descartes, passant par Martin Heidegger jusqu'aux autres philosophes contemporains. Dire que « l'existence précède l'essence » signifie tout simplement : « que l'acte précède la puissance, que mon essence tient de mon existence sa présence même au monde et qu'elle tient son intelligibilité de l'existence en acte pur, alors qu'elle signifie en réalité tout autre chose, à savoir que l'existence n'actue rien, que j'existe mais je ne suis rien, que l'homme existe mais qu'il n'y a pas de nature humaine. »³¹⁶ Ceci a fondamentalement contribué à faire disparaître tout ce qui était essentiellement lié au suprême combat pour le salut de soi, à la tension imprécatoire et à la posture de la foi.

En conséquence, c'est l'âme qui a été évacuée, le cri vers Dieu, l'égarement ou le désespoir par excès d'espérance, l'attente du miracle, le sens du sacrifice et le sens du péché, l'agonie spirituelle, l'éternelle dignité de l'existant, la grandeur de sa liberté dressée sur les ruines de sa nature ont été nécessairement évacuées. Même Job a aussi été évacué et on n'en a gardé que du fumier³¹⁷. Les dégâts causés par l'existence apocryphe, source de l'existentialisme athée sont loin d'être comptables pour l'homme. Le néant dans l'existant a été remplacé par le néant de l'existant, provoquant une horreur pour la pensée et la vie dans ses rapports avec

profit d'une responsabilité commune, qui n'est celle de personne. *Chacun est l'autre et personne n'est soi*. Le « on » n'est personne. Comme tel, il est la forme de l'existence inauthentique. R. JOLIVET, « Martin Heidegger » in *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre*, Paris, Fontenelle, 1948, p. 96.

³¹⁶ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 18.

³¹⁷ Cf. *Idem*, p. 204.

l'absolu et avec le monde. L'exclamation de Jacques Maritain veut aller dans cette logique pour nous emmener à comprendre que,

« l'horreur du néantement libre qui saccage l'existence a été remplacée par la constatation du non-être naturel que la limite est pour elle ou dont l'affligent les antinomies de la souveraine dialectique, ou par l'expérience de la menace que le « on » fait peser sur le « je », ou par l'acceptation ou l'orgueil trouve son compte de l'impuissance du pour soi à faire autre chose que ronger et néantiser l'existence, et de la nausée qui saisit l'esprit devant la stupidité gratuite de l'en soi et la radicale absurdité de l'existence. »³¹⁸ Cette tragédie morale sera ingénieusement remplacée par une métaphysique que Jacques Maritain qualifie de « sophistiquée. »

Ne dénonçons pas à toute philosophie ses mérites. Même celles que nous décrions ont aussi leurs mérites au vu de certaines vérités historiques dont elles se sont emparées et qu'elles se sont efforcées de défendre avec un zèle particulier. Malgré la décevante manière avec laquelle elles défendent ces thèmes, la seule évocation des noms d'existence et de liberté montre qu'elles ont du moins, su discerner ce qui manque le plus au monde d'aujourd'hui³¹⁹. Nous voyons en fait, par quelle courbe d'une logique dont l'arrogante certitude d'une pensée maîtresse d'elle-même a fait passer de l'existentialisme existentiel à l'existentialisme idéologique, de l'existentialisme de foi à l'existentialisme athée, de l'existentialisme authentique à l'existentialisme apocryphe.

1.3.3.1. L'existentialisme authentique

Dans le dernier essai qu'il laissa à ses amis avant d'être amené et mis à mort dans des bagnes du racisme, Benjamin Fondane venait d'écrire ces lignes sur Søren Kierkegaard et pour la première génération des penseurs de l'existence : « le néant que l'angoisse nous révèle n'est pas un néant de l'existant, mais un néant dans l'existant. Il est la fêlure dans l'existant : le péché, la syncope de la liberté. »³²⁰ Si tel est le sens le plus profond et le plus authentique de l'angoisse kierkegaardienne et du néant sartrien, nous pouvons dire que par la voie d'une

³¹⁸ Comme le définit Jean Paul Sartre, le néant est ce « trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour soi. » Le pour soi quant à lui correspond à « une déstructuration décompressante de l'en-soi et l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. Il n'est donc pas une substance dont le pour-soi serait l'attribut et qui produirait la pensée sans s'absorber dans cette production même. Il demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable présence au monde. L'être en-soi peut fonder son néant non son être. Dans sa décomposition il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement, mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise. » J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, PUF, 1943, p. 127.

³¹⁹ En faisant allusion aux grands systèmes, Jacques Maritain voulait certainement parler du système hégélien contre lequel s'était battu Søren Kierkegaard et qui par arrogance, se passait volontairement de certains thèmes essentiels de la philosophie, notamment de celui de l'existence. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 17.

³²⁰ B. FONDANE, « Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire » in *L'existence*, Paris, Gallimard, 1945, p. 35.

expérience spirituelle crucifiante, Sören Kierkegaard a réussi à révéler à la philosophie contemporaine une vérité que seuls les saints ont toujours connue, et que les théologiens ont toujours scrutée, mais très au delà de la philosophie et que la philosophie contemporaine, dans sa prétention au totalitarisme, ne pouvait comprendre que de manière parcellaire. Cette compréhension marginale est celle qui l'a « désorganisée »³²¹. Une lecture plus spirituelle que scientifique, commencée par Sören Kierkegaard et poursuivie par Jacques Maritain sur la réalité existentielle, montre que : le sacrifice d'Abraham, les plaies de Job et sa plainte contre Dieu sont plus glorieuses aux yeux du Créateur que toutes les théodicées. En effet, l'insatisfaisable interrogation élevée par l'existant vers le mystère du Château et des voies divines³²², c'est ce qui a pénétré brusquement dans la philosophie contemporaine pour ébranler sa belle confiance et troubler son arrogante sérénité en la raison. Il faudrait reconnaître en cette attitude, une véritable tension philosophique, à travers cette docilité à la réalité existentielle comme source de toute philosophie³²³.

Il est vrai que cette attitude consistant à « sauver mon unique » est effectivement celle de « l'existentialisme existentiel ou authentique » qui est cet existentialisme vécu et exercé en acte. C'est dans sa lutte avec lui-même que l'homme réussit à accéder à la vraie réalité de l'existence, et c'est la traduction de cette expérience tragique en concept philosophique, à travers le témoignage exceptionnel de Kierkegaard, la puissance de sa force brisante, et la valeur de ses intuitions qui a fait et continue de faire la grandeur de l'existentialité authentique. Dans son analyse existentielle, Jacques Maritain ne prétend pas tirer son intuition du néant. Même si le thomisme constitue pour lui la meilleure source d'inspiration, il s'inscrit dans la ligne tracée par Kierkegaard, Kafka, Chestov, Fondane et autres en qualifiant cette philosophie de pensée qui a fait irruption. Il confirme ainsi la pensée de Monsieur Brod qui déclarait avant lui à propos de cette philosophie, qu' « elle a été une irruption et une revendication essentiellement religieuse, une agonie de la foi, le cri de la subjectivité vers son

³²¹ Ce désordre est expliqué par Jacques Maritain comme : « *ce néant dont moi-même je suis cause et qui ravage mon être et fait mourir mon Dieu, la clameur du fond du gouffre, les terreurs du vendredi saint, le drame de l'infelix homo... mais moi je suis charnel, vendu au péché, je ne sais pas ce que je fais, ce que je veux je ne le fais pas, et je fais ce que je hais... Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ?* » Saint Paul, *Épître aux Romains* 7, 14-15 et 24.

³²² Allusion à la spiritualité de Saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila.

³²³ Cette seconde considération, essentiellement religieuse se rapproche de l'homme de foi que Jacques Maritain nomme : « le désespéré de Dieu ». C'est en effet, un non-sens de vouloir confondre la posture de Jacob dans sa lutte avec l'ange, avec une attitude philosophique et de surcroît, métaphysique. C'est aussi un non-sens de vouloir confondre la posture de Minerve (entendu par ici : philosophie existentielle authentique), dans sa recherche des causes, en une attitude de foi et sa manière d'attaquer le dialogue avec Dieu. En clair, il est impossible de philosopher dans une posture de singularité dramatique. Ce n'est pas aussi dans une posture d'universalité théorétique qu'on peut sauver son âme, ni se détacher de soi pour se rapprocher du savoir. On a nécessairement besoin de la liberté et du bon sens. Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, *op. cit.* p. 200.

Dieu, et du même coup, la révélation de la personne, en son angoisse du néant qui est le non-être dans l'existentiel, la fêlure dans l'existant. »³²⁴

Dans une perspective similaire et pour faire allusion à la divergence de vues qui oppose l'existentialisme athée à l'existentialisme chrétien, Jacques Maritain ne se privera pas d'affirmer : « Je sais qu'il y a d'autres formes d'existentialisme philosophique, et notamment un existentialisme chrétien qui s'affronte à l'existentialisme athée avec une perspicacité d'autant plus aiguë et d'une pugnacité d'autant plus vive que leur opposition est celle de deux frères ennemis. »³²⁵ Si nous nous plaçons dans un ordre plus humain impliquant la phénoménologie, dans un ordre où l'analyse psychologique et morale rejoint sincèrement une approche des questions ontologiques, un ordre où la pureté d'un regard non prévenu permet au philosophe d'approfondir l'expérience humaine et d'en dégager les significations et les valeurs réelles, cette analyse existentielle qui tire sa source du mystère chrétien s'avère être la voie par excellence pour l'accès à l'être et à la réalité authentique de l'homme. Elle nous conduit vers des découvertes de grand prix. Par conséquent, elle débouche sur une métaphysique proprement dite : « fondée en raison compréhensive, articulée, et capable d'exercer les fonctions de la sagesse comme celle du savoir. »³²⁶ Pour cette raison, Jacques Maritain ne croit pas que dans l'évolution philosophique, l'analyse existentielle authentique occuper une place de choix. Elle briserait ainsi l'élan historique qui donne à l'existentialisme athée, un vaste pouvoir sur les esprits. Voilà l'origine de la marginalisation de toute pensée qui s'appuie sur la vérité chrétienne pour affronter la réalité complexe de la vie concrète. C'est pourquoi, il faut purifier les sources jusqu'à leurs jaillissements, rompre avec les habitudes acquises et des paresseuses critiques accumulées au cours des siècles. Pour une philosophie qui se veut existentiellement digne d'elle, une rupture avec les erreurs communes proches de « l'irrationalisme existentialiste » s'avère nécessaire. Cette percée de la révolution philosophique apportée par Søren Kierkegaard ne sera que de courte durée si nous suivons le mouvement de la mode. L'analyse de cette confrontation entre les deux formes d'existentialismes est présentée sous la forme rhétorique d'une lutte entre la naïve Minerve et le serpent boa.

³²⁴ M. BROD, « Kierkegaard, Heidegger et Kafka » in *L'Arche*, Novembre, 1946, p. 112.

³²⁵ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 207.

³²⁶ *Ibidem*.

1.3.3.2. Minerve et le boa ou existence apocryphe

Par suite des circonstances historiques où elle est née, et surtout à cause de l'influence de la pensée hégélienne et de son implacable fascination pour le totalitarisme rationaliste, le malheur de la pensée existentielle fut de se développer au sein d'une philosophie avec laquelle elle était en conflit ouvert. L'existentialisme authentique était comme : « tenu et pressé par la philosophie qu'il voulait frapper au cœur, au principe de contradiction, comme un homme se débat dans les replis d'un gigantesque reptile. »³²⁷ Par une étonnante méprise et l'effet d'une inévitable illusion, l'existentialisme existentiel manifesté par la protestation de la foi captive de Babylone est sorti dans le monde livré par Babylone et non comme une philosophie. Il était présenté comme : « une philosophie contre les professionnels de la philosophie, ce qui n'avait rien de réconfortant, mais aussi, cela engageait toute une tragédie. »³²⁸ Les professionnels ont toujours leur revanche car, la partie était perdue d'avance pour eux. L'analyse existentielle authentique devait être la proie du boa, étant donné que la philosophie moderne gardait toujours sa main mise sur la pensée contemporaine et son influence avait un tel impact qu'il aurait fallu plusieurs siècles pour la ramener sur le droit chemin. Après cette jeunesse naïve, Minerve³²⁹ allait devenir la proie du boa³³⁰. La philosophie moderne allait donc adopter cette posture d'un boa qui avale Minerve dans le but de la faire disparaître. De cet existentialisme authentique, déplore Jacques Maritain, « la philosophie moderne allait en faire son affaire, le digérer, l'assimiler, renouveler grâce à lui la vieille carcasse de ses concepts fatigués. Devait venir l'existentialisme philosophique ou académique, l'existentialisme en acte signifié, en machine à idées, en appareil à confectionner des thèses. »³³¹

De cette chute improgrammée de la pensée existentielle authentique, on pourrait se demander à qui en revenait la faute, non pour chercher le coupable, mais pour approfondir l'analyse. L'erreur incombe, selon Jacques Maritain à Minerve qui avait abandonné sa vraie mission

³²⁷ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 202.

³²⁸ Le prophète Ezéchiel avait déjà fait l'analyse d'une telle éventualité qui devait arriver dans l'histoire. C'est en reprenant cette analyse que Jacques Maritain nous renseigne en disant que, l'âge est depuis longtemps venu où la raison périclète par les philosophes et où les savants détruisent la sagesse. Depuis l'époque de la réforme où leur prévarication a commencé de se donner carrière, ils ont peu à peu détruit l'autorité et la vigueur de la raison, ils l'ont par violence et par ruse, arrachée du sol fertile où elle croissait librement sous le soleil de Dieu, et transportée dans les caves obscures de leur misérables demeures. Et là, ils l'ont maquillée et travestie à plaisir en une ridicule idole qu'ils ont convoqué les peuples à venir adorer. Et c'est eux-mêmes en vérité et l'ouvrage de leurs mains qu'ils adorent, en adorant ce simulacre d'intelligence, cette pseudo-raison pervertie, infidèle à son créateur, dépouillée de la foi, souillée de plus en plus par une inconcevable ignorance, dénuée de toute lumière intuitive, livrée aux fantaisies aveugles du raisonnement déréglé. J. MARITAIN, *Antimoderne*, op. cit., p. 54.

³²⁹ Philosophie existentielle authentique dont Søren Kierkegaard fut le pionnier.

³³⁰ Il représente ici, le rationalisme moderne et contemporain.

³³¹ *Ibidem*.

pour se confondre avec une philosophie : « Et c'était bien la faute de l'existentialisme existentiel qui, sauf chez Kafka, s'était pris lui-même pour une philosophie. »³³² C'est ainsi que, la posture philosophique sapientiale allait un jour revenir,

« à l'attitude philosophique qui est noble et nécessaire si l'homme vénère la raison dont il vit, vaine et dégradée s'il la bafoue, on allait précieusement garder cette agonie et cette angoisse, mais comme ce dont on parle ou disserte et non plus ce qui fait parler ou délirer, comme de nouveaux principes pour édifier des systèmes, et de nouveaux thèmes à exploiter artificieusement. »³³³

L'analyse existentielle qui ressemblait à un cri lancé du fond de l'abîme s'est subitement transformée en philosophie. Minerve a transporté l'échelle de Jacob sur ses chantiers. Elle la débite en pièces de rechange comme pour le décor d'une pièce théâtrale. Ce beau travail s'est effectué en faisant d'énormes dégâts à Minerve elle-même. La voilà donc toute débraillée et déculottée. La révolte de l'âme et la violence spirituelle qui cherchaient le royaume de Dieu n'ont servi en fin de compte qu'à dévergondner la raison³³⁴. La jeune Minerve, une fois passée dans le corps de son ennemi, n'a réussi qu'à susciter dans la philosophie elle-même, qu'une destruction philosophique de l'intelligence dont le rendement intellectuel semble assuré pour quelques années. La philosophie fut endommagée par « un art philosophique savamment retranché derrière les analyses freudiennes et les parenthèses phénoménologiques, de proliférations idéologiques de l'absurde, et une complète liquidation philosophique des réalités foncières et des revendications radicales de la personne et de la subjectivité. »³³⁵ L'intuition centrale qui guidait la pensée existentielle de Søren Kierkegaard, était en fin de compte,

« celle même qui est au cœur du thomisme, l'intuition de la valeur absolument singulière de la primauté de l'exister, mais surgie au sein d'une foi angoissée, dépouillée de son organisme intelligible qui attend désespérément le miracle et refuse la possession mystique dont elle est assoiffée, et d'une

³³² *Ibidem.*

³³³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 203.

³³⁴ J. MARITAIN, *Antimoderne*, op. cit., p. 62.

³³⁵ Toute la philosophie de Sigmund Freud repose sur un préjugé : la négation violente de la spiritualité et de la liberté. Dès lors, des vues expérimentales souvent justes, deviennent, en se durcissant philosophiquement, les pires erreurs. Sigmund Freud a vu justement que la nature humaine la plus normale comporte un pluralisme de forces plus ou moins antagonistes : ce pluralisme va devenir absolu et la personne humaine se décomposer, pourrir sous le regard du psychologue. Il a inventé un puissant instrument d'exploration de l'inconscient, et reconnu le monde redoutable, l'enfer intérieur des monstres refoulés dans l'inconscient lui-même avec cet enfer, qui n'en constitue qu'une partie. Et parce qu'il la sépare de la vie de la raison et de l'esprit, il fait de l'instinctivité tout entière, et non pas seulement de la partie qui s'est effectivement séparée par le refoulement ou par la méchanceté, une pure bestialité tapie au fond de l'homme. Cf. J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer et Compagnie, 1939, p. 56.

pensée radicalement rationaliste qui rejette et sacrifie les essences et se rabat sur la nuit de la subjectivité. »³³⁶

La lutte avec une philosophie idéale qui se moque de toute considération existentielle ne devrait pas avoir sa raison d'être sauf pour nourrir la dialectique. En tout cas, on ne peut continuer de soutenir une pensée, sans tenir compte de son impact dans la réalité. L'essentiel ne consiste pas à bien bâtir un système clos, mais d'avoir une vérité vérifiable concrètement. Mais elle peut aussi, cette vérité, par son insaisissabilité, échapper à toute tentative de domestication par la science.

1.3.3.3. Authenticité existentielle et expérience spirituelle

Il est vrai de dire que l'expérience existentielle de Sören Kierkegaard représente à un très haut degré, l'intuition de la primauté de l'exister. Mais cette expérience kierkegaardienne traduit ce combat contre le monopole de la pensée unique. Ce combat qui avait déjà été mené par les Patriarches et les Prophètes, en faveur de celui dont le Nom est : « impossible à prononcer, placé au dessus de tout nom nommé tant au siècle présent que dans le siècle à venir »³³⁷, et dont l'attente toujours contredite continue d'inviter l'homme, ce misérable existant à plus de patience et de fidélité. Jacques Maritain explique que malheureusement, il est possible de retrouver chez Sören Kierkegaard, tout comme chez Chestov, « une espèce de grandiose égarement fatal à la doctrine chrétienne, et leur faute, lourde de conséquence a été de croire que pour glorifier la transcendance il fallait briser la raison, alors qu'il faut l'humilier devant son auteur et en cela même la sauver. »³³⁸ On peut premièrement attribuer la faute à Hegel pour avoir déclaré que « sa philosophie était la science du bien et du mal enfin possédée. »³³⁹ Il serait aussi maladroit d'excuser Chestov d'avoir identifié la raison au serpent. Il reste aussi vrai que Sören Kierkegaard et Chestov ont éprouvé plus que d'autres, et jusqu'au fond de leur âme, cette espèce d'acharnement qui ne laisse ni repos, ni tranquillité, ni merci et qui ne se confond certainement pas avec la foi. Ce n'est donc pas par son moyen que la philosophie fait son œuvre car « le délire est permis au prophète. Il est interdit au philosophe. » Ce rapprochement entre la philosophie existentielle et l'expérience personnelle de Sören Kierkegaard et de Chestov, et le fait que celle-ci soit d'inspiration chrétienne, ne fait pas de ces penseurs des modèles spirituels.

³³⁶ « Coopération philosophique et justice intellectuelle » in *Revue thomiste*, Septembre-décembre 1946, p. 209.

³³⁷ *Exode*, 23, 29.

³³⁸ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 211.

³³⁹ Cité par Jacques Maritain, *Ibidem*.

S'il faut les situer à leur juste place dans le royaume de l'esprit, nous sommes obligés de tourner notre regard, non du côté de la philosophie, mais du côté de la contemplation apophatique³⁴⁰. Effectivement, c'est en fonction de cette contemplation que leurs efforts et leur combat prenaient leur signification véritable. Plusieurs obstacles trouvés sur leur route n'ont pas pu être surmontés comme c'est le cas pour tout être humain qui se place du côté de l'amour et de la justice pour défendre la vérité et le droit. Cet amour débordant est cette expérience existentielle qu'ils ont éprouvée à tel point qu'ils ont été poussés dans ce combat, jadis mené par les prophètes³⁴¹. La route qu'ils avaient empruntée fut celle de l'héroïsme spirituel et ce n'est qu'au bout de cette expérience, qu'ils auraient pu trouver leurs compagnons, les saints et les prophètes. Ceci dit, la destination vers laquelle ils se dirigeaient à travers les ombres de l'existence est celle où ne portent témoignage que les âmes saisies et illuminées par la folie de la croix³⁴². Cette démarche s'inscrit en faux contre la logique hégélienne qui, en voulant tout concilier, a maladroitement tout disjoint et mis en guerre en assumant l'universalité de l'être dans une perspective antiexistentielle d'un idéalisme absolu. Dans un souci avoué d'apporter quelque chose de précieux pour l'univers, il a naïvement conduit la pensée humaine à une soumission sans foi ni loi, à la « Grande Idole cosmogonique où les contradictoires s'accouplent pour des générations monstrueuses, et où l'Être et le néant s'identifient. »³⁴³ Qu'en est-il de la subjectivité dans cette évolution présentée comme destructrice pour l'existence humaine ?

1.3.4. L'analyse de la subjectivité

Dans le monde de l'existence, il n'y a que des sujets avec ce qui émane d'eux au sein de l'être. C'est pourquoi, le monde des sujets est un monde de nature et d'aventure où il y a des événements de la contingence où le cours des événements est flexible, tandis que les lois des essences sont nécessaires. Nous pouvons connaître un sujet, mais nous ne finirons jamais de

³⁴⁰ Expérience personnelle entre l'homme et Dieu. Au cours de celle-ci, Dieu est connu comme étant inconnu et elle est difficile à traduire en des termes humains facilement compréhensibles. C'est en fait, une expérience difficilement communicable. Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 673.

³⁴¹ Parce que la contemplation vraiment libératrice est dans l'intelligence elle-même, l'œuvre et la gloire de l'amour en acte, et parce que l'amour est essentiellement surabondance et don de soi, cette contemplation demande à surabonder en action, à se répandre au dehors en générosité salvatrice et en fécond sacrifice de soi, en telle sorte que l'homme communique avec les autres dans la même communication d'amour qui l'unit à l'amour subsistant. Telle est la fin à laquelle tend dès ici-bas la vie spirituelle. Par cette expérience, nous nous rendons à l'évidence que cette vie spirituelle et les fruit de l'humaine perfection, ne sont pas un monopole d'un groupe de privilégiés, mais toute personne mue d'une ferme volonté de défendre la vérité par une existence vraie et authentique peut y accéder. J. MARITAIN, *Sort de l'homme*, op. cit., p. 91.

³⁴² Cf. I Corinthiens, 1, 18-21.

³⁴³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 229.

le connaître. A vrai dire, nous ne le connaissons pas comme sujet, mais nous tentons de le connaître en l'objectivant. Pourtant l'objet n'est rien d'autre que quelque chose du sujet, « transféré dans un état d'existence immatérielle de l'intellection en acte. »³⁴⁴ C'est dire que nous connaissons les sujets, non comme des sujets mais comme des objets, et donc uniquement dans tel ou tel aspect de leur intelligibilité et par les perspectives intelligibles par lesquelles ces objets sont rendus présents à l'esprit et que nous ne finirons jamais de découvrir en eux. Au fur et à mesure qu'on progresse vers les degrés les plus élevés dans l'échelle des êtres, on se retrouve devant des sujets existants de plus en plus riches en complexité intérieure dont l'individualité est progressivement concentrée et intégrée et dont l'action manifeste une spontanéité plus parfaite. Ceci se manifeste depuis « l'activité simplement transitive des corps non-vivants jusqu'à l'activité immanente-masquée de la vie végétative, franchement immanente de la vie sensitive, parfaitement immanente de la vie. »³⁴⁵ A ce degré, le seuil de la liberté de choix est passé de l'indépendance proprement dite, si imparfaite soit-elle, à la personnalité. Contrairement au cas de l'animal, chez l'homme, la spontanéité d'autonomie devient liberté d'autonomie et le sujet devient personne : « un tout qui existe de par la subsistance et l'existence de son âme spirituelle, et qui agit en se donnant à lui-même ses fins, un univers à soi-même, un microcosme qui, dans son existence menacée au sein de l'univers matériel a cependant une plus haute densité ontologique que tout cet univers. »³⁴⁶ Seule la personne dispose de la liberté. Elle seule dispose d'une subjectivité parce qu'elle se contient et se parcourt elle-même. Tout ce processus est rendu possible par le sens de la responsabilité du sujet. L'étude du sujet présent parmi les autres sujets, permettra de comprendre la base réelle de cette démarche qui est comparable à un plaidoyer en faveur d'un sujet qui à la fois, se reconnaît en lui-même et dans les autres. Un sujet que Jacques Maritain qualifie de suppôt.

1.3.4.1. Le suppôt

La notion de sujet³⁴⁷ joue un rôle fondamental dans la pensée existentielle, en ce sens que, seuls les sujets existent avec les accidents inhérents à cette existence, les actions qui en

³⁴⁴ *Idem*, p. 111.

³⁴⁵ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 245.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ Le sujet est ce à quoi on attribue les qualités. Dans la proposition comme dans le jugement, le sujet est ce qu'on affirme ou qu'on nie, par opposition à l'attribut ou au prédicat. Par suite, ce qui ne peut être que sujet d'une proposition, ce qui n'est pas attribut ou qualité, l'être un et permanent dont les qualités sont multiples et changeantes. A partir d'Emmanuel Kant, le sujet signifie le moi, un et identique, opposé soit à la multiplicité et à la mutabilité de ses modes ou affections, soit à l'objet de la pensée. Mais Emmanuel Kant distingue le *moi sujet*, qui ne se conçoit que par opposition à ses modifications ou à ses objets, du moi-subsistance ou chose en soi, noumène qui aurait pour attribut, l'unité et l'identité, conçues absolument, et non par opposition à une multiplicité et une mutabilité corrélatives. Par rapport aux équivoques « sujet-objet » ; on appelle *sujet* : cette

émanent et les relations qu'ils soutiennent entre eux. D'ailleurs, il n'y a que des sujets individuels qui exercent effectivement l'acte d'exister. Pourquoi introduire le concept de suppôt ? Celui-ci est le terme utilisé par saint Thomas d'Aquin pour désigner le sujet³⁴⁸. Pour être plus clair, nous devons situer cette considération métaphysique dans la relation de l'essence à l'existence. Pour saint Thomas d'Aquin, « L'essence est ce que une chose « est » ; le suppôt est ce qui a une essence, ce qui exerce l'existence et l'action – ce qui subsiste. »³⁴⁹ La notion du sujet chez Jacques Maritain est essentiellement liée à celle de la subsistance chez saint Thomas d'Aquin. Elle est celle qui atteste la suprême tension d'une pensée articulée, appliquée à saisir intellectuellement ce qui semble échapper au monde des notions, à savoir, la réalité typique même du sujet. Ceci concerne tant le sujet existentiel que l'acte même d'exister. L'un comme l'autre transcendent l'idée de la première opération de l'esprit qui est la simple appréhension. Ce qui focalise l'attention de notre recherche ce n'est pas l'acte d'exister, mais plutôt le sujet qui exerce cet acte

Lorsque le moment arrive d'analyser de façon métaphysique ledit sujet, cette individualité qui se tient au sein de l'existence, ce suprême concret, et de faire droit à son irréductible originalité, nous sommes dans l'obligation de faire appel à ce qu'il y a de plus élaboré pour éclairer cette riche notion du sujet. Cajetan et Jean de Saint Thomas en ont fait une analyse bien poussée. Malgré le degré d'abstraction dans lequel ils se sont plongés, leur but était de « se faire une notion objective du suppôt lui-même, d'atteindre objectivement dans l'analyse ontologique de la structure du réel, la propriété par laquelle le suppôt est suppôt, et non objet, transcendé ou plutôt dépasse en profondeur tout l'univers des objets. »³⁵⁰ Lorsqu'on dit qu'une essence ne peut pas exister hors de l'esprit en tant qu'objet de pensée et que la nature individuelle existe, et que pour exister cette nature doit être, autre qu'un simple objet de pensée, normalement cette essence devrait comporter un suprême achèvement qui ne lui ajoute rien dans sa ligne d'essence³⁵¹. Lorsque Jean de saint Thomas explique ce par quoi, au

personne ou cet animal sur lequel on fait des expériences physiologiques ou psychologiques. E. GOBLOT, *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin, 1917, p. 463.

³⁴⁸ Le terme couramment utilisé pour désigner le sujet dans le thomisme est le *suppositum*.

³⁴⁹ *Actiones sunt suppositorum* (une existence qui exerce une action témoigne de sa subsistance). C'est en effet ici que nous retrouvons la complexe notion métaphysique de la subsistance dans la philosophie thomiste. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 104.

³⁵⁰ *Idem*, p. 106.

³⁵¹ En cas de relation entre essence et existence, notamment dans le cas concernant la faculté par rapport à son opération, il y a entre la puissance et l'acte, qui sont dans la même ligne, une proportion telle que, toutes les conditions étant données, l'acte reçu dans la puissance ne peut être reçu qu'en elle. Cet acte est strictement adapté à cette puissance et à elle seule, parce que, cette puissance, liée à cet acte qui provient d'elle, limite cet acte à elle-même, à l'exclusion de toute autre puissance. Cet acte devient donc pour cette puissance : son acte même, son actuation et sa détermination.

plan du réel, le *sujet qui existe et qui agit* est autre que le sujet que nous concevons, c'est pour confirmer le caractère existentiel de la métaphysique, en brisant le monde platonicien de purs objets. Il justifie pour cela, le passage au monde des suppôts et sauve ainsi, la valeur et la réalité des suppôts.

Cette analyse du sujet existant, nous mène vers la véritable idée de l'homme, une idée qui se complète et s'achève dans celle de la personne humaine. L'homme est un sujet et il serait insuffisant de traiter la question du sujet en passant sous silence ce qu'est cet homme-sujet existant. Un homme est autre chose que la nature humaine. La réponse que donne Jacques Maritain à ce sujet révèle qu'un homme n'est pas une idée, mais qu'il est un existant. Ce qu'il explique en s'appuyant sur la conception de l'homme au Moyen-Âge :

« Le Moyen Age chrétien a de mieux en mieux compris qu'un homme n'est pas une idée : c'est une personne, il subsiste dans l'univers devant Dieu. L'homme est au cœur de l'existence, et lui-même poursuit dans le temps son tenace effort de créature tirée du néant et faite pour le bonheur. On pourrait ainsi formuler le principe métaphysique de l'humanisme médiéval : celui-là même qui a fait l'existence, seul il sait ce qu'il y a dans l'homme. Seule une pensée centrée sur l'existence peut donc approcher des retraites du cœur humain et de la grandeur originelle de l'homme et de ses abîmes, et s'accorder aux aspirations secrètes de cet étrange image de Dieu. »³⁵²

Cela n'a l'air de rien, de dire que l'homme existe ou subsiste et qu'il n'est pas une idée. Nous sommes tous guettés par l'abstraction, non par cette abstraction nécessaire qui consiste à se servir des idées pour comprendre les réalités, mais celle qui consiste à vouloir percevoir les choses pour elle-mêmes dans le but de les imposer au monde, selon notre vision. Jacques Maritain demeure attentif au fait que, chaque homme est un être unique et irremplaçable, ce qui le fait échapper à toute forme de définition. C'est le sens du terme *personne*. Chaque homme est une personne, c'est-à-dire qu'il est « quelqu'un » qui a un nom. On peut l'appeler et il est capable de répondre à cet appel. Qu'entendons-nous donc par personne ? Quelle distinction faisons-nous entre personnalité et individualité ? Veulent-elles dire la même chose ou représentent-elles deux univers antagonistes à jamais inconciliables ?

Dans le cas spécifique du suppôt, c'est l'ensemble d'un ordre qui est puissance à l'égard d'un autre ordre. L'essence et l'existence font partie de deux ordres différents et l'essence constitue une puissance à l'égard de l'existence. Il est impossible de dire, que l'acte est reçu dans la puissance, parce que ces mots « être reçu dans une puissance » se rapportent dans un acte qui, lui-même est posé dans l'existence comme une détermination des réserves propres de déterminabilité de cette puissance. Il faut dire par conséquent que, c'est l'acte qui reçoit qui soutient l'essence, en la faisant formellement être. Autrement dit, il y a une sorte de transcendance de l'acte d'exister, à raison de quoi, n'étant pas l'achèvement d'une puissance dans l'ordre propre de celle-ci, la puissance qu'il achève, si on la considère au titre de ses constituants quidditatifs, n'a pas en elle de quoi faire *sien* l'acte en question. *Idem*, p. 853.

³⁵² J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, op. cit. p. 307.

1.3.4.2. Personnalité et individualité

La philosophie existentielle est cette vision concrète que l'homme pose sur soi et sur ses rapports avec le monde et avec l'absolu. Le fait d'être dans le monde, situe l'homme dans une relation avec les autres sujets, avec lesquels il est obligé de collaborer et de communiquer. Mais de quel droit dispose-t-il pour communiquer avec les autres ? Effectivement, c'est en tant que personne qu'il se sentira libre d'être ce qu'il est. Quelle que soit sa différence avec les autres, l'homme reçoit son existence comme un don et en assume pleinement les responsabilités. Y-t-il d'autres formes d'existence qui dépassent le fait d'assumer son existentialité ? Qui, plus qu'une personne est conscient de ses atouts comme de ses limites et disposé à les accueillir comme tels ? Peut-on faire allusion à une personne sans chercher à comprendre son individualité ? Avant de répondre à cette question, Jacques Maritain se demande : « Ma personne est-ce que ce n'est pas moi-même ? » Cette interrogation montre avant tout, comment ce terme est pleine de contradictions. Blaise Pascal rappelle d'abord que, *le moi est haïssable*. A l'inverse, saint Thomas d'Aquin souligne pour sa part que la personne est : « ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait dans toute la nature. »³⁵³ Poursuivant son argumentation, il dit que l'homme qui aime Dieu doit aussi s'aimer lui-même pour Dieu, et c'est d'un amour de charité qu'il doit aimer son âme et son corps. Le repliement sur soi-même³⁵⁴ peut, dans beaucoup de cas causer des dégâts irréparables pour l'individu. Saint Augustin qui sera suivi plus tard par Hegel déclare que la faculté de prendre conscience de soi-même est un de privilèges de l'esprit et que les grands progrès de l'humanité sont des progrès dans la prise de conscience de soi. Que veulent dire ces contradictions au juste ? Elles veulent seulement signifier que l'être humain est pris entre deux pôles : un pôle matériel qui ne concerne pas en réalité la personne véritable, mais plutôt l'ombre de la personnalité qu'est : *l'individualité*, et un pôle spirituel qui concerne *la personnalité véritable*.

C'est par conséquent, au pôle matériel et à *l'individu* devenu centre de tout, que se rapporte l'expression de Blaise Pascal. Celle de saint Thomas d'Aquin se rapporte, elle, plutôt au pôle spirituel et à la *personne véritable*, source de liberté. Ce débat nous place en face de la distinction nécessaire entre *l'individualité* et *la personnalité*. Cette distinction est loin d'être une nouvelle problématique. Elle est classique dans la tradition existentielle et on peut le dire :

³⁵³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, PUF, 1990, I, 29, 3.

³⁵⁴ Ce qu'on appelle en psychologie contemporaine : *l'introversion*. On remarque que beaucoup de gens qui avaient été éduqués dans un strict puritanisme se plaignent de la souffrance et de l'espèce de paralysie intérieures causées par le *self-consciousness*. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 246.

elle appartient à la tradition de l'humanité. C'est donc à cette tradition qu'équivaut la distinction du *moi* et du *soi* dans la philosophie hindoue, distinction qu'on retrouve dans la pensée thomiste³⁵⁵. La personnalité est donc un mystère plus profond que l'individualité et son mystère encore plus difficile à dépister. Face aux propos de Blaise Pascal selon lesquels : « On n'aime jamais personne, mais seulement des qualités ». Jacques Maritain pense que cette phrase est fautive et se trouve en Blaise Pascal comme la marque de la trace du rationalisme contre lequel il se défendait. Il est vrai qu'on aime les qualités chez une personne, mais pas seulement les qualités, sinon c'est un amour *eros*³⁵⁶. Ce que l'on aime en fait, c'est la réalité la plus foncière, substantielle et cachée, la plus existante de l'être aimé. C'est là un centre métaphysique plus profond que toutes les qualités et les essences que l'on puisse découvrir et énumérer dans l'être aimé. C'est donc à ce centre que va l'amour vrai, sans le séparer des qualités sans doute, mais comme ne faisant qu'un avec elles. Ce centre inépuisable d'existence, de bonté et d'action, capable de donner et de se donner, et capable de recevoir non seulement tel ou tel don fait par un autre, mais un autre lui-même comme don, ou plus précisément un autre lui-même comme se donnant. Nous voilà introduits, par la considération de la loi propre de l'amour au problème métaphysique de la personne. L'amour ne va pas seulement à des qualités, ni à des natures ou à des essences pures, mais à des *personnes* concrètes. En définitive, ce qui se trouve au plus profond de la dignité de la personne humaine, c'est qu'elle n'a pas seulement avec Dieu la ressemblance commune qu'ont les autres créatures : elle lui ressemble en propre. La personne est à l'*image de Dieu*, car Dieu est esprit et elle procède de lui en ayant pour principe de vie une âme spirituelle, un esprit capable de connaître, d'aimer et d'être élevé par la grâce et de participer à la vie même de Dieu pour, à la fin, le connaître et l'aimer comme il se connaît et il s'aime lui-même.

En dehors de l'individu, il n'existe que des valeurs individuelles. Seules ces valeurs sont en état d'exercer l'acte d'exister. L'individualité désigne cet état concret d'unité ou d'indivision qui est requis par l'existence, et grâce auquel toute nature existante ou capable d'exister peut se poser dans l'existence comme distincte des autres êtres³⁵⁷. Pour les êtres matériels,

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ C'est ce que Maine de Biran nommait : désir. Il estime que, celui-ci a pour objet le bien de l'être tout en précisant cependant la différence entre l'amour et le désir. Il déclare : « la différence de l'amour et du désir est que dans l'amour il y a certaine réciprocité entre la pensée et l'objet cause de l'amour, tandis que dans le désir, le sujet a seulement ou surtout conscience de soi. » E. GOBLOT, *Le vocabulaire philosophique, op. cit.*, p. 43.

³⁵⁷ Jacques Maritain reconnaît que, les anges sont des essences individuelles ; l'essence divine en sa souveraine unité et simplicité est suprêmement individuelle. Les formes pures, c'est-à-dire, les esprits purs, sont par elles-mêmes ou en raison de ce qui constitue leur intelligibilité substantielle, dans l'état d'individualité. C'est pourquoi, un ange diffère d'un autre ange, comme toute l'espèce des lions diffère de toute l'espèce des chevaux ou de toute l'espèce des aigles. Chacun d'eux diffère spécialement des autres, et est un individu en raison même

l'individualité des choses a pour racine, la *matière*, en tant que celle-ci demande à occuper dans l'espèce une position distincte d'une autre position. En effet,

« dans tout être fait de matière, cette pure puissance porte l'empreinte d'une énergie métaphysique, « forme » ou « âme » qui constitue avec elle, une amitié substantielle, et qui détermine celle-ci à être ce qu'elle est, et qui, du seul fait qu'elle est ordonnée à informer la matière, se trouve particularisée à tel ou tel être partageant avec d'autres êtres pareillement immergés dans la spatialité la même nature spécifique. »³⁵⁸

Pour l'homme, pour les autres êtres de la nature ayant un corps, l'individualité a pour racine ontologique première : *la matière*. Ce caractère commun à tous les existants se réalise au-dessous du niveau de l'intelligibilité en acte qui est propre à la forme séparée soit dans l'existence, soit par l'abstraction de l'esprit. Leur forme spécifique et leur essence ne sont pas individuelles par elles-mêmes, elles sont individuelles par leur relation transcendantale à la matière prise comme impliquant la situation dans l'espace. En tant qu'individu, chaque homme est un fragment d'une espèce, une partie de cet univers, un point singulier de l'immense réseau de forces et d'influences cosmiques, ethniques, historiques, dont il subit les lois. Il est soumis au déterminisme du monde physique. Ce qui demeure fondamental c'est le fait que, chaque être humain est une *personne*. En tant que personne il subsiste tout entier de la subsistance même de l'âme spirituelle. Il y a en lui un principe d'unité créatrice, d'indépendance et de liberté : c'est le fondement même de la subjectivité.

1.3.4.3. La subjectivité

Les sens et l'expérience, la science comme la philosophie permettent de connaître comme objets, le monde des sujets, des suppôts et des personnes au milieu desquels nous sommes placés. Le paradoxe de la conscience et de la personnalité fait que chacun soit au milieu de ce monde. Ce sujet pensant qui prend conscience de son existence. Il est lui-même, non pas un objet, mais un sujet au milieu des autres sujets qu'il connaît tantôt comme objets, tantôt comme sujets. Nous voilà donc en face de la subjectivité qui est définie comme :

« le caractère de ce qui est subjectif. La subjectivité est transcendantale lorsqu'elle est la condition nécessaire à priori de la connaissance et donc de l'objectivité. Kant la nomme, unité transcendantale

de la forme, absolument pure de toute matière, en laquelle consiste son être et qui le constitue dans son espèce. *La personne et le bien commun, op. cit.*, p. 247.

³⁵⁸ *Ibidem.*

de la l'aperception et c'est elle qui permet l'expérience simplement subjective de la conscience particulière... l'intériorité du sujet individuel, accomplissement spirituel de l'individu. »³⁵⁹

André Roussel complète cette définition et déclare que la subjectivité « ouvre l'ensemble de particularités psychologiques n'appartenant qu'à un sujet. Plus philosophiquement, subjectivité est synonyme de vie consciente, telle que le sujet peut la saisir en lui, et où il cerne sa singularité. »³⁶⁰ Je me connais comme sujet par la conscience et la réflexivité, mais ma substance m'est obscure à moi-même. Pour saint Thomas d'Aquin, par la réflexion spontanée, chacun connaît d'une manière expérimentale et incommunicable, l'existence singulière de cette subjectivité qui perçoit, qui souffre, qui aime et qui pense.

« Quand un homme est éveillé à l'intuition de l'être, il est éveillé en même temps à l'intuition de la subjectivité, il saisit dans un éclair qui ne passera pas le fait qu'il est un moi. Et la force d'une telle perception peut être si grande qu'elle peut l'entraîner à cette ascèse héroïque du vide et de l'anéantissement, pour s'extasier dans l'exister substantiel du soi divin tout ensemble. »³⁶¹

Mais l'intuition de la subjectivité est une intuition existentielle qui ne nous livre aucune essence. Ce que nous sommes, nous le savons par nos phénomènes et nos opérations par notre flux de conscience. Plus nous nous accoutumons à la vie intérieure, mieux nous déchiffrons l'étonnante et fluide multiplicité qui nous est livrée. A en croire Jacques Maritain, la subjectivité en tant que telle, est *inconceputalisable*. Elle représente un gouffre : « inconnaissable par mode de notion, par mode de science quelle qu'elle soit, introspection psychologique ou philosophique. Comment en serait-il autrement, puisque toute réalité connue par concept, notion ou représentation est connue comme objet, et non comme sujet ? »³⁶² La subjectivité comme telle, échappe par définition à ce que nous connaissons notionnellement de nous-mêmes.

La subjectivité peut être connue de deux différentes façons. Elle est d'abord connue ou sentie en vertu d'une connaissance informe et diffuse qu'au regard de la conscience réfléchie. Elle est celle de la conscience « concomitante » ou spontanée, laquelle, sans donner lieu à un acte distinct de la pensée, enveloppe de fait notre monde intérieur pour autant qu'il est intégré à l'activité vitale de nos facultés spirituelles. Dès l'instant où chacun d'entre nous dit : « je ! tout le déroulement de son état de conscience et de ses opérations, est sous-tendu par une connaissance existentielle de la totalité immanente à chacune de ses parties et baigne sans

³⁵⁹ N. BARAQUIN et alii, *Dictionnaire de philosophie*, op. cit., p. 282.

³⁶⁰ A. ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1990, p. 320.

³⁶¹ J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, op. cit. p. 135.

³⁶² J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit. p. 115.

qu'il prenne la peine de s'en apercevoir, dans la lumière diffuse et l'espèce de connivence maternelle qui émane de la subjectivité. »³⁶³ En deuxième lieu, il y a une connaissance imparfaite et fragmentaire sans doute, mais elle est donnée à l'esprit de la subjectivité comme tel, ressemblant à « la connaissance par inclination, de sympathie ou de connaturalité, non par mode de connaissance. »³⁶⁴ Cette connaissance nous apparaît sous trois différentes formes :

1. *La connaissance pratique* : elle est celle qui juge des choses morales et du sujet lui-même, par les pentes intérieures de celui-ci.
2. *La connaissance poétique* : dans laquelle les choses du monde et la subjectivité sont ensemble connues dans l'intuition-émotion créatrice, et ensemble exprimées et révélées non dans un verbe mais dans une œuvre faite.
3. *La connaissance mystique* : elle ne porte pas sur le sujet mais sur les choses divines. Celles-ci ne débouche sur aucune expression. Elles débouchent plutôt là où Dieu est connu par union et par connaturalité d'amour qui devient le moyen formel de connaissance à l'égard du Soi divin et qui rend le soi humain transparent dans ses profondeurs spirituelles. Une sainte Thérèse et un saint Jean de la Croix nous feront voir à quel point la lumière divine donne au mystique une connaissance lucide et inépuisable de sa propre subjectivité³⁶⁵.

Dans aucun de ces cas néanmoins, la connaissance de la subjectivité comme subjectivité, si réelle qu'elle soit, n'est une connaissance par mode de connaissance habituelle, c'est-à-dire par mode d'objectivation conceptuelle. Il est à constater qu'aucun de ces cas n'est une connaissance philosophique. Ce serait finalement une contradiction dans les termes, de vouloir faire une philosophie, puisque toute philosophie, ne procède que par concepts. C'est ici le premier point capital auquel nous rend attentifs la considération de la subjectivité comme subjectivité. Celle-ci marque la frontière qui sépare le monde de la philosophie du monde de la religion. Vérité que Sören Kierkegaard a profondément expérimentée dans sa polémique contre Hegel. L'infranchissable limite à laquelle la philosophie se heurte, est qu'elle connaît les sujets sans doute, mais les connaît comme des objets en s'inscrivant entièrement dans la relation d'intelligence à objet, alors que la religion s'inscrit dans la relation de sujet à sujet. Voilà pourquoi, toute religion philosophique ou toute philosophie qui prétend, assumer en elle-même et intégrer la religion, est en définitive une mystification. Mais par là, cette philosophie sait ou devrait savoir que la réalité ainsi objectivée pour elle « en énigme et comme dans un miroir » est celle d'un Soi transcendant inscrutable en son être et sa

³⁶³ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 161.

³⁶⁴ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant, op. cit.* p. 117.

³⁶⁵ J. MARITAIN, *Situation de la poésie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 44.

bonté, sa liberté et sa gloire, et auquel tous les soi intelligents qui le connaissent, ont pour premier devoir de rendre obéissance et adoration³⁶⁶. Une chose est de savoir que Dieu est un Soi transcendant et souverain. Mais c'est une tout autre affaire d'entrer soi-même, avec tout son bagage, sa propre existence, sa chair et ses os, dans une relation vitale où la subjectivité créée est confrontée à cette subjectivité transcendante, et attend d'elle son salut, dans une inquiétude tremblante, mais avec amour. Voilà enfin comment cette problématique implique non seulement la philosophie, mais aussi la religion. Il est vrai, que l'homme n'est point le maître de sa propre histoire. S'en convaincre constitue le début de la sagesse.

Conclusion partielle

Les témoins de la vérité que nous venons de présenter, sont ces philosophes contemporains qui ont compris, que la recherche de la vérité ne peut se faire au détriment de la réalité existentielle du sujet. Ils ont compris que l'homme n'est véritablement homme, que lorsqu'il se dépasse dans des situations concrètes de l'existence. Or, pour se dépasser, il est obligé de sortir de soi, pour se déployer dans le monde, face aux autres. Mais l'originalité de ces auteurs, se situe dans la place de choix qu'ils accordent à l'analyse ontologique du sujet. Que ce soit chez Gabriel Marcel, chez Louis Lavelle comme chez Jacques Maritain, on serait tenté de dire que, « toute philosophie qui n'aboutirait pas à une ontologie, n'a pas droit au titre de philosophie, elle n'a aucune raison d'être, »³⁶⁷ tels que le souligne Ignace Lepp. Mais cette ontologie, devrait être une ontologie concrète, fondée sur la métaphysique existentielle. Désormais, on ne peut plus parler de l'opposition entre l'être et l'existence. La lecture de ces auteurs nous a permis de relever que, la phénoménologie et l'ontologie, constituent deux stades successifs d'une même démarche de l'esprit en quête de la vérité. D'où cette affirmation de Gabriel Marcel qui pense que, « l'existence se présente en réalité comme impliquant et aussi dépassant tout ce à quoi on prétendrait la réduire. Plus mon existence affecte un caractère inclusif, plus l'intervalle qui la sépare de l'être tend à se rétrécir, en d'autres termes, plus je suis. Ceci revient à dire, qu'on ne peut en aucune manière concevoir l'être comme coupé de l'existence. »³⁶⁸ Même si ce passage est tiré de la pensée marcellienne, il va sans dire qu'elle représente une sorte de conclusion de l'analyse existentielle prise dans son ensemble. Ce qui n'exclut pas la richesse de l'apport des autres. Nous pensons notamment

³⁶⁶ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 867.

³⁶⁷ I. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 126.

³⁶⁸ G. MARCEL, *Mystère de l'être*, op. cit., p. 55.

à Louis Lavelle et à Jacques Maritain dont la recherche de la vérité a conduit à un témoignage de vie exemplaire.

Si l'apport de Louis Lavelle s'avère déterminant dans l'analyse de l'existence authentique, c'est parce qu'il place, au cœur de la réalité existentielle, l'exigence de la transcendance. Il ne s'agit pas en effet, d'un simple besoin de dépassement, car tout dépassement n'est pas nécessairement un acte de transcendance. Au contraire, c'est sur la transcendance que porte son exigence. Cette vision est confirmée par Gabriel Marcel qui trouve que « l'exigence de la transcendance se présente avant tout comme insatisfaction. »³⁶⁹ Le transcendant auquel aspire l'existence authentique, n'est pas à confondre à cet inaccessible ou cet ineffable absolu, comme le conçoit Jacques Maritain qui pense, que l'existence est toujours l'existence de quelque chose, mais toujours en relation avec les autres, y compris le transcendant. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression selon laquelle, « l'existence est la source de toute intelligibilité. Il faut bien poursuivre, que cette source première de cette intelligibilité soit un surintelligible. »³⁷⁰ Par delà, le vrai témoignage de la vérité s'exprime dans une vie essentiellement donnée. Or, compte tenu des limites relatives à toute existence humaine, il est difficile à une vie qui s'accepte telle qu'elle est et qui témoigne, d'éviter le combat, la confrontation, la déception, la joie, le bonheur et parfois aussi l'angoisse d'un sentiment d'impossibilité face à l'existence. Voilà pourquoi s'interroge Jacques Maritain : « Quel philosophe n'a l'angoisse pour compagnon ? Ce n'est rien de se rouler sur le sol lorsque le pourquoi vous échappe. Vient le goût de la mort quand l'œuvre même d'enchâsser les vérités dans nos mots les plus vrais semble une trahison de la vérité. Heureux ceux dont l'angoisse a été transfigurée par la pureté des larmes. »³⁷¹ Si les trois visions de la métaphysique existentielle présentent chacune son originalité, il reste vrai qu'elles se rejoignent quant à ce qui concerne l'essentiel. Effectivement, c'est parce que chaque sujet est original qu'il nécessite d'être compris pour ce qu'il est. La saisie de la subjectivité apparaît en ce sens, la première voie d'accès à la vérité.

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant, op. cit.*, p. 60.

³⁷¹ *Idem*, p. 232.

II ème partie : II. La subjectivité comme fondement de la vérité

Introduction

Dans la philosophie existentielle, l'affirmation et la recherche de la vérité apparaissent essentiellement comme dépendantes du sujet. Que ce soit chez Gabriel Marcel, chez Louis Lavelle, ou chez Jacques Maritain le sujet est au cœur de la vérité vécue. Pour affirmer le primat de la vérité existentielle sur la raison spéculative, Jacques Maritain trouve que c'est la raison qui constitue la règle et la mesure des actes humains. Mais il constate aussi que cette même « raison échoue le plus souvent. Tout d'abord parce que le biologique l'emporte le plus souvent sur le rationnel, surtout chez l'homme collectif. Un animal doué de raison est par définition un animal déraisonnable. »³⁷² Dans la même perspective, Gabriel Marcel développe une pensée où il montre que les descriptions phénoménologiques de la sensation et celles du corps humain sont étroitement liées. De même que la sensation donne prise à une double vue, sur le monde et sur le sujet, de même le corps est susceptible d'une double lecture. C'est pourquoi ce corps peut être considéré comme « un instrument, un objet parmi les objets, où on pourra le voir en tant que mien, en tant que sujet. »³⁷³ Cette proximité de la problématique du rapport entre le sujet existant, son corps et sa prétention à la vérité entraîne aussi une proximité dans la solution. Ce qui incite Gabriel Marcel à rejeter toute interprétation qui voudrait faire du corps un instrument ou un objet. Mais ce n'est pas la première fois qu'il manifeste ce rejet. Il l'avait déjà fait en ce qui concerne la sensation. Sa position sur la non-objectivation du corps ne souffre d'aucune ambiguïté. Ainsi, affirme-t-il : « comme pour la sensation, les deux points de vue contradictoires sur le corps, immédiat et médiat, sont irréductibles et ne peuvent être dépassés en une synthèse supérieure. »³⁷⁴ C'est en comprenant le corps comme *mien* que je parviens à lui conférer le statut de médiateur entre moi et la

³⁷² J. MARITAIN, *Questions de conscience. Essais et allocutions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 139.

³⁷³ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 324.

³⁷⁴ *Ibidem*.

connaissance. Comme médiateur, le corps devient le centre de tout accès du sujet à la connaissance de la vérité. Cette conception du sujet concret exprimé par le corps est attestée par Louis Lavelle qui pense que le moi est inséparable de son corps. Il va jusqu'à montrer que « c'est par sa liaison privilégiée avec le corps qui est le mien que la conscience devient la conscience que j'ai de moi. »³⁷⁵ A vrai dire, sans mon corps il est difficile que je prenne conscience de mon existence. Je suis ce que je suis au milieu des autres « je ».

Le je qui représente le sujet existentiel, se découvre lorsqu'il se trouve au milieu des autres sujets qui lui renvoient l'image de sa propre subjectivité. Pour aller plus loin, disons que c'est la souffrance des autres qui nous donne l'occasion de méditer sur notre propre souffrance. Or, le corps est le moyen nécessaire pour être concrètement au milieu des autres. Il est donc impossible de penser la vérité en ignorant le contexte existentiel concret. Une telle démarche conduirait tout droit à l'objectivation de l'existence. Démarche impensable aux yeux de Gabriel Marcel, de Jacques Maritain et encore moins de Louis Lavelle. Cette deuxième partie de notre thèse comporte trois différents chapitres à travers lesquels nous analyserons la place de la subjectivité dans la recherche de la vérité. Si la question du corps constitue le cœur de cette démarche, c'est dans la mesure où celui-ci est la vraie expression du sujet existentiel. Ainsi, le premier chapitre sera essentiellement consacré à l'étude du corps : sa manipulation par la science moderne, sa relation à l'âme et son rôle dans la médiation entre le sujet et la connaissance. Dans ce chapitre, il sera question d'étudier la place du sujet dans le temps et dans l'éternité. Si Louis Lavelle est celui qui a abordé avec profondeur cette étude, il ne faut pas oublier les apports considérables de Gabriel Marcel et de Jacques Maritain. Par l'étude du passé, du présent et de l'avenir, nous tenterons de comprendre comment le sujet se situe dans le temps pour s'exprimer et entretenir ses relations avec le monde, l'absolu et soi-même. Le deuxième chapitre est une analyse herméneutique du sujet. Il est vrai que, dans toute la philosophie française contemporaine, Louis Lavelle est celui qui a cherché à comprendre la notion du sujet dans toute sa profondeur. Domaine auquel il a consacré plusieurs œuvres. Ce qui justifie l'importance qui est accordée à son analyse du sujet. Le troisième chapitre sera une analyse critique de la philosophie existentielle. Le but est de montrer que la philosophie existentielle ne constitue pas l'unique voie d'accès à la vérité, mais qu'elle a aussi ses limites.

³⁷⁵ L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1951, p. 65.

2.1. Le corps comme premier médiateur de la vérité existentielle

Dans la première partie du *Journal Métaphysique*, Gabriel Marcel présente la théorie du corps qu'il ne sépare pas de la théorie de l'existence. Le corps et l'existence sont étroitement liés à l'espace. Il l'affirme de la manière suivante, « rien ne peut être dit exister que ce qui peut entrer en relations de contact, en relations spatiales avec mon corps. Il est illusoire que je m'oppose en tant que moi pensant, à la réalité spatiale dans laquelle je plonge et à ce moi étendu que je suis. »³⁷⁶ L'étude en question montre que l'esprit absorbe en lui l'extériorité, bien loin d'entretenir des rapports qui peuvent être objectivement déterminables. Au terme de la première partie de l'œuvre, il soutient qu'il n'y a pas de représentation possible de mon corps en tant que senti, et qu'il n'y a pas de jugement métaphysique valable des rapports de l'âme et du corps³⁷⁷. Plus loin, l'analyse montre que la préoccupation ne concerne plus la suppression dialectique du problème des relations de l'âme et du corps. Au départ, le corps est posé comme une réalité intermédiaire devant faciliter la liaison entre le psychique et la spatial. Ce qui donne au corps la dimension d'un élément sur lequel peut objectivement porter une réflexion. Cette idée du corps interposé le place dans une situation prioritaire dans toute recherche effectuée par le sujet. Gabriel Marcel le rappelle en des termes clairs : « le corps est l'objet premier de mon attention et c'est en ce sens que je puis dire que je suis mon corps, de plus tous les autres objets ne sont donnés que par sa médiation. »³⁷⁸ Cette analyse conduit à opérer les distinctions suivantes : d'abord, il y a le *corps-objet* sur lequel peut porter l'attention. Ensuite, il y a le *corps-médiateur* qui est la condition même de cette attention. Finalement, il y a l'attention elle-même qui est la médiation sympathique.

La relation entre la conscience et le sujet est une réalité permanente. Elle constitue une unité intrinsèquement indivisible, mais c'est par l'analyse qu'il est possible de parvenir à la distinction des ces deux aspects de la réalité existentielle du sujet. En effet, « le moi et le corps ne peuvent pas être séparés, bien que le moi ait une puissance de rayonnement qui dépasse le corps et le prend seulement comme appui, et que le corps à son tour n'exprime que ce point d'attache du moi dans le monde qui détermine à la fois sa perspective et son

³⁷⁶ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 26.

³⁷⁷ *Idem*, p. 123.

³⁷⁸ *Idem*, p. 237.

horizon. »³⁷⁹ L'approche de Louis Lavelle tranche avec toute forme de dualisme qui tenterait de dissocier le corps et la conscience. Dans l'étude qu'il consacre au rapport entre la raison et la conscience, Jacques Maritain s'attarde sur la folie de la raison qui parfois se donne le pouvoir dont elle ne dispose pas en s'écartant de sa sève qui est l'existence même du sujet. Il pense que la relation entre la conscience du sujet et la raison, si elle n'est pas harmonieuse peut conduire au désastre, c'est-à-dire à la chute. Chacune de ces deux composantes prise dans sa singularité est trop faible pour faire quoi que ce soit. Pour cela, il pense que « l'extension croissante du champ de la conscience et de la raison amène périodiquement des chutes et des désastres, mais l'histoire avance quand même de chute en chute, la raison elle-même est capable de réparer ses fautes. »³⁸⁰ Pour Jacques Maritain, l'extension du champ d'études de la raison devrait être perçue comme une chose normale par rapport à la progression du sujet existentiel dans la recherche de la vérité. Cette extension se manifeste par un progrès qui se poursuit de façon normale là où le sujet humain se manifeste et se réalise dans sa nature. Cette démarche mène l'homme vers la vérité à travers une délivrance qu'il qualifie de « libération de la fatalité. »³⁸¹ Ces trois approches de la notion du corps ne sont qu'une introduction à la conception que la philosophie contemporaine, à travers ces trois auteurs, se fait de la question du corps. D'après ces analyses, il est possible de penser que, chez Louis Lavelle comme chez Jacques Maritain, le corps est considéré comme une entité qui devrait être respectée et traitée avec dignité. Il est le médiateur qui permet l'accès du sujet à la vérité et ne peut être confondu avec un objet. Ce fut d'ailleurs, le centre de la bataille de Gabriel Marcel qui, dans toute sa pensée et dans toute sa vie a défendu l'idée selon laquelle le sujet ne devrait en aucune manière être confondu avec l'objet.

2.1.1. Le corps : instrument ou sujet ?

Dans l'étude qu'il consacre au moi sentant et à ce qui est senti, Gabriel Marcel s'interroge sur le rôle intermédiaire du corps. Dans cette étude la difficulté semble inévitable, étant donné que le sujet se regarde comme celui qui entretient une communication avec des objets séparés de lui. Dès lors, il est normal que le corps apparaisse au sujet comme un instrument dont il se sert, à la fois pour émettre, mais aussi pour recevoir des messages. Dans un univers où la relation entre le monde et le sujet est à la base de toute la recherche, le corps au milieu des

³⁷⁹ L. LAVELLE, *De l'âme humaine, op. cit.*, p. 65.

³⁸⁰ J. MARITAIN, *Questions de conscience, op. cit.*, p. 241.

³⁸¹ *Ibidem.*

autres corps joue un rôle comparable à celui d'un appareil de signalisation³⁸². L'interprétation en question semble cependant convenir pour un corps abstraitement pensé, à savoir le « corps-objet », totalement différent du « corps-sujet » appartenant au sujet. Le « corps-sujet » est ce corps qui est *mien*, corps auquel j'adhère si concrètement qu'il devient impossible pour moi de m'en distinguer de façon adéquate. La pensée objective cherche toujours à médiatiser l'ici et le maintenant du corps-sujet. Or, cette considération me dépossède de « mon » corps. Le pronom possessif « mon » n'a plus de place dans une analyse objective. Cette perte d'identité entraîne la dépersonnalisation du sujet et la conséquence qui s'ensuit est que le corps devient un « objet » parmi une infinité d'autres « corps-objets ». Le fait de perdre son privilège d'être un corps appartenant à quelqu'un est la condition essentielle de l'objectivité et le fondement de la connaissance scientifique du sujet³⁸³. La réflexion savante se désintéresse du fait que ce corps est « mien ». Elle est plutôt intéressée à montrer que ce corps « personnel » a exactement les mêmes propriétés que les autres corps « impersonnels », qu'il est passible des mêmes dérèglements et voué à la même destruction que n'importe quel autre corps. Il veut dire qu'objectivement parlant, ce corps n'a aucun privilège qui le différencie des autres. A ce titre, il est susceptible de faire l'objet de n'importe quelle manipulation.

Cette prétention scientifique à l'objectivité, qui inflige au corps un traitement qu'il ne mérite pas, devrait être contestée par la philosophie. Gabriel Marcel pense qu'une philosophie authentique doit prendre son appui sur « l'indistinction existentielle préalable à toute réflexion. De mon corps en tant que mien, il n'est plus vrai de dire qu'il s'interpose comme un instrument entre moi et ce que je sens. »³⁸⁴ Il faut noter que l'application de l'idée d'interposition dans ce contexte est anachronique. Seule une chose est susceptible d'être interposée entre deux choses, ou encore, un terme peut être intercalé entre deux termes. Or, lorsque je dis que mon corps est interposé entre moi et les choses, je n'exprime qu'une pseudo-idée. Le moi en question, ne peut en aucune façon, être assimilé à une chose ou à un

³⁸² R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, T. I*, Paris/Namur, Jean Vrin/Nauwelaerts, 1953, p. 173.

³⁸³ C'est le cas des sciences exactes comme, la physiologie, l'anatomie, la biologie, la médecine et d'autres sciences connexes. Elles ne tiennent pas compte de l'appartenance du corps à un sujet digne, mais leur but est d'en faire une analyse objective et parfois objectivante. Le corps passe de sujet respectable à corps-instrument manipulable à volonté par la science. Concernant l'instrumentalisation du corps, Gabriel Marcel est formel : « *C'est par une abstraction illégitime que nous sommes accoutumés à considérer la vie en elle-même, abstraction faite de ces conditions auxquelles elle a à s'adapter. Ceci est d'une grande importance pour notre propos. Même au plan du corps ou de la vie organique, ces vérités élémentaires peuvent être perdues de vue. Elles le sont incontestablement lorsque l'organisme est assimilé à une machine, ou plus exactement est méconnue cette puissance d'auto-réglage qui est propre à l'organisme et à son individualité. C'est l'erreur dans laquelle se garde de tomber le médecin qui, sans s'abandonner à un quiétisme impardonnable, estime qu'il faut laisser faire la nature, ou plus exactement, favoriser son travail propre par l'emploi de médicaments adjuvantes. Ne manquons pas de noter l'orgueil du savant qui méconnaît la nécessité de cette sorte d'humilité fondamentale en présence du sourd travail de la vie.* » Cf. G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Paris, Plon, 1954, p. 82.

³⁸⁴ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 131.

terme. On peut toujours déclarer que : « mon corps est interposé entre un corps A qui l'affecte et un corps R sur lequel il réagit : mais que devient alors le moi, le sujet ? Il semble se retirer dans une sphère indéterminée d'où il contemple – sans exister pour lui-même – les jeux anonymes du mécanisme universel. »³⁸⁵ Ce qui est reprobé, c'est cette volonté d'impersonnaliser le corps pour des raisons d'objectivité scientifique. La représentation instrumentale du corps s'enlise dans l'illusion qui consiste à séparer le corps du sujet qu'il représente. Cette dichotomie devrait être dépassée au bénéfice d'une approche intégrative qui prend en compte la totalité anthropologique de la personne humaine. Constituée du corps, de l'âme et de l'esprit, il est absurde de vouloir séparer la personne en différents compartiments pour des besoins scientifiques. En ce sens, la vérité recherchée ne peut être trouvée que de façon partielle. Ce propos ne peut se comprendre aisément que si le chercheur s'attèle à analyser dans sa profondeur la problématique de la banalisation du corps qui, à certains moments est instrumentalisé pour des raisons purement matérialistes.

D'abord, un instrument, « est un moyen artificiel d'étendre, de spécialiser ou de renforcer un pouvoir qui appartenait à mon corps, à mes membres ou à mes sens avant que j'use de cet instrument. Ceci est aussi vrai pour une bêche, pour un télescope ou un microphone. »³⁸⁶ Pour ce qui concerne mon corps, je peux prétendre m'en détacher pour le considérer à partir du dehors. Là, il est possible que je sois tenté de concevoir mon propre corps comme un appareil à finalités multiples, « mon instrument par excellence ou encore l'organe qui me permet d'agir dans le monde et par là même de m'y insérer. Seulement, c'est sur mon corps en tant que mien, que je m'interroge. »³⁸⁷ L'interrogation en question est légitime. Mais elle devrait conduire le sujet à comprendre qu'une médiation essentiellement instrumentale ne peut être concevable que dans un monde d'objets et non de sujets. Dans un monde où aucun corps n'est regardé comme « mon corps » qui est « mien », où je n'établis pas d'intervalle entre lui et moi. A travers la science, le monde contemporain se plaît à instrumentaliser le corps à tel point que Gabriel Marcel s'est interrogé sur la nécessité d'exorciser les mentalités de notre temps à travers un amour réellement incarné³⁸⁸ ! Quel que soit l'instrument qui prolonge le pouvoir

³⁸⁵ *Idem*, p. 322.

³⁸⁶ *Idem*, p. 323.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Dans une étude consacrée aux remèdes à la déshumanisation du monde, Gabriel Marcel propose cette réflexion : « *Je ne forcerais guère ma pensée en disant que c'est d'exorcisme que le monde a besoin. Mais il est tout à fait évident que ce mot risque d'induire en erreur et qu'il ne saurait s'agir ici de formules dont l'essence serait à quelque degré magique. La seule puissance d'exorcisme authentique que notre pensée puisse reconnaître, c'est l'amour; mais faut-il encore que cette puissance s'incarne.* » G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, op. cit., p. 39.

d'un corps, il reste de toute évidence que le dit instrument est au service d'un pouvoir qui n'est pas lui-même instrumentalisable.

Pour cela, il serait impossible de traiter le corps comme un instrument, sans imaginer un autre corps mental ou astral, muni des pouvoirs de virtualité dont les dispositifs mécaniques de mon corps-instrument ne seraient que des actualisations. Mais tant que ce corps mental, astral ou autre sera toujours posé comme un corps, la question restera difficile à résoudre. Dans toute considération du corps, l'arbitraire ne peut être évité qu'à la condition de dire : « ce corps que je peux penser fictivement sur le modèle des instruments qui prolongent son action, tant qu'il sera mon corps, il ne sera pas un instrument. Dire mon corps, c'est une certaine façon de dire : moi-même. »³⁸⁹ Je ne puis penser mon corps comme instrument qu'à la seule condition de chercher à comprendre que l'existence authentique sous-entend la présence d'un corps qui n'est ni un instrument, ni un objet instrumentalisable. De là, nous serons conduits à reconnaître l'existence d'un « immédiat » que présuppose toute médiation parce qu'il est. C'est en fait, la médiation absolue, c'est-à-dire la présence à tout ce qui existe. Le sujet que je suis n'a pas tous les droits à l'égard de ce corps immédiat qui est la condition première de toute objectivation possible. Il m'est donc « interdit de l'objectiver. Mon corps n'est pas objet pour moi. »³⁹⁰ Il est vrai que la libéralisation des droits incite l'individu à faire de sa vie ce qu'il veut. Mais notre corps doit garder son caractère sacré et ne pas faire l'objet de n'importe quelle manipulation, pour quelque but que ce soit. C'est tout l'enjeu de la relation entre mon corps et moi-même.

2.1.1.1. La relation entre le sujet et son corps

Dans l'analyse qu'il consacre à l'étude du sujet, Gabriel Marcel accorde une place de choix sur la relation entre l'homme et son corps. Quand on essaie de réfléchir sur l'interaction entre le corps et le sujet, il n'est pas rare qu'on tombe dans une certaine dualité qui voudrait que le sujet soit séparé de son corps. Plusieurs philosophies ont d'ailleurs soutenues cette vision de l'homme. On peut se demander si la mauvaise considération et le non respect de la personne humaine, que nous déplorons aujourd'hui n'a pas ses racines dans cette distinction entre le sujet et le corps qui l'extériorise. En fait, le dualisme entre le sujet et son corps devrait être considéré comme dépassé et il devrait reconnaître qu'en vérité « je suis mon corps » et je dois m'assumer tel. Avouons que cette affirmation reste en soi ambiguë et nécessite quelques

³⁸⁹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 29.

³⁹⁰ G. MARCEL, « Existentialisme et pensée chrétienne » in *témoignages. Cahiers de la Pierre qui vire*, N° V, 1947, p. 163.

éclairages. Il y a en effet, une certaine manière de concevoir cette identité entre le sujet et son corps qui risque de se réduire à un matérialisme absurde. Quel sens y aurait-il à me déclarer identique à un corps que tout le monde voit et considère comme mien ? Dès lors que j'assimile mon corps à n'importe quel autre corps, il cesse d'être mien car je l'ai objectivé. Il devient ce « corps-objet » auquel tout est permis, y compris des expérimentations humiliantes. Gabriel Marcel reste formel. Chaque fois que je me permets de considérer mon corps comme ma propriété, je l'ai transformé en corps immobilisé, c'est-à-dire que je me permets de le comparer à un

« cadavre. Or, mon cadavre est par essence même, ce que je ne suis pas, ce que je ne puis pas être. Il n'est légitime de dire, je suis mon corps, que pour autant que celui-ci présente un type de réalité qui ne se réduit pas aux déterminations, si complexes soient-elles, qu'il présente en tant qu'il est objet. Le corps est « objet » en tant qu'il donne prise à la connaissance scientifique et qu'il se prête à tout un ensemble de techniques extrêmement variées qui vont de l'hygiène à la chirurgie. Ou pour prendre une illustration hélas ! contemporaine, dans la mesure où il peut être manipulé et malmené par des tortionnaires. »³⁹¹

Il faut comprendre que si ces traitements sont infligés au corps, c'est dans la mesure où ce corps se présente comme étant essentiellement muni d'un centre de gravité qu'est l'être de la personne. Manipuler ou faire n'importe quelle expérience sur un objet quelconque ne peut en soi, constituer un drame. C'est lorsque l'intelligence pousse l'homme, par arrogance, à traiter son corps ou celui de l'autre comme un *objet* que tout se complique.

Il est donc possible de comprendre qu'aucune relation « objective » ne se révèle applicable entre le sujet et son corps. Ceci se justifie par le fait que, la moindre attitude respectueuse à l'égard du corps permet de comprendre que cette entité de mon existence ne m'appartient pas. Je ne suis pas à l'origine de son existence. Pour ce faire, je n'ai pas le droit d'en faire ce que je veux, malgré ma liberté. Mon corps n'est pas à moi et je n'en suis pas le maître. Dire qu'il m'appartient semble comparable à un abus de langage fondé sur l'orgueil d'une existence qui se méconnaît. Le corps nous aide à prendre conscience de notre finitude, de notre appartenance à l'humanité, à un espace donné et à une société bien déterminée. Malgré ces considérations : « je ne suis pas le maître ou le propriétaire ou le contenu ou le contenant de mon corps. Je ne puis même pas dire que je dispose de mon corps, car toute disposition implique l'interposition de l'organisme, c'est-à-dire de quelque chose dont, par là même, il cesse d'être vrai de dire que je puis en disposer. »³⁹² Il est vrai que la société contemporaine

³⁹¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 197.

³⁹² G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, *op. cit.*, p. 252.

confère une multitude de droits à l'individu à tel point qu'il se croirait tout permis. D'où cette réflexion de Gabriel Marcel qui s'interroge sur les limites de la responsabilité du sujet sur le corps. Voici comment il pose le problème : « On objectera que je puis malgré tout disposer de mon corps puisque j'ai la possibilité physique de me tuer. Mais cette disposition de mon corps aboutit immédiatement à l'impossibilité d'en disposer et, en dernière analyse, coïncide avec elle. »³⁹³ Nous devons parvenir à la remarque suivante : mon corps est quelque chose dont je ne peux disposer au sens absolu du terme, sauf si je le mettais dans un état qui me donne tout pouvoir sur lui. Cette disposition absolue peut être comprise comme une mise hors d'usage du corps. Pourtant, l'expérience existentielle est structurée à tel point que « je n'ai aucun moyen direct de savoir ce que je peux encore être, une fois le lien rompu par la mort. »³⁹⁴ Le fait que le corps appartienne au sujet ne confère pas à celui-ci la possibilité de faire du corps ce qu'il veut, sauf s'il le met hors d'état d'usage. Et pourtant, dans cet état, le corps n'appartient plus au sujet mais aux autres.

Comment comprendre que mon corps ne m'appartient pas, alors que je suis mon corps, et cela se confirme quand je me déplace ? Cette considération peut être comprise comme une volonté du sujet qui tend à créer en lui des conditions psychologiques qui lui permettent de penser qu'il dispose de son corps. Bien au contraire, même pour se déplacer il faut se confier au corps car on dépend de lui. En somme, au sein de la structure personnelle du sujet, Gabriel Marcel fait remarquer que : « quelque chose s'oppose à ce que, jamais, puisse s'établir effectivement cette relation univoque entre mon corps et moi, cela en raison de l'espèce d'empiètement irrésistible de mon corps sur moi qui est à la base de ma condition d'homme ou de créature. »³⁹⁵ Chaque fois qu'on pense être le maître de son existence à travers la maîtrise de son corps, quelques circonstances viennent toujours nous rappeler que notre existence est plus complexe que nous ne le pensons. C'est peut-être dans ce sens que nous pouvons comprendre cette invitation de Jésus à l'endroit de Pierre qui voulait à tout prix savoir ce qu'il fallait faire pour mettre son zèle et son énergie au service de la mission chrétienne. Comme pour l'inviter à un minimum de sagesse existentielle, il lui déclara : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu attachais toi-même ton vêtement et tu allais où tu voulais ; mais quand tu seras vieux, tu étendras les mains, et un autre te l'attachera et te mènera où tu ne voudras pas. »³⁹⁶ Ici, la question est de savoir jusqu'à quel niveau nous

³⁹³ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 120.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 30.

³⁹⁶ Saint JEAN 21, 18. (Traduction Louis Second).

sommes maîtres de nous-mêmes. Nous le sommes jusque dans les limites fixées par la réalité existentielle qui est au-dessus de la prétention de l'intelligence humaine. Estimons en effet, que la formule « je suis mon corps » ne peut avoir de sens que pour autant que je suis avec ce corps dans une participation « inobjectivante », sans que je ne lui sois purement et simplement identique. Car le principe d'identité n'est pleinement applicable que « dans un monde d'abstractions, ce qui n'est évidemment pas le cas dans ma relation avec mon corps. L'identité supposée serait un non-sens si elle ne pouvait être affirmée qu'à la faveur d'un acte implicite d'annulation du *je*, ce qui la changerait en une affirmation matérialiste : mon corps, c'est moi, mon corps existe seul. »³⁹⁷ La persistance dans cette logique nous conduirait tout droit vers un monde des corps existants, mais sans savoir à quel niveau se situe le principe fondamental de leur unité. Cependant, que deviendrait le principe d'intimité qui me permet de dire « mon corps », principe auquel se constitue l'orbite existentielle dans un monde dominé par une recherche aveugle d'objectivité ? Pour comprendre cette unité nécessaire nous sommes dans l'obligation de passer par l'analyse de la relation entre le corps et l'âme.

2.1.1.2. La problématique de l'union du corps et de l'âme

Cette question avait été profondément abordée par Jacques Maritain. S'appuyant sur la doctrine thomiste de la personne, il a toujours soutenu la position aristotélicienne qui s'oppose au dualisme platonicien de la séparation de l'âme et du corps. La personne est une et indivisible. Par cette étude orientée vers l'analyse de la relation entre l'âme et le corps, il est question de montrer, qu'il n'est pas possible, pour une existence, de tendre vers quelque vérité que ce soit, si cette existence ne se fonde pas sur l'unité du corps et de l'âme. Il faudrait comprendre par ici, qu'aucune prétention du sujet à la vérité, ne peut se faire au sein d'une existence divisée. Nous voudrions, en ce sens, nous appuyer sur les analyses de Gabriel Marcel, mais beaucoup plus sur celles de Louis Lavelle. La philosophie existentielle est une sorte de réaction contre une partie de la pensée cartésienne qui tentait de séparer le *res extensa* du *res cogitans*. Il est vrai que, malgré son génie, Jean Paul Sartre n'avait pas pu faire mieux que de reprendre la même chose sous les termes de *l'en soi* et du *pour soi*. Dans son approche, Gabriel Marcel est formel : la pensée de René Descartes est une pensée dualiste. Il le déclare de la manière suivante :

« Il est facile de voir que le dualisme de l'âme et du corps, tel qu'il a été présenté par Descartes, relève de la réflexion scientiste. Descartes, dans un passage obscur a été amené à parler de l'union

³⁹⁷ G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être I : Réflexions et mystère*, Paris, Jean Vrin, 1949, p. 114.

de l'âme et du corps comme d'une troisième substance... Reste un dualisme qui peut prendre des formes très différentes, puisqu'il se présentera comme un parallélisme à la façon spinoziste. Mais dans l'un et l'autre cas, le corps et l'âme sont traités comme des objets. C'est ce postulat objectiviste qui doit être rejeté. »³⁹⁸

Gabriel Marcel s'inscrit dans une longue tradition philosophique. C'est pour montrer sa relation à la tradition aristotélicienne qu'il soutient l'idée selon laquelle, l'union de l'âme et du corps doit être comprise comme une forme métaphysique selon la formule aristotélicienne de l'hylémorphisme. Cette union est un indivisible sur lequel la réflexion savante est invitée à aller avec prudence, évitant de se lancer dans des affirmations rapides et non conséquentes. Le rapports âme-corps n'est pas objectivement déterminable car, « mon corps je peux l'objectiver en un corps, mais ma pensée vient buter contre le fait qu'il est mon corps. Notre intimité est telle qu'elle ne saurait trouver place dans le schème paralléliste. »³⁹⁹ Par suite de l'inobjectivation de cette union, le sujet ne peut exercer son attention que par son intermédiaire.

D'une manière plus concise, Louis Lavelle aborde cette problématique dans le cadre de la relation entre la conscience, le corps, le sujet et le monde. Il présente l'âme comme la conditionnalité de la relation entre le sujet et l'absolu. Dans cette approche, il utilise l'expression « conscience » pour désigner l'âme. Faisant allusion au rapport entre le sujet et son corps, Louis Lavelle compare cette relation au rapport entre le sujet et la conscience. En effet, il m'est impossible de parler de la conscience sans évoquer la conscience que j'ai de moi-même qui implique « le moi, le monde tout entier dans lequel il est engagé. Ainsi je ne puis parler de moi autrement qu'en montrant la liaison du moi et du corps, bien que le moi lui-même règne au delà du corps et qu'il cherche toujours à s'en évader. »⁴⁰⁰ Il rejoint la position thomiste dans l'étude du rapport entre le moi et la conscience qu'il estime unis et ne peuvent être compris que par une profonde analyse :

« C'est seulement par analyse que je puis distinguer deux aspects, l'un par où je considère son illimitation potentielle et que j'appelle la conscience, l'autre par où je considère son point d'attache dans la participation et qui est toujours un moi actuel et limité, de même dans la conscience que j'ai de moi, le moi et le corps ne peuvent pas être séparés, bien que le moi ait une puissance de rayonnement qui dépasse le corps et le prend seulement pour appui, et que le corps à son tour

³⁹⁸ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 15.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 54.

n'exprime que ce point d'attache du moi dans le monde qui détermine à la fois sa perspective et son horizon. »⁴⁰¹

Le moi est étroitement lié au mien, à tel point qu'il n'y a rien qui appartienne au moi et qu'on ne puisse confondre avec le mien, comme c'est le cas pour mon corps, mes pensées ou mes sentiments. De plus, tout ce qui est mien adhère souvent au moi, à tel point que je suis toujours menacé d'oublier le moi au profit du mien. Louis Lavelle avoue que l'erreur est inévitable avec le corps pour la simple raison qu'il est toujours un mien dont le moi ne se sépare jamais. Entre autre, le corps exprime deux choses pour le moi. D'une part, il exprime son moyen d'insertion dans le monde, et d'autre part, son caractère de limitation sans lequel il n'y aurait dans le monde aucun moi individuel qui diffère de tous les autres. Pour cette raison, « l'affirmation de l'existence de l'âme consiste dans le refus d'identifier le moi avec le corps, ou si l'on veut, le moi avec le mien, bien qu'il soit impossible de les séparer. »⁴⁰² Cette affirmation ne peut être comprise que dans la mesure où l'on perçoit le monde comme quelque chose qui va au-delà de l'expérience.

L'une des intuitions fondamentales de Louis Lavelle fut de présenter une pertinente l'analyse de la notion de l'âme, sans tomber dans les polémiques en cours. Il a montré qu'on peut faire une analyse philosophique de l'âme, sans s'éloigner de la rigueur philosophique. Il conseille qu'on s'éloigne de la vision idolâtre qui voudrait faire de l'âme une chose spirituelle, ce qui à ses yeux, n'a aucun sens. En effet, l'âme ne peut avoir un caractère spirituel. Elle n'est pas une chose, mais une création de soi par soi que l'on ne considère comme intemporelle que parce qu'elle recommence toujours. Après avoir attribué l'origine de l'âme au sujet « soi », il fonde l'unité du moi dans sa finitude humaine et surtout dans l'unité qui fonde la relation entre l'âme et le corps : « L'unité du moi en tant qu'il possède à la fois une intimité et une limitation, c'est l'unité de l'âme et du corps. Et dans cette expérience, l'unité est antérieure à la division. On peut dire du moi qu'il est un pouvoir de se faire âme ou de se faire corps. »⁴⁰³ Par cette étude, il faut comprendre que l'âme et le corps n'ont pas au préalable, deux existences indépendantes. Pour exercer sa liberté, le moi oppose en lui-même les deux entités existentielles dont la possibilité dépend de lui. Le moi est présenté comme un être matériel dont la vie est enfermée dans le monde et dans le temps. Il est aussi compris comme un être spirituel qui est toujours au delà du monde et du temps, même si paradoxalement c'est le monde et le temps qui l'éprouvent et lui permettent de s'accomplir. S'il faut parler de l'âme,

⁴⁰¹ *Ibidem.*

⁴⁰² *Idem*, p. 66.

⁴⁰³ *Idem*, p. 67.

on peut considérer qu'elle est cette « réalité indivisiblement métaphysique et morale, qu'elle est inséparable de ce processus de purification par lequel j'essaie de la délivrer de toutes les chaînes qui l'attachent au corps et au monde, mais qu'il serait vain de croire qu'elle puisse s'élever au-dessus du corps et du monde qu'elle en devienne radicalement indépendante. »⁴⁰⁴

Louis Lavelle voudrait montrer que, s'il est vrai que l'âme a cette possibilité de se délivrer des *chaînes* du corps et du monde, il lui est pourtant impossible de se délivrer du corps et du monde. D'où cette distinction qu'il faut opérer, d'un côté entre les *chaînes* du corps et du monde et de l'autre côté, le corps et le monde. S'il arrive que l'âme parvienne à imposer sa loi sur le corps, c'est suite à son hétérogénéité insaisissable et à l'affirmation de la valeur. Par sa puissance, elle fait du corps et du monde, deux instruments de l'existence destinés à l'exprimer. L'ascendance en question ne fait pas de l'âme une entité séparée du corps. C'est d'ailleurs par le moyen du corps que l'âme réalise son existence dans le monde.

2.1.1.3. Le corps et la réalisation existentielle du sujet

Par cette étude, il sera question de préciser la notion d'existence et le rôle du corps dans la réalisation du sujet. En effet, pour être concrète, une existence doit être visiblement repérable. Ainsi, le rôle du sujet n'est pas de vivre pour vivre, mais d'exister en assumant la réalité complexe de son existentialité. Gabriel Marcel l'avait déjà dit : « l'existant-type », c'est avant tout mon corps⁴⁰⁵. Dans cette perspective, le corps est saisi comme un non-objet, c'est-à-dire, qu'il vaut plus qu'un simple objet de manipulation qui permet à l'être de s'insérer dans le monde existentiel. Une chose n'existe pas seulement lorsqu'elle appartient au même système que mon corps, mais lorsqu'elle est unie à moi comme mon propre corps. Il est donc possible de comprendre que le monde existe pour moi, au sens fort du terme, lorsque je lui confère une existence du même ordre que mon corps, quand j'entretiens avec lui des relations comme celles que j'entretiens avec mon propre corps. Bref, le monde existe pour moi, « pour autant que j'adhère réellement à l'univers qui est le mien et dont mon corps est le centre. Comme je suis mon corps, je suis aussi mon ambiance habituelle. Ce qui le prouve, c'est le déchirement, la division avec moi-même qu'entraîne un dépaysement. »⁴⁰⁶ Au sujet de l'âme, c'est son insertion au sein de l'existentiel qui exige la présence d'un corps lui permettant d'être en contact avec les autres âmes, de communiquer avec elles et surtout de se réaliser dans

⁴⁰⁴ *Ibidem.*

⁴⁰⁵ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 131.

⁴⁰⁶ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation, op. cit.*, p. 34.

l'existence concrète. Ce fut l'un des éclairages apportés par Louis Lavelle qui voyait dans le corps, le meilleur moyen pour l'âme d'attester son existence parmi les autres.

Par contre, on ne peut pas se contenter de faire du corps une simple apparence de l'âme. L'important consiste à reconnaître dans les faits, que pour être, l'âme humaine a besoin de s'exprimer. Car c'est dans sa manifestation que se trouve son essence. Concernant sa relation au corps, voici ce qu'en pense Louis Lavelle : « L'âme est un être dont l'essence est de se manifester. Le corps est engendré par l'âme comme le moyen par lequel elle passe du domaine de la possibilité au domaine de l'actualité. »⁴⁰⁷ Ceci ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'autre actualité de l'âme que celle fournie par le corps, ce qui donnerait au matérialisme des arguments pour s'en prendre à la métaphysique. Mais, comme par une sorte de paradoxe, l'âme qui n'est pas une réalité visible, a besoin du corps pour se manifester concrètement. Pour cela, c'est le corps qui semble être en mesure de d'offrir à l'âme cette possibilité, car c'est le corps qui est présent par une existence concrète. Elle en a absolument besoin pour se manifester. Comme le dirait Jacques Maritain, « on n'a jamais vu les âmes se balader dans les rues. » L'âme fait partie de cette intériorité de l'être qui a besoin d'être extériorisée, afin qu'elle devienne à son tour, intérieure à soi-même. La réalité du corps lui donne la possibilité de se déterminer et de se circonscrire de façon précise. Il est vrai en effet, qu'une existence ne peut se manifester uniquement par son intériorité pour la simple raison qu'une intériorité n'est rien comme intériorité sans la manifestation extérieure. Pour cela, Louis Lavelle estime qu'« on n'a pas tort de montrer ce qu'il y a de stérile et d'épuisant dans ce mouvement de la conscience qui irait sans cesse du dedans au dedans, en refusant toujours le dehors, comme s'il était un pur divertissement. »⁴⁰⁸ Il faut aussi comprendre, que dans ce refus, il y a non seulement la timidité et le manque de courage de la part du sujet, mais aussi, l'impuissance à saisir cette réalité intérieure qui se trouve en nous, réalité à laquelle on prétend s'attacher et qui pourtant, on le voit bien, ne cesse de s'éloigner de nous. Cette réalité intérieure comprise comme étant l'âme ne représente rien sans son accomplissement extérieur qu'est le corps. Or, tout accomplissement engage notre responsabilité, non seulement à l'égard de nous-mêmes, mais aussi à l'égard des autres êtres et de l'univers tout entier.

Sans nous laisser tromper par les illusions qu'offrent les apparences, c'est par la manifestation extérieure que l'on peut saisir l'intérieur de l'être. Le corps et l'âme ne sont donc pas à interpréter comme deux réalités hétérogènes qui vivent de manière parallèlement associées

⁴⁰⁷ L. LAVELLE, *De l'âme humaine, op. cit.*, p. 73.

⁴⁰⁸ *Idem*, p. 74.

l'une à l'autre. C'est plutôt deux réalités intrinsèquement liées. Pour cette raison, il ne faut pas comprendre l'âme comme une forme de réalité invisible qui se fait accompagner par une autre forme de réalité qu'est le corps. Mais l'âme doit plutôt être comprise comme une possibilité qui vit unie au corps et intrinsèquement liée à lui comme moyen de son actualisation. C'est là que réside le secret de la réalisation et de l'actualisation de l'être, comme l'affirmait Louis Lavelle : « Le rapport de l'âme et du corps, c'est pour nous le secret de l'être réduit au problème de la naissance du possible et de la conversion du possible en réel. Le possible naît avec l'acte de liberté qui s'exprime dans la participation. »⁴⁰⁹ C'est à partir de ces possibles que la conscience délibère et fonde l'ensemble de son contenu, dès que l'activité intellectuelle accepte de la réduire en conscience purement intentionnelle. Pour autant qu'elles donnent à la conscience le pouvoir de délibération, ces possibles, estime Louis Lavelle, « ne peuvent dépasser l'horizon de notre subjectivité individuelle qu'à condition de rencontrer ces résistances extérieures que le monde ne cesse de leur offrir en tant qu'il est déjà une participation réalisée : c'est en lui qu'ils cherchent alors à prendre une place. »⁴¹⁰ Lorsque le sujet incorpore ces possibilités dans le monde, il en profite aussi en s'incorporant lui-même dans le monde. Pour tout dire, l'union de l'âme et du corps exprime cette double condition de l'existence qui donne au moi-sujet le pouvoir de s'accomplir au milieu des autres. Voilà pourquoi, sans le corps le moi ne serait qu'une pure possibilité. Mais aussi, sans la présence de l'âme, le corps ne serait qu'une chose dépourvue d'intériorité incapable de dire : moi. Un jugement équilibré est celui qui se fonde sur la réalité existentielle du sujet. Prétendre analyser le monde et l'être en faisant abstraction de l'existence concrète serait comparable à une aventure de la raison arrogante où l'issue ne peut être que l'erreur. Pour ce faire, une étude consacrée au jugement existentiel s'avère nécessaire, en vue de voir comment le sujet peut prétendre à la vérité, sans nier son existence concrète.

2.1.2. Le jugement d'existence et l'accès à la vérité

La notion d'existence reste complexe et exige quelques précisions afin d'éviter toute confusion. Le sens peut en varier selon celui qui prétend la définir. Que ce soit le savant, le logicien, le vulgaire ou autres, chacun tente de donner de l'existence une définition qui le rapproche de ses préoccupations. Avant d'entrer dans l'étude que la philosophie française

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 75.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

contemporaine consacre à cette question, tenons que pour le savant, l'existence signifie : ici. Pour le logicien, il y a plusieurs manières d'exister qui peuvent passer de l'existence réelle à l'existence spirituelle, de la finitude à l'immortalité. Pour le vulgaire, exister c'est être là et faire ce qu'on a à faire. Toute recherche de la vérité passe avant tout par la saisie de son existence⁴¹¹. Le sujet doit se trouver à un endroit précis, travailler dans une langue précise, à un moment précis. Pour mener à bien sa démarche, il aura besoin d'un jugement cohérent d'abord sur soi, et c'est à partir de cette perception de soi qu'il pourra prétendre à toute recherche de la vérité. Il ressort de toutes ces considérations que, seul le jugement d'existence peut permettre un accès justifié à la vérité. Il est vrai que l'expression « jugement d'existence » a été utilisée par Louis Lavelle pour expliquer la *relation* de l'être à la connaissance, au monde et à l'Être. Mais pour sa part, Jacques Maritain a aussi utilisé le terme de jugement pour faire allusion à la relation entre l'univers de l'existence face à l'univers de l'intelligibilité. Il pense que c'est seulement « à l'intérieur de l'acte complexe d'affirmation ou de négation véridative que peut se dévoiler la signification de l'être. »⁴¹² Pour lui, on ne peut attribuer aucune autre fonction au jugement si ce n'est pas la fonction existentielle, étant donné que son rôle est de restituer les essences, les intelligibles et les objets de pensée au monde des sujets. Jacques Maritain définit ce monde comme « une existence nécessairement matérielle, simplement idéale, ou au moins possiblement immatérielle, selon qu'il s'agit d'une connaissance physique, mathématique ou métaphysique. »⁴¹³ Il reconnaît cependant qu'un problème central se pose à la vue de cette considération de la notion du jugement. Il s'agit effectivement de la signification philosophique de ce concept et de cette existence qu'il a pour fonction d'affirmer. Pour tenter d'y répondre, il a recours à l'histoire de la philosophie, en faisant intervenir René Descartes, ensuite Emmanuel Kant et enfin saint Thomas d'Aquin.

Contrairement à Jacques Maritain, lorsqu'il aborde cette lancinante question, Gabriel Marcel tente de l'analyser à partir du principe d'identité qui constitue la forme générale de tout jugement possible. L'approche en question ne lui permet cependant pas de parvenir à la découverte d'autre chose que la simple reconnaissance de l'identité d'une structure essentielle avec elle-même⁴¹⁴. C'est ce qui apparaît encore lorsque dans la suite de son œuvre *Etre et Avoir*, il envisage la signification du jugement. Il le considère plus comme une « synthèse de

⁴¹¹ G. RABEAU, *Le jugement d'existence*, Paris, Jean Vrin, 1938, p. 141.

⁴¹² J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 32.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 237.

prédicats, comme une détermination de structures logiques, par conséquent » que comme « une simple adhésion au fait qu'un existant s'impose immédiatement à nous. »⁴¹⁵ Cette étude permet de se rendre compte de l'existence de deux différentes conceptions de la notion de jugement. Les deux conceptions semblent reprendre sans pour autant dépasser celles qu'il avait déjà défendues avant sa conversion à la logique existentielle. Pour Jacques Maritain, et d'ailleurs pour la plupart des thomistes, il existe une première connaissance intellectuelle spontanée qui n'est encore qu'une simple appréhension de l'être particulier. Dans cet exercice, l'esprit saisit intentionnellement l'objet dans sa transcendance. Par contre, cette appréhension ne révèle toute sa richesse que lorsqu'elle se déploie en jugement. C'est seulement à ce moment que l'esprit fait référence à l'objet connu et à l'être qui le fonde. Selon Jean Pierre Bagot, cette opération se réalise par le biais d'un

*« acte de position dépassant l'ordre de la simple conception. Il situe cet objet dans l'être, à son degré propre. Mais par là-même il rend possible une certaine intuition de l'être dans toute son ampleur analogique. Un tel jugement possède une structure descriptible. Mais en tant qu'acte, il reste profondément mystérieux et inconceptualisable. Il ne peut être compris qu'intérieurement à son effectuation. »*⁴¹⁶

Toujours à travers l'étude du principe d'identité, Louis Lavelle semble évoluer dans la même direction que Gabriel Marcel, mais en mettant plus d'accent sur le rôle du jugement d'existence dans les relations entre les différents termes de la pensée. Il estime que l'acte d'intelligence consiste essentiellement dans le jugement, et c'est ce qui permet de saisir l'originalité de l'être. Il est en quelque sorte, le catalyseur qui passe au crible de l'intelligence, tous les actes de la pensée. Pour cela, il affirme que : « Si l'acte de l'intelligence consiste dans le jugement, nous ne saisirons pleinement l'originalité de l'être par rapport à ses déterminations particulières qu'en analysant la nature du jugement d'existence. Or, ce qui nous frappe, c'est que tous les termes de la pensée doivent être l'objet d'un jugement d'existence, et même d'un jugement d'existence dans la forme. »⁴¹⁷ Seulement, c'est au niveau du néant qu'il est possible de dire que le jugement d'existence est absent. Louis Lavelle est persuadé que tous les jugements négatifs sont des jugements positifs dissimulés. Il en est de même lorsqu'on essaie de prendre d'autres jugements dans lesquels l'existence semble être exclue. Le fait que l'existence semble être exclue en eux n'est qu'une apparence. A vrai dire, leur objet consiste tout simplement à substituer une forme d'existence à une autre.

⁴¹⁵ *Ibidem.*

⁴¹⁶ J.-P. BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958, p. 166.

⁴¹⁷ L. LAVELLE, *De l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 140.

Pour appuyer cette affirmation, il fait recours aux illusions que nous fournissent nos rêves. Il les considère comme des existences réelles mais perçues d'une autre façon.

Dans le but de soutenir l'existence réelle de tout ce qui apparaît dans l'opération de la pensée, il va jusqu'à affirmer l'existence du cercle carré. Son argumentation se déploie de la manière suivante : « Dire que les illusions de nos rêves n'existent pas, c'est dire qu'elles n'existent que comme images, et qu'il ne faut pas les prendre pour des perceptions. Dire même que le cercle carré n'existe pas, c'est dire que les deux idées de cercle et de carré existent séparément et que la conscience ne peut pas les fondre dans une synthèse. »⁴¹⁸ En effet, dire d'un concept qu'il est possible, cela équivaut à lui attribuer une existence dans notre pensée, et pas dans l'expérience existentielle objective. Par cette analyse, il devient possible de retrouver les deux caractères que représente l'être en tant qu'être. Ces deux caractères sont : l'univocité et l'universalité. Alors que l'univocité s'exprime par l'identité de forme de jugement d'existence quel que soit l'objet auquel on l'applique, l'universalité quant à elle, s'exprime par la nécessité où nous sommes, pourvu que nous puissions non seulement être en mesure de déterminer son contenu, mais aussi de lui donner pour contenu tout objet possible de la pensée⁴¹⁹. Il est donc incontestable que chez Louis Lavelle, le rôle du jugement est fondamental dans l'affirmation de l'être, dans l'analyse des contenus et dans la saisie de l'existence même. Toute cette approche concernant le jugement d'existence se trouve confortée par la recherche de la vérité dont le jugement d'existence semble constituer l'instance suprême. Pour aller plus loin, il est temps de faire une étude beaucoup plus approfondie sur quelques aspects de la métaphysique de la vérité.

2.1.2.1. Quelques aspects de la métaphysique de la vérité

Gabriel Marcel considère la recherche de la vérité comme la tâche première de la philosophie. Il affirme que, « la philosophie est essentiellement une recherche, et cette recherche est celle de la vérité. »⁴²⁰ Avant de passer à la définition qu'il propose de ce concept métaphysique, il reconnaît la présence d'une ambiguïté. Pour que le concept de la vérité soit mieux compris, il est nécessaire que cette ambiguïté soit levée grâce à une précision nécessaire. Cette démarche le conduit à poser le problème de la différence entre vérité et Vérité. Il présente la Vérité au sens philosophique comme quelque chose d'incommensurable comparativement aux « vérités particulières qu'il est donné au savant de découvrir au terme de ses patientes

⁴¹⁸ *Idem*, p. 141.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 15.

investigations. »⁴²¹ Gabriel Marcel tient d'abord à préciser qu'il existe trois manières d'appréhender la notion de vérité. Les vérités générales, les vérités particulières et la Vérité même. En cette troisième acception, il rejoint le propos de Jacques Maritain qui souligne que la vérité vraie est un Absolu qui se trouve dans l'obscurité de la foi. Pour lever toute équivoque, il fait cette déclaration : « Dans l'obscurité de la foi nous entrons en possession dès ici bas de la Vérité absolue, que nous ne verrons clairement que dans la lumière de gloire. »⁴²² Par cette affirmation, il faudrait comprendre que, pour Jacques Maritain, la vérité n'est pas une idée, mais un être susceptible d'être aimé et adoré. Il souhaite qu'on fasse descendre la vérité du ciel idéaliste pour la contempler et surtout pour la vivre. C'est le même souhait qu'exprimait Gabriel Marcel dans l'introduction au *Journal Métaphysique* où il affirmait que nous devons « destituer la vérité de cette valeur de l'au-delà qu'un certain rationalisme automatiquement lui confère et du même coup, rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver. »⁴²³ Pourtant, la restitution de la vérité à la métaphysique existentielle exige une clarification sur les différentes conceptions que la philosophie confère à cette notion si complexe. Le propre d'une vérité particulière reconnaît Gabriel Marcel, est d'être strictement formulable au risque de se confondre avec l'énoncé auquel elle se résume. Elle est une caractéristique spéciale qui fait qu'elle apparaît souvent comme extérieure au sujet. Il pointe en effet que c'est là où réside effectivement la racine de tout le mal qui gangrène le monde contemporain en occurrence, le scientisme. Aussi, c'est là où réside le rôle négatif de la philosophie qui malheureusement participe à cette corruption. S'appuyant sur le danger pour la vérité d'apparaître en dehors du sujet, il affirme au sujet d'une recherche de la vérité excluant la subjectivité, que : « Là est la racine du scientisme, entendu comme dégradation de la science véritable. Le rôle de la réflexion philosophique sera de faire apparaître le caractère fallacieux de toute vérité particulière si elle est réduite à un élément isolable du savoir. »⁴²⁴

L'actualité post-moderne, montre que la réflexion sur le concept de la vérité a toute sa place, dans un monde en proie au relativisme, où c'est le plus malin, le plus fort et le plus rapide qui l'emporte. A force de tout remettre en cause au nom de la liberté de pensée et d'agir, on finit par remettre en cause même les principes les plus fondamentaux de la vie, y compris la vérité. Tout homme possède en lui une certaine idée de la vérité et la comprend à sa manière.

⁴²¹ *Idem*, p. 16.

⁴²² J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 61.

⁴²³ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, *op. cit.*, p. XI.

⁴²⁴ *Ibidem*.

L'homme peut douter de la vérité, parfois avec raison, compte tenu de tout ce qu'on présente comme étant la vérité. A partir de plusieurs exemples, il est aussi possible de bâtir des théories qui nient l'existence de la vérité. On peut donc se demander si la vérité existe réellement, cette vérité que l'homme, qu'il le veuille ou non, rencontre en lui comme autour de lui. Avant d'évoluer vers l'affirmation de ce que nous entendons comme vérité, examinons cet argument de saint Augustin, présenté par Hans Urs Von Balthasar, au sujet de la vérité,

« Le sceptique est assuré au moins de son doute lui-même, et par là même de sa pensée, donc encore de son existence. Tout cet enchaînement de la vérité lui apparaît nécessairement et de manière irréfutable que toute mise en question ne saurait s'accomplir que sur un mode abstrait. En celui qui doute, le doute relatif à l'existence de la vérité est immédiatement juxtaposé à une certitude primitive de la vérité, qui est comme telle la condition indispensable du doute lui-même. D'un côté, c'est la vie elle-même qui l'oblige à exprimer des opinions et des affirmations. D'un autre côté, il ne peut pas nier qu'il a la possibilité d'exprimer réellement sa pensée, donc la possibilité de reconnaître comme valide et vrai un rapport entre ce qu'il pense et ce qu'il dit. »⁴²⁵

Effectivement, on ne peut spéculer sur l'existence de la vérité que si on se penche sur un volet essentiellement spéculatif. Mais dès le moment où l'on établit un rapport entre sa vie concrète et sa pensée, on s'aperçoit qu'il y a quand même quelque chose qu'on ne peut remettre en cause, à commencer par sa propre existence. En revanche, l'existence ne peut uniquement servir de preuve de la vérité. Mais aussi, elle doit être comprise comme un espace d'expression de la vérité vraie.

Présent dans un monde où la perte du sens de l'existence paraît de plus en plus dominant, il est normal qu'on se tourne vers l'interrogation essentielle de la vie, résumée dans ces questions : D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Qui sommes-nous ? S'interroger de la sorte permet de prétendre à une certaine vérité de notre existence. Cette progressive prise de conscience de la part des acteurs contemporains, constitue un élément important sur lequel il est possible de s'appuyer, pour remettre en place une démarche philosophique qui met plus d'accent sur la problématique de la vérité. La vérité ici n'a rien à voir avec la question hypocrite de Pilate à Jésus à laquelle font allusion la plupart de ceux qui abordent cette problématique, comme d'ailleurs, nous avons eu à le faire dans la première partie. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la vérité au sens socratique du terme. Cette vérité qui n'est pas spéculative, mais existentielle. Comme l'avait déjà montré Søren Kierkegaard, dans sa lutte contre le système de son époque, la recherche de la vérité commence par l'appropriation personnelle de cette maxime socratique qui invite tout homme à rentrer au fond de lui-même,

⁴²⁵ H. U. VON BALTHAZAR, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Paris, Beauchesne, 1952, p. 20.

pour examiner sa propre existence avant de prétendre à quoi que ce soit. On peut faire allusion au « connais-toi toi-même » de Socrate. En effet, c'est à partir de ce retour du sujet en lui-même qu'il est possible de découvrir l'importance de la subjectivité dans la quête de la vérité, comme cela apparaît explicitement chez Sören Kierkegaard, Jacques Maritain, Gabriel Marcel ou encore chez Louis Lavelle. Le sujet a le devoir de reconnaître qu'il n'est pas un dieu, mais un individu fini qui n'a pas le droit de succomber au charme d'un infini qui ne lui appartient guère. C'est pourquoi, il doit se tourner vers la vérité. En effet, pour Sören Kierkegaard, la vérité c'est « essentiellement Dieu en tant qu'incarné, c'est essentiellement Jésus Christ en tant qu'il dit lui-même : « Je suis la vérité ». Et quand cet homme-Dieu qui est Jésus Christ dit : « Je suis la vérité », il se présente à nous comme un scandale, comme un paradoxe. »⁴²⁶ Nous devons donc nous mettre dans cette logique paradoxale pour essayer de comprendre que l'infini s'est incarné en se réalisant dans le fini. Dans cette perspective, nous pouvons comprendre la maxime chère au père de l'existentialisme contemporain qui affirme : « Soyez subjectif, et vous serez dans la vérité. »⁴²⁷ Ce recours au philosophe danois n'a pas pour but de nous éloigner de notre champ de recherche. C'est plutôt une manière de montrer que l'essence de la philosophie existentielle est chrétienne et qu'elle ne peut être saisie que par un détour vers les penseurs chrétiens comme Sören Kierkegaard, Blaise Pascal ou encore saint Augustin. Incontestablement, leur approche a eu une influence certaine sur la philosophie existentielle contemporaine.

2.1.2.2. La vérité de la vie

Nous avons fait ce détour vers Sören Kierkegaard, pour la simple raison que, parmi tous les philosophes contemporains qui ont prôné l'existence comme la source première de la vérité philosophique lui ont rendu un hommage particulier. Pourtant, on ne peut prétendre saisir la conception kierkegaardienne de la vérité sans la situer dans son contexte qui est celui de l'absolu hégélien. Revenant à la philosophie française contemporaine, notamment la démarche de Jacques Maritain, Gabriel Marcel ou encore Louis Lavelle, on remarque que ces derniers se réfèrent régulièrement aux points de vues défendus en son temps par Sören Kierkegaard. Après avoir déclaré : « rendons grâce à Kierkegaard et à ses successeurs d'avoir, contre Hegel, réappris à ceux qui font profession de penser la grande leçon de la vérité ; et en particulier d'avoir rappelé cette grande leçon aux disciples de saint Thomas »⁴²⁸, Jacques

⁴²⁶ R. HEBDING, *Kierkegaard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 105.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 205.

Maritain penche vers l'absolu qu'il considère comme la vérité par excellence. Pour lui, la vérité est celle qui a été surnaturellement révélée. S'adressant d'abord à un public de chrétiens, il affirme que l'homme « a le privilège d'être placé en face de la vérité absolue, de la vérité qui est Dieu lui-même, et Dieu lui-même se révélant. »⁴²⁹ Cependant, il soutient aussi que la meilleure connaissance de la vérité s'acquiert par une réelle expérience du vécu :

*« Ces choses-là, la philosophie les connaît par voie de conceptualisation. Mais il y a un énorme avantage à avoir vécu, expérimenté en acte exercé ces grands thèmes concernant la vérité avant de les conceptualiser philosophiquement. C'est dans la foi en Dieu qui est la vérité subsistante, dans la foi à la vérité incarnée, que nous les vivons à un degré souverainement éminent. »*⁴³⁰

Il faut comprendre la question de la foi en Dieu, non comme une volonté d'imposer une certaine vérité qu'on ne peut pas démontrer, mais comme une attitude d'humilité, nécessaire pour le sujet dans le processus de recherche de la vérité. Cette posture du sujet est à comprendre au sens de Louis Lavelle qui, après avoir montré que c'est le jugement qui est au cœur de toute activité intellectuelle, affirme pour préciser, que c'est le sujet qui juge l'homme. Et ce sujet qui juge l'homme est lui-même au dessus de l'homme. A qui fait-il allusion lorsqu'il incline de la sorte le fléau de sa balance ? Nul doute que l'homme ne représente qu'un sujet fini. Louis Lavelle en déduit que « l'homme n'est pas son but en lui-même. Il est le chemin de la vie de l'esprit. Il représente à la fois un obstacle et un instrument, un point d'arrêt et un point de départ. Nous ne pouvons juger de ce qu'il est et donner la signification à ce qu'il peut être que par l'action d'un sujet qui le dépasse. »⁴³¹ Y'a-t-il encore une autre manière de dire la dépendance de l'homme à l'égard de l'absolu, ce sujet qui le dépasse ? L'humilité du sujet se présente comme nécessaire dans cette posture où il a d'abord besoin de comprendre la vérité de son existence, avant de prétendre se lancer dans la démonstration de la vérité. L'impérieuse nécessité est de rechercher la vérité et non de se contenter de faire des gesticulations rationalistes.

Concernant la question de l'absolu, à laquelle il consacre une grande partie de son analyse philosophique, Gabriel Marcel, estime que toute vérité n'est pas vérifiable et que tout ce qui est vérifiable n'est pas de la vérité. Pour clarifier cette position, il fait deux différentes opérations. D'une part, il opère une dissociation entre vérité et vérification. D'autre part, il montre la différence entre penser et être. Il est vrai que c'est absurde de vouloir identifier la pensée, l'être et l'intelligibilité aux vérités connues. Voilà pourquoi il apporte cette

⁴²⁹ J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 59.

⁴³⁰ *Idem*, p. 60.

⁴³¹ L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, PUF, 1962, p. 46.

clarification : « Même en soi, la pensée est la forme de la vérité. Il n'en reste pas moins que cette forme doit se dégager pour soi de la gangue contingente dans laquelle elle est prise, ce qui suppose l'appartenance à une puissance supérieure. »⁴³² Ce bref aperçu nous a permis de saisir que la Vérité c'est cet invérifiable qui est Dieu. Il est perçu par deux mouvements distincts. D'un côté, c'est l'action du jugement, et de l'autre, c'est à travers une activité existentielle concrète. Les deux actions agissent de façon complémentaire. Il est en fait difficile de connaître la Vérité absolue, si notre esprit n'est pas capable de connaître avec certitude la vérité d'ordre rationnel. Jacques Maritain soutient qu'il est du devoir de l'homme de rechercher la vérité et qu'il a les possibilités de l'atteindre par ses propres forces. Sur ce sujet, il s'exprime de la manière suivante : « Il est essentiel à l'homme d'aspirer à la vérité, et il a la capacité d'atteindre la vérité par ses propres forces – fût-ce imparfaitement – dans les choses qui dépendent de l'expérience des sens ou auxquelles ceux-ci nous donnent indirectement accès. »⁴³³ Selon le principe thomiste, il y a des vérités qui sont censées être accessibles par la voie de la raison humaine. C'est le cas de cet axiome qui montre par exemple, que l'homme est fait pour la vérité, l'existence du monde sensible, le libre arbitre et son usage personnel ou encore la réalité de sa propre existence. Au regard de ces affirmations, une question se pose : l'homme peut-il vraiment accéder à la vérité ? Y-a-t-il une doctrine philosophique de la vérité ? A ces pertinentes interrogations, Jacques Maritain répond par cette affirmation :

« Oui, puisque l'homme est fait pour la vérité, une doctrine essentiellement fondée en vérité est possible à l'esprit humain, à condition de n'être pas l'œuvre d'un seul homme, mais de s'appuyer, dans son respect pour le sens commun, sur l'effort de l'esprit humain depuis les temps préhistoriques et d'embrasser le travail des générations de penseurs aux vues contrastantes, tout cela se trouvant rassemblé un jour par un ou plusieurs hommes de génie. »⁴³⁴

Cette réponse n'est pas à confondre avec une volonté de créer une polémique avec ceux qui conçoivent le pluralisme philosophique comme normal. Le souci de Jacques Maritain n'est pas de dissiper un malentendu, mais de montrer qu'« une doctrine essentiellement fondée en vérité n'est possible que si on reconnaît en même temps, en terres chrétiennes comme en terres non chrétiennes, le pluralisme des doctrines philosophiques. Cela en raison des conditions d'exercice de la subjectivité chez les philosophes. »⁴³⁵ Un sujet existentiel se montre par son engagement, la reconnaissance de ce qu'il est et la reconnaissance des autres

⁴³² G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 30.

⁴³³ J. MARITAIN, *Approches sans entraves, op. cit.*, p. 64.

⁴³⁴ *Ibidem.*

⁴³⁵ *Idem*, p. 65.

réalités. Mais cela exige que le sujet existentiel puisse vivre de façon authentique, en acceptant ce qu'il est en toute sincérité.

Alors que Louis Lavelle semble rapprocher la vérité existentielle de la sincérité de l'existence, Gabriel Marcel penche vers une vérité existentielle du sujet métaphysiquement fondée. Il prône le primat de l'expérience et affirme en effet, que « parler de vérité pour ce qui est en dehors de l'existence, c'est se contredire dans les termes. La vérité se définit non pas du tout comme une forme logique, mais comme fonction de ce que l'on peut appeler l'expérience possible. »⁴³⁶ Sur cette même lancée, il en profite pour dénoncer ce qu'il appelle l'erreur fondamentale d'Emmanuel Kant. En élaborant une confusion entre les choses en soi et les choses, il semble avoir fait un certain éloge de la contradiction. Voici comment Gabriel Marcel justifie sa position : « Le seul tort de Kant a été de ne pas voir tout ce qu'implique cette position et d'avoir traité les choses en soi comme susceptibles d'une vérité qui ne peut être pour notre pensée, ce qui est contradictoire. »⁴³⁷ Ceci conforte l'idée que la vérité ne doit pas être comprise en dehors de l'existence. Toute tentative du sujet à vouloir traiter la question de la vérité en dehors de lui, aboutirait à la même erreur.

Gabriel Marcel revient à la charge et attribue à l'existence, non seulement le fondement de la vérité, mais surtout, le fondement de tout. Il fait alors cette déclaration :

« J'ai compris très clairement que c'est sur l'indubitable existentiel que tout doit être axé. Ne soyons pas dupes d'une forme grammaticale : on ne cherche pas quelque chose purement et simplement, on cherche quelque chose à manger, ou à utiliser d'une façon déterminée. Dire que je suis en quête d'une certitude ne suffit pas. Si je dis que la certitude existentielle porte sur le sens de la vie, ce sera à condition de prendre le mot sens dans une acception non intellectualiste. Je me réfère à une expérience qu'on traduirait assez exactement en rappelant que la vie rend tantôt un son creux, tantôt un son plein. »⁴³⁸

S'il est vrai que l'existence est à la base de toute recherche de la vérité, elle s'exprime à partir d'un sujet qui sent, qui écoute, qui voit et qui réfléchit, bref : un sujet incarné. La logique existentielle ne peut se passer de la présence totale du sujet en lui-même et dans le monde. Le sujet existentiel est essentiellement incarné, présent réellement dans l'espace et dans le temps.

⁴³⁶ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 30.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, op. cit., p. 120.

2.1.2.3. Le sujet incarné

Tout sujet humain appartient à un endroit donné, à un moment donné de l'histoire et à un peuple donné. C'est à partir de cette réalité qu'il s'exprime. Couper le sujet de son contexte, est une démarche qui ne permet que de se faire une idée parcellaire de la réalité. Il est déplorable que ce soit parfois la voie privilégiée de la tendance objectiviste. On pense que, pour donner à une approche sa dimension objective, il faut ignorer totalement la présence réelle du sujet connaissant, pour faire comme si seul l'objet comptait. On voit par exemple, la perspective idéaliste maintenir le caractère insulaire de l'objet, tout en minimisant l'apport original du sujet. La posture de la philosophie existentielle contemporaine semble montrer que, la présence du sujet dans le monde devrait être reconnue comme étant à la base de la recherche de la vérité. En dépit de l'arrogance intellectualiste qui, souvent fait fi de la réalité du sujet, il reste vrai que l'intelligence seule, malgré toute sa puissance, si elle n'a pas de prise sur la réalité, présente l'image d'une forme sans contenu. Il est donc normal d'adopter, par rapport au sujet incarné, une attitude d'esprit toute différente, qui se justifiera d'autant mieux qu'elle pourra établir et illustrer la notion de vérité existentielle qui est au centre de notre recherche. Déjà, Gabriel Marcel ouvre le débat en déclarant l'infailibilité de la sensation. S'inscrivant dans une logique proche d'Aristote, et contre la position cartésienne qui soutient que les sens nous trompent toujours, il estime au contraire, que la sensation est le lieu privilégié d'accès à la vérité car, la place pour l'erreur y est bien mince. « La sensation est infailible, il n'y a en elle nulle place pour l'erreur. »⁴³⁹ Cette position n'est pas totalement partagée par Jacques Maritain. Celui-ci se range derrière la vision chrétienne de l'homme. En fait, le christianisme accuse les sens d'être à l'origine du péché, comme nous pouvons le constater avec cette lettre de saint Jacques : « Chacun est tenté parce que sa propre convoitise l'attire et le séduit. Puis, la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché... D'où viennent les luttes et d'où viennent les querelles parmi vous, sinon de vos passions qui guerroient dans vos membres. »⁴⁴⁰ Le souci de l'apôtre est de montrer à ses frères les dégâts que peut produire une grande confiance faite aux sens.

La philosophie existentielle contemporaine a montré qu'il n'est pas facile pour l'homme de vivre sans faire allusion à la question de l'absolu. Que l'on soit athée ou croyant, la question de l'absolu est centrale. C'est pourquoi certains prônent la négation, alors que les autres prônent l'affirmation de l'être. Affirmé ou nié, l'absolu est au cœur de la pensée

⁴³⁹ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 268.

⁴⁴⁰ Saint Jacques 1, 14. (Traduction Louis Second)

contemporaine. Un philosophe peut être à la base d'une contemplation vraie, il peut aussi être à la base des plus graves dépravations. A l'exemple de saint Jacques, l'auteur *d'Humanisme intégral* est persuadé qu'un philosophe qui se livre démesurément à la satisfaction des désirs charnels qui sont des désirs alimentés par les sens ne peut en aucun cas être un vrai philosophe. Il en est de même pour celui qui cherche à plaire aux yeux des hommes au point de compromettre sa liberté. C'est ainsi que dans un exposé prononcé à Kolbsheim en juillet 1967, Jacques Maritain affirmait qu'« un philosophe qui se livre corps et âme soit à la drogue, soit à la souveraine crainte d'être mal vu n'est pas un vrai philosophe. Il y a pourtant, dans cette zone toute accidentelle du comportement, une sorte d'empêchement qui risque de blesser la raison d'un vrai philosophe. Je pense aux misères d'ordre passionnel ou sexuel qui affligent l'être humain. »⁴⁴¹ Cette considération ne veut nullement remettre en cause le rôle des sens dans la prétention du sujet à la vérité. Elle veut seulement montrer que les sens peuvent constituer un obstacle majeur pour le philosophe, s'il ne prend pas la peine de les utiliser avec sagesse. D'où ce conseil inspiré de saint Thomas d'Aquin dans lequel il suggère qu'« une certaine chasteté du corps et de l'âme est requise pour le philosophe qui veut garder la pureté de son regard. »⁴⁴² C'est toute la question des sens dans la philosophie contemporaine. Alors que certains ont posé les sens comme étant un obstacle à l'accès du sujet à la vérité, les autres affirment que seuls les sens permettent un véritable accès à la vérité. Nous sommes ici, en pleine polémique entre l'idéalisme et l'existentialisme. Une attitude chère à Jacques Maritain qui pourtant, reste dans la logique thomiste, perçue comme le prolongement de la conception aristotélicienne de la vérité. Mais quel est le rôle des sens dans la recherche de la vérité ?

2.1.2.3.1. Les sens comme obstacle à la connaissance

Dans cette bataille rangée contre les sens, Jacques Maritain va plus loin en les faisant figurer parmi les puissances obscures qui hantent la volonté humaine. Sans doute, ce sont ces puissances qui empêchent les vrais philosophes d'être des grands philosophes. Les sens les poussent à une exaltation de leur *ego*, au point d'aveugler complètement leur vision du monde. Pour cela, il parle des

« pressions exercées sur l'intelligence par l'affectivité et les puissances obscures qui hantent la volonté et qui empêchent bien des vrais philosophes d'être des grands philosophes. Un cas typique

⁴⁴¹ J. MARITAIN, « Pour une épistémologie existentielle. Réflexions sur la nature blessée » in *Revue thomiste*, N° 1, 1968, p. 7. Cette conférence sur la nature blessée de l'homme avait été prononcée par Jacques Maritain au Centre d'études et de recherches de Kolbsheim, près de Strasbourg, le 21 juillet 1967.

⁴⁴² *Idem*, p. 8.

est celui de l'ego rendu plus dominateur qu'il est plus empêtré de complexes inconscients, cherche à compenser ses frustrations par et dans le système de concepts qu'il élabore. »⁴⁴³

Il est vrai que plusieurs penseurs, poussés par le succès apparent que la dimension sensationnelle de leur pensée a pu produire, se sont livrés à une exaltation du vide jusqu'à entraîner l'humanité dans une direction sans issue. Comment ne pas penser à toutes ces philosophies qui exaltaient la liberté contre la liberté, le néant contre l'être, l'individu contre la société, la société contre l'individu ou encore l'égoïsme contre l'ouverture, au nom de l'autonomie du sujet.

Cette analyse de Jacques Maritain pourrait être taxée de moralisante. Mais si nous sommes dans le domaine existentiel, nous ne pouvons séparer le vécu du penser. Seule une démarche fondée sur un dualisme qui sépare la vie concrète du sujet de son activité intellectuelle peut prétendre à une telle affirmation. L'activité de l'intelligence ne peut avoir de sens si elle n'est pas confirmée par la vie concrète du sujet. La pensée ne peut en effet, exister sans la présence du penseur. Voilà pourquoi, toute activité liée à l'intelligence a besoin d'être soutenue par une existence. Cette position n'est pas totalement partagée par Gabriel Marcel qui trouve que la sensation est une participation immédiate à la connaissance, mais cela sous une condition car, « dès le moment où je rapporte la sensation avec l'objet, où je la traite comme une sorte d'émanation de l'objet, ce n'est plus de la sensation proprement dite que je parle, et je sors de l'immédiat. »⁴⁴⁴ A vrai dire, on ne doit nullement confondre la sensation à l'objet. Elle est l'élément médiateur qui permet au sujet d'avoir accès à une certaine connaissance de l'objet. Puisque c'est par sa médiation que les objets sont connus par le sujet, elle est considérée comme étant à la base de toute communication et de toute interprétation, même s'il reste « interdit de préciser la nature de cette médiation, puisqu'il est impossible d'en avoir une idée. »⁴⁴⁵ Alors qu'à un certain moment, les sens ont été présentés comme constituant un obstacle dans l'accès du sujet à la connaissance, la philosophie contemporaine semble plaider pour une reconnaissance des sens comme étant la voie royale pour le sujet, pour accéder à la connaissance. Toutefois, il ne faudrait pas perdre de vue, certaines formes de savoir qui ne nécessitent nullement la présence des sens. Louis Lavelle est celui qui a su montrer l'importance des sens dans la recherche de la vérité. Il y a consacré un nombre important de ses réflexions, mais la plus pertinente reste son œuvre : *La dialectique du monde sensible*⁴⁴⁶.

⁴⁴³ *Idem*, p. 9.

⁴⁴⁴ G. MARCEL, *Le Journal Métaphysique*, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 251.

⁴⁴⁶ L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, Paris, PUF, 1946.

2.1.2.3.2. Le sentir comme voie d'accès à la connaissance

L'approche lavellienne de la question des sens semble concilier les vues de Jacques Maritain et celles de Gabriel Marcel. Pour connaître, le sujet doit d'abord se sentir attiré par un domaine précis de la recherche. En plus, il devrait se sentir affecté par la recherche qu'il effectue. Cependant, « la puissance de désirer est inséparable de la puissance d'être affecté. C'est le désir qui nous affecte : l'émotion est la marque de sa présence, et le plaisir et la douleur, de ses alternatives de succès et d'échecs. »⁴⁴⁷ Pour Louis Lavelle le rôle prépondérant des sens dans le processus de la connaissance est sans équivoque. Ils apportent au sujet connaissant une lumière qui l'aide à devenir et à se surpasser. Toute connaissance commence par une relation affective entre le chercheur et l'objet de sa recherche. On ne peut le nier, pour qu'un sujet s'intéresse à un objet, il faut que soit justifié nécessairement par une certaine sympathie ou une antipathie du sujet à l'égard de l'objet. Et s'il est vrai que cette recherche de la vérité se fonde avant tout sur une relation affective entre les deux pôles de la connaissance que sont le sujet et l'objet, il est dès lors, indéniable que la sensation est un médiateur incontournable dans la recherche de la vérité. Pourtant, au sein d'une existence, il n'y a rien de plus présent en l'homme que son affectivité. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre cette affirmation de Louis Lavelle qui pense qu'il n'y a « rien qui nous appartienne plus essentiellement que notre vie affective : c'est elle qui nous ébranle de la manière la plus profonde, or nous ne faisons que subir. Il semble même que nous n'ayons pas sur elle la moindre prise. Elle est cette libre initiative qui nous échappe absolument. »⁴⁴⁸ Dans le domaine existentiel, la sensation est le médiateur incontournable entre le sujet et l'objet de la connaissance. Elle constitue en même temps, le pont entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible. Ce qui lui donne d'être au cœur de toute connaissance vraie.

Toutefois, Louis Lavelle reconnaît les que la connaissance sensible peut présenter quelques limites. En présence de ces limites, le sujet se trouve dans l'obligation de s'abaisser au niveau des facultés passives, sensibles et réceptives de la conscience. Elles sont en effet, « la rançon de notre limitation et de notre liaison avec le reste du monde. »⁴⁴⁹ La sagesse de Louis Lavelle se manifeste sur la question, lorsque celui-ci reconnaît dans les sens l'objet de dérapages comme l'a montré Jacques Maritain, mais il estime aussi que nous ne pouvons accéder à la

⁴⁴⁷ L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 71.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, Paris, PUF, 1954, p. 257.

connaissance vraie sans leur médiation. Quant à Louis Lavelle, il préconise le respect des sens dans l'usage qu'on en fait pour le bonheur de l'existence, mais estime que cela devrait se passer dans la simplicité. Ainsi,

« Ne faut-il pas mépriser ces différents biens, ni prétendre les opposer aux biens véritables. Il faut en jouir selon leur nature, c'est-à-dire avec simplicité et avec innocence, mais non point sans reconnaître ce qu'il y a en eux d'imparfait, ni sans admirer les dons qu'ils mettent à notre portée, ni sans les transfigurer de manière à retrouver en chacun d'eux un appel vers des joies plus pures. »⁴⁵⁰

Dans son existence concrète, le sujet a besoin d'être situé dans l'espace et dans le temps. On ne peut, sous aucun prétexte avancer sur la question existentielle en ignorant que la présence du sujet à un endroit et à un moment précis sont nécessaires. Cette présence dans le temps maintient le sujet dans la durée et lui permet de s'auto-réaliser. Pour comprendre le rôle central du temps dans la réalisation du sujet, nous allons examiner la place du sujet dans le passé, le présent et l'avenir.

2.1.3. Le rôle du temps dans la réalisation du sujet

Le temps occupe une place importante dans l'existence humaine. L'homme naît, grandit et meurt dans le temps. C'est lui qui crée, conserve et détruit tout ce qui est. Il est le lieu de toutes les genèses et de tous les anéantissements. Aucun être n'existe s'il n'est pas présent dans le temps. Dans le temps, le présent joue un rôle clé, étant donné qu'il est le point de croisement entre un passé qui nous fuit et que nous essayons de ressusciter et un avenir qui nous tente et que nous devons réaliser. En effet, le temps permet d'être

« les ouvriers de notre propre vie et par conséquent de l'améliorer ou de la corrompre à chaque instant. Il permet à ma liberté de se réaliser parce qu'il ouvre devant elle l'avenir. Mais il est aussi une chaîne parce que le passé pèse sur moi de tout son poids, parce que, l'avenir lui-même m'entraîne, que je sois consentant ou rebelle : c'est misérable que d'avoir seulement le sentiment que tout passe et d'attendre à chaque instant la fin de l'heure commencée. »⁴⁵¹

De manière singulière, Jacques Maritain aborde la question métaphysique du rôle du temps dans la réalisation du sujet existant. N'ayant point développé cette problématique de manière spécifique, il faudrait se tourner vers la critique de la philosophie de la durée chez Henri Bergson pour se faire une idée de ce que Jacques Maritain entend par la notion du temps.

⁴⁵⁰ *Ibidem.*

⁴⁵¹ *Idem*, p. 229.

Avant tout, il le définit comme quelque chose qui place le sujet libre au cœur du plan éternel. Evoquant la place de la liberté humaine face à la liberté divine, il fait cette déclaration : « pour la métaphysique ce problème se pose avant tout de la manière suivante : quelle est la place de l'homme et de sa liberté faillible devant le plan éternel, absolument libre et absolument immuable, fixé par l'incréé à l'égard du créé ? »⁴⁵²

Jacques Maritain pense que la liberté de l'homme devrait toujours tenir compte de la liberté divine. C'est pour expliquer cette dépendance qu'il s'appuie sur la notion du temps. La liberté divine est éternelle alors que celle de l'homme est contingente. Mais il pense que la relation entre le temps et l'éternité constitue quelque chose d'indubitable. La vie éphémère de l'homme sur la terre dépend absolument de la vie éternelle de Dieu. Et malgré sa prétention à l'éternel retour⁴⁵³, l'homme ne peut se dérober à cette réalité existentielle. En effet, chaque moment du temps de notre existence est présent à l'éternité de Dieu. Bref, l'homme fini vit sous le regard d'un Dieu infini qui est à l'origine de son existence. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre Jacques Maritain lorsqu'il affirme que, « chaque moment du temps est présent à l'éternité divine, non seulement selon qu'il est connu d'elle, mais physiquement ou dans son être lui-même. Tous les moments du temps sont présents à l'éternité divine. »⁴⁵⁴ Par contre, cette éternité du temps n'est pas à comprendre comme une succession de moments, mais comme un instant qui n'a ni commencement ni fin. Il est toujours au présent et n'a ni passé, ni futur. Il faut donc comprendre que dans cette éternité divine, il n'y ait aucune succession, étant donné que « les idées créatrices tiennent sous leur propre mesure à elles qui est l'éternité, et qui transcende infiniment le temps, le créé qu'elles font être et dont la mesure propre est la succession du temps. »⁴⁵⁵ Dans cette affirmation, Jacques Maritain veut montrer que le sujet ne peut se réaliser dans le temps, qu'en restant en rapport étroit avec l'absolu. Cette attitude est à placer dans le contexte d'une pensée qui met au centre de sa recherche, la présence d'un absolu sans lequel rien n'est possible. Pour Jacques Maritain en effet, l'existence humaine n'a de sens qu'en relation avec l'absolu dont elle tire son origine. Il faudrait toute fois reconnaître que, même sans la reconnaissance de la présence de l'absolu, un sujet peut toujours se réaliser, bien que cette réalisation ne puisse se faire que de façon imparfaite et parcellaire. Comme nous l'avons montré ci-dessus, le temps

⁴⁵² J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 142.

⁴⁵³ Parmi les quatre grands thèmes de la philosophie nihiliste de Nietzsche, il y a la question de *l'éternel retour* aux côtés de celle de la *mort de dieu*, du *surhomme* et de la *volonté de puissance*. Dans cette théorie, Nietzsche semble soutenir que l'homme contemporain qui n'a pas besoin de Dieu se réincarne pour réaliser sa mission ici sur terre contre la fiction du ciel qu'il présente comme une distraction.

⁴⁵⁴ *Idem*, p. 143.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

est au cœur de l'existence humaine. Pour que l'homme ait les caractéristiques d'un sujet existentiel normal, il doit être présent quelque part, à une certaine époque de l'histoire. Une existence réelle est donc celle qui est au cœur du temps et qui se réalise dans le temps. Une recherche sur l'existence, ne peut donc se passer de l'analyse du temps. C'est ce que les philosophes contemporains ont bien compris. Les questions relatives à l'éternité, au présent, à l'avenir ou au passé, sont au cœur de la réalité existentielle. Si Gabriel Marcel s'est montré incisif sur la question, Louis Lavelle semble avoir consacré plus de titres à cette question qu'il analyse avec une clarté toute singulière.

2.1.3.1. Le temps et l'éternité dans l'existence

Dans son analyse du temps et de l'éternité chez Gabriel Marcel, Jeanne Parain-Vial signale que celui-ci a commencé son itinéraire philosophique par une réflexion sur le temps. C'est pourquoi les deux premières parties de son ouvrage majeur⁴⁵⁶ commencent par des notes sur le temps. La raison qui l'a poussé à abandonner peu à peu cette question, sans cesser d'y réfléchir, c'est le fait qu'il s'est rendu compte que toute notre existence est temporelle⁴⁵⁷. Lorsqu'il aborde la question de la relation entre le sujet et l'absolu, il pense qu'aucune réalisation du sujet ne peut être concevable sans la présence du temps. Etant donné que l'individu est un être toujours en devenir, c'est le présent qui l'aide à participer à l'éternel. Mais il faut noter que dans sa vision « le temps ne peut jamais être réel, car s'il l'était, l'existence serait impossible. La pensée n'a pas le droit de réaliser le temps et de le traiter comme un objet sur lequel on peut raisonner. »⁴⁵⁸ A l'instar de Jacques Maritain, il soutient que c'est l'éternel qui est à l'origine du temps. Dans un souci permanent de vouloir montrer que le temps est toujours en acte et qu'il diffère de l'espace, Gabriel Marcel déclare que :

« C'est une illusion de penser un temps qui serait donné avant d'être durée comme l'espace qui est là avant d'être parcouru. Même si l'espace est en puissance, le temps, lui n'est qu'en acte. Il n'est en rien assimilable à un milieu dans lequel s'inséreraient des consciences et par rapport auquel ces insertions seraient contingentes. C'est à partir de l'actualité présente en profondeur que se distribue pour chacun le temps. »⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Allusion faite au *Journal Métaphysique*, op. cit.

⁴⁵⁷ J. PARAIN-VIAL, « L'Être et le temps chez Gabriel Marcel » in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976, p. 188.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Cité par R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris/Louvain, Jean Vrin/Nauwelaerts, 1953, p. 260.

Le temps ne peut donc pas être traité comme une mode d'appréhension. Cette façon de voir le temps pousserait le sujet à le considérer comme un ordre à travers lequel il s'appréhende lui-même, ce qui le conduirait au risque de s'oublier lui-même au point de rompre avec l'engagement fondamental qui le fait être. Dans ce sens, la grande épreuve sera de savoir comment traverser le temps sans toutefois en faire abstraction. Il faudrait le reconnaître, chez Gabriel Marcel, le temps est une épreuve, c'est lui qui donne au sujet la possibilité d'être au monde. Lorsqu'on s'éternise à regarder le passé, lorsqu'on observe de façon impuissante un présent toujours évanouissant et un avenir qui nous indique que la fin certaine de notre existence c'est la mort, il y a de quoi s'inquiéter.

Par conséquent, le temps prend la forme de l'épreuve de notre existence. En effet, il représente cet

« horizon de notre situation d'être au monde. Si on ne considère en lui que la ligne superficielle du devenir, il est même notre prison. Comment ne pas désespérer quand on s'éprouve à la jonction d'un passé irrévocable, d'un présent évanouissant et d'un avenir qui ne m'offre d'autre certitude que celle de ma mort ? A ce plan, ma situation est sans issue. Il reste une ressource, une seule : changer de plan, transcender l'histoire, pour rejoindre dès maintenant la profondeur de l'éternel, passer du devenir à l'être. »⁴⁶⁰

Par cette interpellation, Gabriel Marcel voudrait insister sur le fait que le temps est le meilleur moyen pour le sujet, de se remettre en cause face à lui-même, face au monde et face à l'histoire. Cette sorte d'inquiétude devant la réalité du temps, est une occasion de transcendance pour le sujet qui doit faire l'effort de se surpasser en répondant à l'appel de l'existence. Or, cette présence de la transcendance exige une réelle conversion du sujet. En effet, transcender l'avenir ne consiste pas au simple fait de s'élever, comme on le ferait à n'importe quel moment face au vide. Par contre, il faut comprendre ce mouvement comme le fait de « participer d'une façon effective à l'intention créatrice qui anime l'ensemble de l'être. En d'autres termes, il s'agit de s'élever à des plans où la succession apparaît comme de moins en moins donnée, où une représentation cinématographique des événements est de plus en plus inadéquate, et cesse à la longue d'être possible. »⁴⁶¹

C'est cette participation complexe qui caractérise l'effort du sujet dans sa volonté de transcender le temps. Pour interpréter le rôle du temps dans notre existence comme ses collègues, Louis Lavelle procède d'abord par une étude de la relation entre le sujet et l'être.

⁴⁶⁰ *Ibidem.*

⁴⁶¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir, op. cit.*, p. 21.

Nous ne pouvons échapper à l'emprise du temps dans notre existence, car à chaque instant, c'est lui qui nous retire l'être et c'est encore lui qui nous le donne. Autrement dit,

« Il nous suspend entre l'être et le néant. Le temps nous fait, le temps même nous mange. On comprend donc que les hommes aient pu adorer le temps comme un dieu. Et quand ils adoraient le Soleil, ce n'était pas seulement parce qu'il est le principe de la vie, c'était parce qu'il engage la vie dans le temps et qu'il lui impose le rythme du jour et de la nuit comme le rythme des saisons. »⁴⁶²

Le grand mérite de Louis Lavelle dans cette approche, est d'avoir révélé le rôle primordial du temps dans l'existence. Bien qu'à un certain moment les hommes se sont livrés à l'adoration du temps, il s'efforce de montrer que le temps n'est pas à confondre avec Dieu, mais que c'est une force qui soutient l'homme dans la réalisation de son destin. Voici comment il s'exprime sur ce sujet : « Le temps n'est pas Dieu. Il n'est que le moyen que Dieu donne à tous les êtres pour se créer eux-mêmes et réaliser leur destinée. Dieu est éternel et l'éternité est la source où l'activité de tous les êtres ne cesse de puiser. Elle y puise avec plus de confiance et de continuité et fait entrer leur vie dans le temps. »⁴⁶³ Tant que le temps s'opposera au passé, au présent ou à l'avenir, il sera toujours conçu, non comme une relation entre la présence et l'absence, mais comme une relation entre des modes différents de la présence ou de l'existence. Plus exactement, comme un passage continu d'une forme d'existence à une autre. Ceci se justifie dans la mesure où, s'il est possible de « parler d'absence à propos de l'avenir et du passé, ce ne peut être que d'une absence matérielle et relative qui n'entame pas leur présence spirituelle. »⁴⁶⁴ Alors qu'il peut parfois apparaître comme quelque chose d'abstrait, c'est sa réalité qui donne au sujet existant de se situer par rapport à son histoire, à son avenir ou à son actualité. Ce sont les trois moments du temps dans lesquels le sujet a besoin de se situer pour exister réellement. Même si le présent permet au sujet de faire la relecture de son histoire, et même si l'homme reste divers et ondoyant, capable de changer à tout instant, seule l'analyse du passé d'une existence permet de comprendre son actualité.

2.1.3.2. Le passé existentiel

Il n'est pas possible d'avoir un avenir sans passé. Ce passé doit contraster avec cet avenir et cet avenir doit pouvoir être le fruit de ce passé vers lequel il retournera. Selon Louis Lavelle, il faut comprendre le temps comme un avenir toujours renaissant. Il le présente comme « le lieu de la possibilité et de l'action qui recèle tous les degrés de participation qui s'impose

⁴⁶² L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.* p. 225.

⁴⁶³ *Ibidem.*

⁴⁶⁴ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 184.

d'abord à nous malgré nous, pour devenir peu à peu le véhicule de notre liberté, et c'est parce qu'il forge l'existence qu'il exclut la connaissance. Mais tout avenir se change à la fin en passé et le passé est l'avenir même de l'avenir. »⁴⁶⁵ Pour saisir cette vision du passé, il faut rentrer dans l'existence réelle du sujet. Là, on constate que chaque sujet oriente son existence vers l'avenir. De ce fait, il devient possible d'affirmer par rapport au sujet existentiel, qu'il a « devant lui, l'existence vers laquelle il tend, et derrière lui, l'existence qui le quitte. Le passé est donc l'intervalle qui sépare l'existence de l'image qui la représente. »⁴⁶⁶ Cet éclairage de Louis Lavelle permet de ne pas confondre le passé avec une certaine succession des instants qu'il a été donné au sujet de traverser. Cette vision rejoint celle de Gabriel Marcel. Au sujet de la présence du passé dans l'existence du sujet, tout en refusant de s'identifier à son passé, il se posait la question suivante : « Comment pourrais-je m'identifier avec ce déroulement monotone qui, du reste, m'échappe presque entièrement ? Je ne pourrais le retrouver qu'à condition de le revivre intégralement, ce qui est strictement impossible. Mon passé, ma vie sont autre chose. Ainsi, lorsque je déclare : si je vous racontais ma vie, vous seriez étonné... »⁴⁶⁷ Dans cet effort de séparer le sujet de son passé, il faudrait lire cette volonté de Gabriel Marcel pense que chaque sujet a connu des moments sombres de son existence qu'il voudrait rapidement oublier, et qu'à chaque moment où il lui est donné d'évoquer son passé, il adapte cette évocation fonction de son auditoire. Il est plus facile à un sujet de parler des autres, que de faire une lecture de soi. Louis Lavelle et Gabriel Marcel, ont consacré des méditations intéressantes sur la question de la lecture de la vie propre du sujet par lui-même. Mais les analyses montrent que cette tâche est loin d'être facile.

2.1.3.2.1. L'impossible lecture de soi

Souvent, cette difficulté est due, plus à l'ignorance, voire l'inconscience qu'à mauvaise foi. Car, la relecture de soi est plus difficile à faire que toute autre analyse existentielle. Sans doute, c'est dans ce cadre qu'il faut comprendre cette affirmation de Gabriel Marcel :

« Mon histoire n'est pas plus transparente que mon corps, et s'ils peuvent donner lieu, l'un et l'autre, à des investigations objectives, ils cessent pour autant d'être réellement miens. Bien que je sois tenté de m'interpréter moi-même comme objet d'une biographie possible, mon expérience intime m'apprend

⁴⁶⁵ *Idem*, p. 288.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 55.

*que, contrairement à l'opinion naïve, une biographie, loin de reproduire la vie, s'interpose plutôt comme un écran devant la réalité véritable d'un être. »*⁴⁶⁸

L'analyse de l'existence échappe à toute objectivation et à toute logique possible. Ce n'est donc pas l'analyse, ni la reproduction de mon passé qui échapperait à la règle. Gabriel Marcel voudrait rester honnête jusqu'au bout, en montrant que l'existence n'est pas quelque chose qui puisse être saisie objectivement par la raison humaine. L'existence n'est pas une et harmonieuse. Elle est plutôt multiple et déchirée et ne saurait constituer l'objet d'aucune définition. Elle ne peut pas aussi constituer l'objet de la science objective. Seul le temps nous donne la possibilité d'en saisir la portée.

L'éternité est quant à elle, considérée comme la durée de l'être, alors que l'existence humaine reste temporelle et donc soumise à la contingence de la finitude. Pour elle, le temps n'est pas une mesure extérieure et objective, mais il constitue l'étoffe même de son intimité. C'est ce que Jacques Maritain, Gabriel Marcel et, avec un peu plus de profondeur, Louis Lavelle ont essayé de comprendre et de faire comprendre. Dans la critique de la philosophie métaphysique moderne, plus particulièrement celle d'Henri Bergson, Jacques Maritain revient sur la notion du temps, mais sans insister sur sa conception du passé dans l'existence humaine. Il aborde cette question lorsqu'il parle de la doctrine du changement pur. S'appuyant sur les écrits d'Henri Bergson, il soutient l'idée selon laquelle il n'y a pas de différence significative entre la durée et le temps. Il les considère comme deux réalités identiques qui symbolisent la même chose. En effet, « la durée réelle, est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible. »⁴⁶⁹ Ce temps indivisible s'appuie cependant sur un passé qui dure et qui est conservé dans le présent. Ce rôle que joue le présent dans la reconnaissance du passé existentiel rapproche la conception du temps chez Henri Bergson de celle de Gabriel Marcel. Le plus important reste pourtant cette importance que garde le passé dans l'existence humaine. Bien qu'il ne soit pas facilement définissable, le présent d'une vie se définit toujours par rapport à un passé. Quand bien même la vie est un itinéraire qui va du passé vers l'avenir. Ce parcours traduit le cheminement du sujet qui vient de quelque part et qui évolue vers quelque part. Il va de la naissance vers la mort. Le présent n'étant qu'une succession d'instantanés qui se transforment en passé chaque fois qu'on croit le vivre c'est donc de façon nécessaire qu'il conserve en lui ce passé qui lui donne d'être. A la suite de la vision bergsonienne à laquelle il tente d'apporter un regard chrétien, Jacques Maritain affirme ce qui

⁴⁶⁸ G. MARCEL, *Mystère de l'être. I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 169.

⁴⁶⁹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essai et conférences*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 188.

suit : « La conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement. »⁴⁷⁰ Même si c'est à partir du présent qu'il est possible de lire le passé, une confusion doit être évitée. Il y a une différence entre le passé et le présent. C'est cette différence relevée par Louis Lavelle que nous allons essayer de comprendre.

2.1.3.2.2. La différence entre le passé et le présent

Que le présent de l'existence se transforme en passé à tout moment, cela ne veut pas dire que les deux moments sont séparés l'un de l'autre. Pour comprendre le contenu du passé, il faut admettre que toute réalité est un changement permanent. Le passé et le présent constituent un même corps qui s'exprime dans la durée. L'accès à cette métaphysique du temps, estime Jacques Maritain, exige que l'on soit « convaincu, une fois pour toutes, que la réalité est changement, que le changement est indivisible, le passé fait corps avec le présent. bref, il s'agit d'un présent qui dure. »⁴⁷¹ Ce dynamisme qui lie le passé au présent est perçu par Louis Lavelle, comme un moment d'une métamorphose nécessaire pour le passé. Ce point de vue, il le soutient par cette affirmation :

« On ne peut incorporer à l'avenir tout le passé, sans que ce passé subisse une métamorphose, sans qu'il y ait en lui, un certain mode d'existence qui subsiste et un autre qui est aboli sans retour. Ce n'est pas la moindre difficulté du problème du passé que de distinguer ce qui en lui s'est anéanti, et ce qui a pénétré dans notre activité et contribue à déterminer notre avenir. »⁴⁷²

Le passé doit être considéré dans toute son intégralité en tenant compte de tous les éléments qui le constituent. Si on le considère de façon parcellaire, pense Louis Lavelle, il risque de devenir pour le sujet, « tantôt le lieu où toute existence se perd, tantôt le lieu où s'accumulent tous les moments de notre accroissement, tantôt le lieu où elle échappe au temps et acquiert pour nous un caractère exclusivement spirituel. »⁴⁷³

Le passé garde toute son importance dans l'existence du sujet car il lui permet de constater, à tout moment, les éléments qui disparaissent et ceux qui entrent pour nourrir son action. Louis Lavelle traduit cette vision dans un langage qui se révèle original. Dans cette étude, il déclare que, « l'analyse du passé est nécessaire pour nous permettre de découvrir ce qui en nous disparaît à chaque instant, ce qui pénètre dans notre action et ne cesse de la nourrir, ce qui

⁴⁷⁰ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de Métaphysique et de Morale*, Paris, Paul Hartmann, 1944, p. 46.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, op. cit., p. 289.

⁴⁷³ *Ibidem*.

semble nous délivrer de la temporalité et avoir désormais une existence éternelle. »⁴⁷⁴ Il soutient aussi que l'indestructibilité du passé d'une existence est le gage de son sérieux : « Ce qui fait le caractère sérieux de la vie, c'est l'indestructibilité du passé. S'il ne laissait en nous aucune trace, nous vivrions dans une sorte d'instantanéité, sans souvenir et sans dessein. »⁴⁷⁵ Cependant, le passé à lui seul ne peut suffire à l'existence. Le monde du souvenir peut parfois se confondre avec un spectacle curieux qui peut surprendre le sujet, et dans cette surprise, le réjouir ou le rebuter. Mais en aucune manière ce passé ne peut appartenir au sujet plus que le monde environnant sur lequel se répand son regard. C'est en fait dans le présent que le sujet éprouve les fortes joies de voir, d'être, de penser, d'aimer et de rencontrer les autres. Cette importance du présent nous conduit à considérer qu'il constitue le moment central de l'existence du sujet.

2.1.3.3. L'actualité de l'existence

Le présent est une étape du temps que nous avons toujours tendance à opposer au passé et à l'avenir. L'usage fréquent de l'expression « ici et maintenant » traduit toute cette importance qu'on voudrait donner souvent au présent par rapport aux autres étapes du temps. Sans négliger la place spécifique du passé et de l'avenir, Louis Lavelle reconnaît que leur importance dépend essentiellement du moment présent. Les deux étapes du temps sont considérées dans leur réalité propre comme passé et comme avenir et n'ont de sens que pour la pensée. C'est pour cette raison que leur caractère spécifique,

« en tant qu'avenir et en tant que passé provient précisément de la relation de la pensée présente avec une réalité présente, mais qui ne coïncide pas avec elle et dont on peut dire qu'elle est éventuelle ou abolie. Au lieu de considérer le présent comme une étape du temps, il convient de se demander si le temps n'est pas lui-même une circulation qui s'établit entre les formes différentes du présent. »⁴⁷⁶

De cette analyse, nous parvenons à la conclusion selon laquelle, le temps présent pourrait être compris de deux manières différentes. Pour Louis Lavelle, le présent peut être considéré, tantôt comme l'une des phases du temps, notamment celle qui opère la soudure entre le passé et l'avenir, tantôt comme un présent plus vaste dans lequel le temps est contenu dans les relations entre les aspects différents que ce présent est capable de revêtir. Ce double sens peut facilement conduire à une ambiguïté entre le présent et le temps, à penser : « tantôt que c'est

⁴⁷⁴ *Ibidem.*

⁴⁷⁵ L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 235.

⁴⁷⁶ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité, op. cit.*, p. 222.

le présent qui est dans le temps, tantôt que c'est le temps qui est dans le présent. »⁴⁷⁷ Cette vision est aussi partagée par Jacques Maritain qui, pour mettre fin à cette confusion, a essayé d'expliquer la présence du temps dans un présent toujours actuel à partir de la notion d'éternité. Il est persuadé que le présent pourrait être considéré comme étant cet aujourd'hui divin qui se suffit à lui-même et devant lequel toutes les choses tiennent sans l'influencer. Voici comment il articule son argumentation :

« Cet aujourd'hui divin est l'éternité incommutable, indéfectible, inaccessible, à laquelle rien ne peut être ajouté, de laquelle rien n'est soustrait. Et toutes les choses qui ici-bas surviennent en se succédant les unes aux autres et en coulant en mesure dans le non-être, et qui se diversifient selon les vicissitudes des temps, se tiennent devant cet aujourd'hui et persévèrent immobiles devant lui. »⁴⁷⁸

L'aujourd'hui en question est à différencier du le présent. C'est lui qui est à l'origine du monde avec ce qu'il comporte. Jacques Maritain le souligne en ces termes : « dans cet aujourd'hui-là, ce jour est encore immobile, où le monde a pris son origine. Et déjà néanmoins ce jour est aussi présent. »⁴⁷⁹ Une difficulté est souvent perceptible, quant à la différence qu'il faut faire entre le présent existentiel et l'actualité. Comment parvenir à faire la part des choses entre le présent et l'actualité ? En effet, il faut relever que l'existence humaine est une sorte d'unité entre le présent, le passé et l'avenir. C'est tout cet ensemble qui fait l'actualité du sujet existentiel.

2.1.3.3.1. Le présent et l'actualité

Ce qu'il faut relever, c'est le fait qu'une certaine littérature confond facilement le présent et l'actualité. Pourtant, notre vie n'est pas quelque chose d'indépendant, ni d'isolé. Il y a une certaine interdépendance entre les différents moments de l'existence, comme c'est le cas pour les différents membres d'un corps. C'est ce que Gabriel Marcel a remarqué et qu'il a traduit en ces termes : « Mon présent me renvoie à mon passé, comme mon passé avait besoin de mon présent et je ne suis ni l'un ni l'autre plus que je ne suis mon corps. »⁴⁸⁰ Cette manière de voir les choses se rapproche étrangement de la vision lavellienne du temps. Celui-ci notait déjà que le passé et le présent fonctionnaient de manière interactive comme un corps dynamique. La clarification de cette notion permet de comprendre la nécessité d'un présent qui diffère totalement de l'actualité. C'est la raison d'être de cette déclaration qui exprime

⁴⁷⁷ *Ibidem.*

⁴⁷⁸ J. MARITAIN, *Courta traité de l'existence et de l'existant, op. cit.*, p. 143.

⁴⁷⁹ *Idem*, p. 144.

⁴⁸⁰ R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, op. cit.*, p. 254.

toute la difficulté pour le sujet, de comprendre l'instant, étant donné qu'il ouvre à l'ambiguïté de la vie.

« Si je suis ma vie, ce n'est pas au sens où l'entend l'instantanéisme. En démasquant une équivoque fréquente, peut-être nous acheminerions-nous vers une autre notion de l'actualité. Le primat de la vie ne peut se justifier que par une présence immédiate. Or, à quoi s'attache cette évidence immédiate, sinon au sentiment que j'ai de ma propre vie, à l'espèce de chaleur qui en émane ? Une philosophie de la vie est par essence vouée à l'ambiguïté. »⁴⁸¹

En tout cas, le présent s'expérimente, non dans une succession d'instants, mais dans la chaleur existentielle qui se dégage à partir d'une expérience concrète. Étant donné que ma vie n'est pas une succession d'instants parce qu'elle m'appartient, il m'est possible de lui donner toutes les formes concevables, avec la certitude qu'elle peut toujours m'opposer un refus surprise. Pour ce faire, je dois m'attendre à tout ce qu'elle me présente, et accueillir tout cela comme un don. Je dois accepter cela parce que, pour un homme, vivre c'est

« accepter la vie, lui dire oui, ou au contraire, la refuser et se vouer soi-même à l'état de guerre intérieure s'il lui arrive de mener une existence contre laquelle, au fond de lui-même il proteste de façon sourde et continue. Ce n'est pas dans mon passé ou dans mon présent que je trouve ma vie. Mais il est une autre façon de l'envisager globalement. »⁴⁸²

Seulement, c'est lorsqu'il accepte sa vie, avec tout ce qu'elle nous présente comme surprise, qu'il devient possible pour le sujet connaissant de pouvoir consacrer librement cette vie à une tâche, à une cause ou à une personne. Il n'est pas facile de prétendre définir cet acte, ni dans le temps, ni dans l'espace. Par ailleurs, Gabriel Marcel compare à une faute existentielle, le fait de ne considérer notre vie que sous son aspect temporel uniquement. Il s'interroge : « N'avons-nous pas eu tort de considérer notre vie que sous son aspect temporel, dans le passé ou le présent pelliculaire ? L'actualité n'aurait-elle pas un sens supra-temporel ? »⁴⁸³ En fait, ce qu'il faut comprendre c'est le fait que, la vie n'est pas à enfermer dans un temps donné. Le passé comme le présent ne sont que des moments d'une existence qui valent plus qu'une simple présence au monde.

2.1.3.3.2. L'attachement du sujet au présent

La présence du sujet dans le temps se manifeste par un dynamisme actif qui le pousse à transcender les événements pour se construire une existence. Selon Louis Lavelle, c'est

⁴⁸¹ G. MARCEL, *Être et Avoir*, op. cit., p. 156.

⁴⁸² G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 127.

⁴⁸³ G. MARCEL, *Être et Avoir*, op. cit., p. 138.

l'attachement au présent qui donne au sujet la puissance d'influer sur le cours des événements. Son argumentation est présentée avec une clarté qui ne laisse aucun doute :

« Notre activité acquiert la puissance et la joie dès qu'elle s'attache au présent et ne se laisse plus retenir par aucun regret ni par aucune pensée, par aucun intérêt, ni par aucun souci de réussite. Et si le passé éclaire toute notre vie, si l'avenir lui apporte les promesses de l'espérance, c'est dans la grâce du présent que l'un doit nous faire sentir sa lumière et l'autre son élan. »⁴⁸⁴

L'homme qui est parfait est celui qui s'efforce d'être présent à tout ce qu'il fait et à tout ce qu'il est. C'est d'ailleurs ce que nous soutenons dans ce travail. La vérité, ce n'est pas cet ensemble d'affirmations que présentent les rationalistes. C'est plutôt cette capacité pour le sujet d'être présent dans tout ce qu'il dit, dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il est. Nous devons aussi reconnaître que, si le sujet exerce une action sur l'existence, c'est à partir de sa présence. Nous pouvons aller plus loin en affirmant que l'union métaphysique de l'âme et du corps est liée à la présence de l'un dans l'autre. Il en va de même pour toute présence corporelle qui constitue le signe de cette présence spirituelle que Louis Lavelle considère comme la vraie présence. Le présent est l'étape de l'existence qui permet au sujet de se réaliser. D'où cette affirmation qui qualifie le présent de moment incontournable de l'expérience existentielle : « Tout acte, quel qu'il soit, s'accomplit toujours dans le présent et sert à le définir. »⁴⁸⁵ Dès lors, on s'aperçoit que dans ce présent qui ne passe pas, le sujet reste tendu vers l'avenir. Il se situe dans une possibilité qu'il actualise par son action, mais sans le maîtriser, car chaque présent qui est actualisé se transforme en passé. Pour échapper à ce passé qui s'invite en permanence, le sujet projette d'actualiser son être dans un avenir dont il ignore les contours. L'analyse de ce moment que le sujet cherche à atteindre mais sans jamais y parvenir, permettrait certainement de saisir le rôle de l'avenir dans la démarche existentielle.

2.1.3.4. L'Avenir dans l'existence du sujet

L'avenir peut être perçu comme une possibilité que le sujet devrait actualiser. Il nous émeut plus que le passé et beaucoup d'hommes s'épuisent souvent à vouloir y accéder par des rêves et des souhaits. Louis Lavelle pense qu'il peut être considéré comme un présent prochain. Dans ce cas, on prévoit ce que sera demain et comment nous l'envisageons. L'avenir est donc perçu comme cette

⁴⁸⁴ L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 249.

⁴⁸⁵ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité, op. cit.*, p. 229.

« présence exclue et pourtant imaginée, c'est-à-dire une présence pensée. Une présence à conquérir. Contrairement au passé qui est une présence perdue, l'avenir nous montre que nous détenons une certaine puissance. Mais cette œuvre n'est pas non plus sans le passé qui est comme un présent détaché du flux du temps vers lequel nous pouvons nous tourner. »⁴⁸⁶

Ce qu'il faut comprendre dans cette métaphysique du temps chez Louis Lavelle, c'est le fait que l'avenir est compris comme étant *premier* dans l'ordre de l'existence. En tout cas, c'est le sentiment de l'avenir qui nous fait ressentir l'intervalle qui nous sépare d'un présent toujours en passe de devenir un passé. La possibilité qui caractérise l'avenir, même si elle est perçue comme étant en dehors du temps, a toujours une certaine forme d'existence. L'avenir ne jouit donc pas d'une existence empirique, mais d'une existence qui naît de l'analyse de l'Être, c'est-à-dire d'une participation qui est toujours limitée. Sébastien Robert pense que l'avenir est rempli de secrets car il contient en un sens, ce que nous ne sommes pas encore. C'est pour cette raison que « l'avenir constitue principalement notre sentiment d'inquiétude face au lendemain. Il nous met devant une multitude de possibles parmi lesquels nous devons choisir le bon afin d'accomplir notre vocation. »⁴⁸⁷ On peut donc comprendre que l'avenir représente l'existence, telle qu'elle est déterminée par la possibilité. C'est sous cet angle que l'on peut appréhender l'avenir chez Louis Lavelle comme quelque chose qui n'est pas complètement indéterminé. Il est comparable au prolongement d'une situation. Ainsi, « nous sommes obligés d'établir une corrélation entre l'avenir considéré comme le champ du possible et le réel sur lequel il se greffe. »⁴⁸⁸

2.1.3.4.1. Le présent de la vie

A cette lecture où l'avenir est considéré comme une possibilité concevable de notre existence, Gabriel Marcel oppose une conception métaphysique qui met beaucoup plus l'accent sur le présent de la vie. C'est à partir de cette présence de la vie que l'avenir est pensé, dans une étroite union avec le passé. Pour comprendre cette approche que Gabriel Marcel consacre à la notion de l'avenir dans la métaphysique du temps, il faut d'abord se pencher sur ce qu'il entend par idée de profondeur⁴⁸⁹. Selon lui, on ne peut comprendre l'avenir sans une bonne lecture du passé. Et cet ensemble constitué du passé et de l'avenir trouve sa conciliation dans

⁴⁸⁶ S. ROBERT, *La philosophie de Louis Lavelle. Liberté et participation*, Paris, L'Harmattan, p. 101.

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 105.

⁴⁸⁸ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, *op. cit.*, p. 272.

⁴⁸⁹ Dans l'étude consacrée à la notion du temps et de l'éternité, Roger Troisfontaines estime que l'idée de profondeur « doit être comprise comme une plongée intuitive sur ce qui ne peut être atteint que par une recherche destinée à se dérouler dans la durée. Il n'est cependant pas à interpréter comme un pur avenir de l'homme. » R. Troisfontaines, *De l'existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel I*, *op. cit.*, p. 258.

le présent existentiel. L'accent mis sur le présent se justifie par le fait que la préoccupation première du métaphysicien, ce n'est, ni ce qui a été, ni ce qui sera, mais ce qui est. Voilà pourquoi, « le métaphysicien est en quête de ce qui est, non à la poursuite de ce qui sera. Dans cette perspective l'avenir ne peut être conçu ou représenté comme simple innovation. En tant que tout neuf, l'avenir peut être aussi attrayant que l'on voudra : il n'est sûrement pas éprouvé comme profond, parce qu'il est tout neuf. »⁴⁹⁰ Dans cette acception, la vie est comprise comme une ambiguïté foncière qui se trouve toujours entre deux dates. Il peut arriver que je me représente ma vie comme étant extérieure à moi-même. Ce désir de la regarder de façon « objective » peut, à certains moments m'attrister sur son passé, ou provoquer de l'angoisse sur son avenir, dans un présent qui m'échappe. Cette introspection « objective » me permet d'apercevoir mon itinéraire existentiel comme « des îlots séparés par des vides. »⁴⁹¹ Gabriel Marcel voudrait nous faire comprendre que la métaphysique du temps ne peut se comprendre qu'au travers de l'analyse de l'itinéraire existentiel du sujet. Son souci reste cependant de montrer, que toute tentative d'interprétation d'un moment existentiel de façon indépendante de l'autre, conduirait à des inévitables erreurs.

Evidemment, une vie reste une vie. Ce qui est vécu ne peut être changé. L'allusion faite aux vides qui séparent un itinéraire est une manière de montrer le danger qui guette une interprétation temporelle qui mettrait plus d'accents sur certains événements de la vie en les isolant des autres. Pour plus de précision, il prend l'exemple d'une personne qui a déjà vécu une longue expérience existentielle et qui pense à son avenir. Voici comment il s'exprime : « J'envisagerai mon avenir du même point de vue ; les événements qu'il me reste à vivre sont sans doute moins nombreux que ceux que j'ai déjà vécus. Pour autant que je me retire ainsi de ma vie pour la constater, je dirai qu'elle se cadavérise. De cette vie c'est justement la vie qui se retire. »⁴⁹² L'avenir apparaît en ce sens comme un chemin vers la mort. Le sujet assiste progressivement à la diminution de ses forces et à son incapacité à agir comme il le faisait quelques années plus tôt. Elle est comme « tendue vers ». Dans la logique existentielle de Gabriel Marcel, la compréhension de l'avenir ne peut se faire sans une certaine lecture du passé. Pourtant, ce passé exige un présent engagé vers un inconnu dans lequel le sujet se lance par la seule force de la foi.

⁴⁹⁰ *Ibidem.*

⁴⁹¹ S. PLOURDE, J.-P. VIAL et alii, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1985, p. 498.

⁴⁹² *Ibidem.*

Fidèle à la logique thomiste, Jacques Maritain soutient que c'est cette dernière qui possède le temps. Il le pense dans la même logique que Gabriel Marcel, soutenant que le temps ne peut être divisible. Il l'affirme de la manière suivante : « L'éternité contient et mesure le temps tout entier en le possédant d'une manière indivisible, et ainsi tel événement futur qui n'existe pas encore en lui-même et dans sa durée propre est déjà actuellement présent à l'éternité, avec tous ceux qui l'ont précédé et qui le suivront. »⁴⁹³ L'éternité est présentée ici comme étant le centre de gravité duquel dépend le temps. Ce sont les événements présents qui préparent l'avenir du sujet existentiel sous la forme d'actions créatrices. Cet avenir se prépare sous l'œil vigilant d'un Dieu, toujours présent et en qui le futur n'existe pas. Il est cet instant éternel de qui dépend tout événement. Il faut donc comprendre toutes ces actions comme les « termes de l'action créatrice qui, sans ombre de succession les fait se produire successivement, et comme indivisiblement possédés et mesurés par l'instant éternel qui est la durée propre de cette action. Il n'y a rien de futur pour Dieu. »⁴⁹⁴ Effectivement, c'est en tant que présent éternel que Dieu est considéré, non comme celui qui prévoit les choses dans le temps, mais comme celui qui les voit à travers les options libres que l'existant créé. Que ce soit Dieu, que ce soit l'existant créé, les deux gardent un caractère imprévisible. Voilà ce qui justifie l'affirmation selon laquelle : « Dieu ne prévoit pas les choses du temps, il les voit, et en particulier les options et décisions libres de l'existant créé qui, en tant même que libres, sont absolument imprévisibles. Il les voit dans l'instant même qu'elles ont lieu, dans la pure fraîcheur existentielle de leur émergence à l'être, dans l'humilité de leur propre instant d'éclosion. »⁴⁹⁵ L'analyse de la question du temps, nous a permis de voir la place centrale du présent dans l'itinéraire d'une existence. Même si le passé et l'avenir jouent un rôle important dans la vie du sujet, en s'appuyant sur les analyses qui précèdent, il est possible de penser que l'existence c'est la vie au présent.

2.1.3.4.2. Le présent au cœur du temps

L'avenir chez Jacques Maritain est à comprendre comme un moment de l'existence qui s'exprime dans le présent du sujet existentiel à travers des actions créatrices. Cette conception s'inspire essentiellement de la vision bergsonienne de la durée. Le passé comme l'avenir dépendent tous du présent. La particularité de la vision de Jacques Maritain se situe au niveau de la place qu'il accorde à Dieu dans la réalisation du sujet. Celui-ci se présente comme un

⁴⁹³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 144.

⁴⁹⁴ *Ibidem*.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

créateur de qui dépend le sujet existentiel. Témoin de tout ce qui se passe dans l'existence du sujet, il est celui qui lui confère la force créatrice de réalisation de son avenir. Mais pour nous faire une idée complète de la notion de l'avenir, la lecture de Louis Lavelle se présente comme une synthèse qui intègre mieux les différentes approches. S'appuyant sur le désir du mieux qui habite chaque homme, il souligne avec force que c'est l'avenir qui donnera au monde son sens. Il le rappelle en des termes clairs :

« L'avenir nous apportera une révélation qui donnera à notre destinée et à celle du monde à la fois son sens et son dénouement. Il y a au fond de tous les hommes un messianisme qui est une fuite hors du présent. Beaucoup d'entre eux sont semblables à ces Juifs qui consomment leur vie à fuir par la pensée dans le passé des prophètes, afin de fuir ensuite par l'espérance dans un avenir qui réalise les prophéties. »⁴⁹⁶

Cette analyse n'est pas à comprendre comme une attaque contre le messianisme juif, ni contre l'espérance chrétienne qui s'appuie sur la même logique. Louis Lavelle est un philosophe conciliant. Il voudrait montrer qu'en plus de ceux qui pensent l'avenir en terme de possibilité de réalisation existentielle, il y a malheureusement des hommes qui se réfugient dans leur passé pour concevoir une forme d'avenir qui sera la réalisation de leur présent mal assumé. A côté de cette réalité, il existe aussi un avenir de l'univers qui ne dépend pas de nous et qui se réalise sans nous. Plusieurs attitudes peuvent marquer l'attente d'un tel avenir. Cela peut se manifester par une attitude d'espérance, de crainte ou encore de résignation. Il existe aussi une forme d'avenir dont la disposition nous est laissée. C'est celui dans lequel « s'engage notre liberté et qui nous permet d'inscrire notre marque sur le réel. Seulement il ne faut pas le soumettre d'avance à un dessein trop rigoureux ; il doit prendre place dans cet avenir qui échappe à nos prises : il faut le mettre en accord avec lui. »⁴⁹⁷

On peut comprendre l'avenir comme un moment de l'itinéraire existentiel qui nous dévoile les possibles à travers un présent réellement vécu. On ne construit pas l'avenir en fuyant le présent. C'est chaque action présente qui devrait porter en elle-même sa propre raison d'être. Au sein de mon existence, c'est tout ce qui m'arrive qui me donne le pouvoir de posséder la vie, non à travers une maîtrise parfaite des événements, ce qui serait absurde, mais à travers l'humble acceptation d'un présent réellement vécu. Cela m'empêche d'être ce rêveur qui pleure toujours sa situation présente, en espérant la venue d'un futur réparateur d'un présent tyrannique. Comment ne pas reconnaître avec Louis Lavelle que « ce n'est pas celui qui pense le plus à l'avenir qui le sauvegarde le mieux. C'est celui qui s'en désintéresse pour consacrer

⁴⁹⁶ L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 238.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 239.

au présent toutes ses forces : les fruits de sa récolte surpassent toujours en saveur et en beauté l'art et la prévoyance du jardinier le plus habile. »⁴⁹⁸ Il nous a été permis de voir la place du temps dans le processus de la réalisation du sujet existentiel. Etant donné que la philosophie existentielle est un plaidoyer en faveur d'une vérité incarnée dans un sujet vivant, c'est à travers une analyse herméneutique de l'existence du sujet, que nous tenterons de comprendre comment un sujet qui vit réellement pourrait participer à la recherche de la vérité, par la richesse de sa subjectivité.

2.2. Essai d'herméneutique du sujet

On ne peut se permettre d'aborder la problématique de l'existence en laissant de côté la notion du sujet. Ce concept a besoin d'être analysé, interprété et compris à sa juste valeur. S'il est vrai que selon le courant existentiel, la vérité dépend essentiellement de l'existence, cette vérité ne peut nullement être saisie sans une véritable étude herméneutique qui permette de la comprendre. Le sujet en question n'est pas à confondre avec un sujet propositionnel, mais c'est un sujet humain. Le sujet propositionnel est défini comme « ce à quoi on attribue les qualités. Dans la proposition, dans le jugement, le sujet est ce dont on affirme ou nie, par opposition à l'attribut ou prédicat, ce que l'on affirme ou nie. »⁴⁹⁹ Précisément, nous nous intéressons à ce sujet qu'Emmanuel Kant qualifiait de « moi » qui est à la fois, un et identique. Il est substantiellement opposé, soit au soi et à la mutabilité de ses modes, soit à l'objet de la pensée. Emmanuel Kant distingue « le moi-sujet qui ne se conçoit que par opposition à ses modifications ou à ses objets, du moi-substance ou chose en soi, noumène qui aurait pour attributs l'unité et l'identité, conçues absolument et non par opposition à une multiplicité et une mutabilité corrélatives. »⁵⁰⁰ Dans sa réalité, le sujet devrait faire face à sa propre situation dans le monde. Bref, le sujet existentiel constitue une infime partie d'un tout qu'il ne peut totalement saisir. Il se trouve au milieu des autres sujets semblables à lui, avec lesquels il est obligé de composer, dans le but de construire un monde intersubjectif où chacun doit lutter pour se frayer une place. De cette démarche personnelle pour l'intégration d'autrui dans sa propre existence, le sujet évolue de la solitude vers une communion qui accepte que le monde soit un ensemble de sujets différents qui se complètent. Pour saisir le rôle central du sujet dans la réalité existentielle, nous allons aborder ce chapitre sous trois différentes approches du sujet.

⁴⁹⁸ *Idem*, p. 140.

⁴⁹⁹ E. GOBLOT, *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin, 1917, p. 463.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

Il s'agit de l'herméneutique du sujet, de la phénoménologie des relations intersubjectives et de l'étude du sujet face aux situations existentielles concrètes.

Abordant la notion du sujet, Jacques Maritain estime que l'homme est une créature blessée par le péché, qui a besoin de Dieu pour s'en sortir. Il croit qu'il est possible à l'homme de déployer des efforts pour se réaliser, mais que, sans le concours du Divin, ces efforts ne peuvent conduire qu'à l'échec. C'est dans ce sens qu'il mène une critique sans concession contre René Descartes, qu'il accuse d'avoir placé le *moi* au dessus de tout en le coupant de sa sève au nom de la raison. Voici comment il critique une raison qui se moque des sens, de l'objet et de la nature réelle. « Redéploiement humain sur soi-même, indépendance de la raison à l'égard du sensible origine de nos idées, à l'égard de l'objet règle de notre science, à l'égard des natures réelles terme immédiat de notre intellection, intellectualisme absolu, et finalement, schisme irrémédiable entre l'intelligence et l'être, voilà comment Descartes a révélé à elle-même la pensée. »⁵⁰¹ Pour Jacques Maritain, point de doute que cette valorisation de la raison à outrance, a dénaturé le sujet humain en le poussant hors des limites de ses capacités. Jacques Maritain pense que la grande autonomie accordée au sujet par René Descartes est à la base de la dissolution actuelle de la culture. Pour dénoncer cette survalorisation de l'autonomie du moi qui l'éloigne de son origine et de sa nature même, il déclare :

« Cette dénaturation de la raison humaine, poussée hors des limites de son espèce, cette concupiscence de spiritualité pure ne pouvait qu'aller à l'infini, outrepassant le monde lui-même des esprits créés, elle devait nous conduire à revendiquer pour notre intelligence l'autonomie parfaite et la parfaite immanence, l'indépendance absolue de l'intelligence créée. Malgré toutes les misères d'une expérience suffisamment humiliante, cette revendication dont Kant a été le formulateur scolastique, mais dont les origines sont bien plus profondes, reste le principe secret de la dissolution de notre culture, et du mal dont l'occident veut mourir. »⁵⁰²

Jacques Maritain voudrait que la valorisation de l'autonomie du sujet n'aille pas jusqu'à la rupture de sa relation avec l'absolu. S'il faut louer les mérites de la pensée moderne d'avoir lutté et obtenu l'autonomie de la raison par rapport à une foi dont elle était considérée comme la servante par saint Thomas d'Aquin, il faut aussi reconnaître que cette autonomie a été poussée très loin, jusqu'à conduire l'homme vers un égoïsme absolu, considéré comme le mal suprême qui tue le monde.

⁵⁰¹ J. MARITAIN, *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau avec six portraits*, Paris, Plon, 1925, p. 113.

⁵⁰² *Idem*, p. 114.

Le moi ou sujet existentiel concret, ne peut se passer d'autrui. C'est cet autrui qui lui donne de se réaliser comme sujet véritablement. Gabriel Marcel a essayé de faire comprendre au monde contemporain que le moi ne peut tout, à lui tout seul. Il faut le noter, l'acte par lequel le moi se pose dans l'existence implique nécessairement une référence à autrui. Je ne peux me penser moi-même comme un « moi » qu'en me distinguant des autres, et en me concevant comme « autre » qu'eux. Analysant le concept du « cogito », auquel il attribue d'énormes ambiguïtés dans sa définition même, et qui se trouve au cœur de l'analyse existentielle du sujet, Gabriel Marcel estime qu'« en pensant, je prends du recul par rapport à moi ; je me suscite moi-même en tant qu'autre. »⁵⁰³ Une telle conception s'oppose radicalement à un idéalisme qui définit le moi par la pure conscience de soi. Nous pouvons comprendre cette approche à travers l'analyse suivante :

« Dès le moment où je pense que je suis fatigué, le sentiment devenu prédicat est attribué à quelqu'un. Le jugement suppose un dialogue de cet ordre : il y a fatigue. Quelqu'un est fatigué – qui ? – Moi. Dialectique dénuée de sens si ce « moi » n'était destiné à un interlocuteur pour qui « moi » est quelqu'un en particulier : un « tel ». Je ne deviens un « tel » pour moi-même que par l'idée médiatrice de « l'autre » pour qui je suis « un tel ». Il n'y a de « moi » que par rapport à « autrui », je reconnais implicitement que je ne suis ni auto-suffisant, ni centre absolu. »⁵⁰⁴

Cette approche complète celle de Jacques Maritain qui montre que le monde contemporain souffre d'un individualisme, fruit de l'absolutisation du sujet existentiel, maître de sa pensée, de son histoire et de son destin, un sujet qui s'estime totalement suffisant.

D'une manière plus analytique, Gabriel Marcel nous introduit dans une étude qui permet de comprendre le rôle de l'autre dans la saisie de soi. Effectivement, on ne peut se reconnaître comme « soi » que par rapport à « autrui ». L'exaltation du moi est encore plus présente chez l'enfant que chez l'adulte. Le souci de l'enfant est de montrer qu'il est le centre du monde et que les autres sont comme des atomes qui gravitent autour de lui. Dans *Homo viator*, Gabriel Marcel prend l'exemple d'un « enfant qui apporte à sa mère des fleurs qu'il vient de cueillir dans le prés. Regarde s'écrie-t-il, c'est moi qui les ai cueillies ! L'enfant se désigne lui-même à l'admiration et à la gratitude : c'est moi, moi en personne, moi ici présent, qui ai cueilli ces fleurs. Ne va surtout pas croire que c'est Jacques ou Lucie. C'est moi, ce n'est personne d'autre. »⁵⁰⁵ Une chose est claire, l'exclusion des autres est au centre de la démarche de cet enfant. Il voudrait que la louange se reporte sur lui, et lui seul compte tenu de son exploit et

⁵⁰³ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 145.

⁵⁰⁴ *Idem*, p. 192.

⁵⁰⁵ G. MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944, p. 16.

non sur une autre personne. Le plus intéressant est de constater que la reconnaissance d'autrui est présente, mais cela a pour but de consolider sa suprématie et non de valoriser cet autrui. La présence des autres est manifeste, mais ils sont exclus du témoignage de la mère. Par delà ces analyses, Louis Lavelle apparaît comme celui qui a mené l'analyse du sujet au niveau le plus élevé dans la pensée contemporaine. Il a consacré plusieurs œuvres à cette problématique⁵⁰⁶. Or, il reste vrai que l'analyse du sujet ne peut se passer de la relation au moi.

2.2.1. Le moi

L'homme est un ensemble des puissances qui produisent en lui différentes énergies⁵⁰⁷. On peut alors constater qu'il y a en lui, la puissance d'aimer, la puissance de désirer, la puissance d'agir, la puissance d'affecter etc. Par là même, Louis Lavelle reconnaît que le sujet ne peut se passer de l'affection et du désir. Par là, passent les sentiments de succès ou d'échec. Il affirme que « c'est le désir lui-même qui d'abord nous affecte : l'émotion est la marque de sa présence, et le plaisir et la douleur, de ses alternatives de succès et d'échec. »⁵⁰⁸ En effet, c'est par le biais des sentiments exprimés que le sujet manifeste sa présence au monde et à soi. Mais cela ne suffit pas pour définir le moi. Celui-ci est pourtant reconnu comme « une initiative créatrice inséparable d'une lumière qu'elle engendre et qui l'éclaire. Pourtant, il n'y a rien qui nous appartienne plus essentiellement que notre vie affective : c'est elle qui nous ébranle de manière la plus profonde ; or nous ne faisons que la subir. Il semble même que nous n'ayons pas sur elle la moindre prise. »⁵⁰⁹ Un sujet existant réellement ne peut se passer de l'influence de l'émotion sur son agir, sauf lorsqu'il prétend à une certaine objectivité qui, dans le cas d'espèce n'est qu'une utopie. Louis Lavelle pense que cette affectivité agit sur le moi de sa propre initiative. Pourtant, c'est cette libre initiative qu'il considère comme la

⁵⁰⁶ Louis Lavelle est souvent présenté comme étant le philosophe de la valeur ou encore et de façon fréquente, comme le philosophe de l'être. Nous pensons quant à nous, que beaucoup de commentateurs des œuvres de Louis Lavelle se sont le plus penché sur son analyse de l'être dans la mesure où cela rejoignait leurs préoccupations. Cela devenait d'autant plus évident car ils sont thomistes dans leur grande majorité. Cette orientation a influencé beaucoup d'analystes qui ont fini par ne plus savoir dans quelle catégorie fallait-il classer ce grand métaphysicien français contemporain. Or, s'il y a un domaine dans lequel Louis Lavelle s'est le plus illustré, allant au dessus des autres philosophes contemporains, comme ce fut le cas de Gabriel Marcel pour le néo-socratisme, de Jean Paul Sartre pour l'existentialisme athée, de Karl Jaspers pour l'existentialisme chrétien ou d'Emmanuel Mounier pour le personnalisme, c'est sur la problématique de l'analyse du sujet. Il l'a porté à son niveau le plus élevé, s'inscrivant ainsi dans la tradition augustinienne, pascalienne ou kierkegaardienne, malgré son attachement affirmé à la pensée de Maine de Biran. Sans que notre affirmation ne soit considérée comme dogmatique, nous sommes persuadés que Louis Lavelle devrait être considéré comme un philosophe du sujet. Pour s'en convaincre, il suffit de visiter ses œuvres : *La conscience de soi, Le moi et son destin, La présence totale, Les puissances du moi* etc.

⁵⁰⁷ L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 71.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

marque caractéristique du moi qui nous échappe absolument. Pour ce faire, il s'interroge sur le lieu de résidence du moi proprement dit. Réside-t-il dans la partie passive ou dans la partie active du sujet ? Etant donné que l'action du moi échappe totalement au sujet, il devient possible de comprendre que le moi réside dans la partie passive du sujet.

Or, pour qu'il y ait unité du sujet, cette passivité où réside l'affectivité devrait pouvoir s'associer à l'activité du sujet pour constituer l'unité du moi. Comme Gabriel Marcel, Louis Lavelle estime que la connaissance du sujet ne peut se passer de l'interaction entre le moi et le non-moi. Ce qui justifie la déclaration suivante :

« Bien que la connaissance soit toujours ma propre connaissance, elle est orientée vers un non-moi dont elle me donne le spectacle, dont elle m'apporte la représentation : aussi ne peut-il s'appliquer au moi qu'en risquant toujours de le transformer en objet. Ainsi, l'affectivité est le présent de mon propre moi, toujours lié à la pensée de quelque objet, mais enfermant en soi l'ébranlement qu'il en reçoit, éprouvant à chaque instant le sentiment de son existence unique et séparée aussi bien dans la jouissance que dans la souffrance. »⁵¹⁰

Une constante semble se dégager concernant l'herméneutique du sujet, du moins dans la manière dont Jacques Maritain, Gabriel Marcel ou Louis Lavelle abordent cette problématique. Chez tous ces auteurs, le recours à René Descartes est indiscutable. Chaque fois qu'ils abordent cette lancinante question, ils se tournent vers à René Descartes, soit pour le critiquer, comme c'est le cas de Jacques Maritain, soit pour suggérer une correction comme c'est le cas de Gabriel Marcel sont encore pour l'approfondir comme l'a fait Louis Lavelle. Voilà ce qui peut nous pousser à dire que la pensée de René Descartes semble incontournable dans toute analyse du sujet. A travers le « cogito ergo sum », il a posé les bases existentielles de la connaissance rationnelle. Notons cependant que chacun des trois auteurs aborde la question avec la sensibilité qui est la sienne. Alors que Jacques Maritain accuse le père du rationalisme moderne d'être à la base de l'égoïsme contemporain, Gabriel Marcel soutient que la notion du « cogito » reste ambiguë et pour cela, il mérite d'être clarifié. De son côté, Louis Lavelle accuse d'abord Jacques Maritain d'être très acerbe à l'égard de René Descartes : « Maritain reproche à ce philosophe d'avoir dirigé son regard vers une science des choses terrestres et de nous avoir détourné des choses spirituelles. Mais il maltraite un peu Descartes. Il lui fait grief des traits de son génie qui demeurerait indifférent à la scolastique, qui nous

⁵¹⁰ *Idem*, p. 72.

proposait l'activité la plus aiguë de notre propre pensée... Mais Descartes n'enseigne pas, il invente. »⁵¹¹

Ensuite, il montre qu'une approche lucide et posée de la pensée cartésienne permet d'y déceler le fondement nécessaire de la reconnaissance du sujet. Dans cette démarche, il se démarque totalement de Jacques Maritain et ouvre la voie à une compréhension plus apaisée de la pensée cartésienne. Il considère celle-ci comme la voie nécessaire à la compréhension du sujet existentiel. Voilà ce qui permet de comprendre l'affirmation suivante : « Dans l'école cartésienne elle-même, où c'est la pensée qui introduit le moi dans l'existence, on ne peut pas donner au moi pensée un sens exclusivement intellectuel sans risquer d'ôter au moi son individualité. Je ne peux pas dire que je pense sans ajouter implicitement que c'est moi qui pense. Autrement la pensée ne serait pas universelle et individuelle à la fois. »⁵¹² A en croire Louis Lavelle, ce serait faire preuve d'une incompréhension manifeste que de dire que René Descartes a séparé le « penser » du « sentir ». Chaque fois que le sujet pense, il est en même temps conscient du fait qu'il est en train d'effectuer un geste cogitatif. Ce mouvement d'ensemble implique à la fois l'esprit et le corps. En ce sens, René Descartes apparaît comme celui qui a su valoriser la raison humaine, mais sans totalement la détacher de l'existence comme semblent le présenter certaines interprétations.

Autrement dit, il faut non seulement que je pense, mais que mon corps soit le témoin de cette activité de penser. Cela voudrait dire que je dois sentir que je suis en train de penser, sinon ma pensée n'aurait aucun sens. Car c'est le sentiment qui donne à la pensée, la certitude d'appartenir effectivement au sujet. En conséquence, toute pensée doit être sentie par le sujet. Il faut donc que

« je sente que je pense. Et l'on ne saurait admettre qu'une telle formule équivaut à cette autre : je pense que je pense, car celle-ci m'engage dans un redoublement à l'infini, d'où le moi demeure toujours absent, mais qui se clôt dès le premier instant où cette pensée commence à s'exercer si le moi la revendique comme sienne par le sentiment. Car il n'y a que le sentiment qui puisse lui donner l'appartenance. »⁵¹³

Le sentir a un rôle fondamental à jouer dans l'accession du sujet existant à la connaissance. Etre affecté par quelque chose, c'est aussi comme être touché par cette chose. Louis Lavelle va encore plus loin en attribuant deux significations essentielles au concept « affecté ». D'une part, ce concept veut dire que « le contact est obtenu avec lui, ou qu'il est atteint. » D'autre

⁵¹¹ L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 41.

⁵¹² L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, op. cit., p. 73.

⁵¹³ *Ibidem*.

part, il signifie que le sujet est « ému, comme s'il n'y avait que l'émotion qui pût le tirer de son inertie en l'obligeant de prendre part à ce qui l'affecte. »⁵¹⁴ Il est vrai que la connaissance s'applique à un objet et que la volonté s'applique à un but. Cela n'exclut pourtant pas que pour connaître il faut d'abord en manifester la volonté. Et malgré la divergence manifeste entre l'approche de Jacques Maritain et celle de Louis Lavelle sur l'interprétation du sujet chez René Descartes, les deux philosophes semblent pourtant faire converger leurs points de vues sur la capacité du sujet à faire valider l'acte de penser par l'acte d'exister.

Pour Jacques Maritain, toute activité du sujet est indissociable de son existence. Considéré par lui comme une intuition, l'existence du sujet se produit « dans et par un jugement affirmatif de l'exister : « je suis », « les choses sont ». Mais ce jugement n'est pas comme les autres, dans lesquels un sujet pourvu d'une certaine essence est lié, par la copule *est*, à quelque attribut ou prédicat saisi *par mode d'essence*, c'est-à-dire au moyen d'une opération issue de l'opération abstraitive. »⁵¹⁵ Ce qui est spécifique dans cette approche, c'est le fait que le sujet qui témoigne de cette intuition d'exister est lui-même posé hors de l'esprit en se pensant comme sujet existant. Par cette perception existentielle de soi, le sujet se perçoit, non seulement comme existant, mais aussi comme existant pour les autres. Cette prise de conscience permet au sujet de se connaître d'abord, avant d'évoluer vers la connaissance des autres. Pour autant que nous puissions l'atteindre, l'acte constitutif du moi est celui par lequel je me manifeste devant autrui pour qu'il me loue, me blâme ou pour qu'il prenne conscience de ma présence devant lui. Témoin, recours, rival ou adversaire, cet autrui dont la position peut varier dans mon champ de conscience, Gabriel Marcel estime qu'il « fait partie intégrante de moi-même. Le moi n'est pas du tout une réalité isolable, c'est un accent conféré, non pas à mon expérience dans sa totalité, mais à telle portion ou à tel aspect de cette expérience. »⁵¹⁶ Cet aspect de l'expérience est susceptible de produire deux réactions. Il peut conduire jusqu'à la surestimation du sujet, terrain privilégié de l'égoïsme, ou à l'ouverture de celui-ci vers l'extérieur. Nous voulons tenter de comprendre cette interaction à travers l'analyse du rapport entre le moi et le je.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ J. MARITAIN, « Pour une épistémologie existentielle I. Réflexions sur la nature blessée » in *Revue thomiste*, N° 1, 1968, p. 7. Cet article s'inscrit dans la série d'exposés que Jacques Maritain présentait au Centre d'études de Kolbsheim. Il prononça cette conférence, le 21 juillet 1967 devant un public de théologiens et philosophes de tout bord, près de Strasbourg.

⁵¹⁶ G. MARCEL, *Homo viator, op. cit.*, p. 16.

2.2.1.1. Les frontières du « moi » et du « je »

Il est difficile, voire impossible d'assigner au *moi* des frontières précises par rapport à la conscience et par rapport au *je*. Il faudrait remarquer, que dans plusieurs analyses du sujet, le « moi » est souvent opposé au « je ». Effectivement, nous devons reconnaître que chaque « moi » est limité, mais malgré cette limite, une bonne part de son activité existentielle se dépense à sauvegarder contre toute atteinte et toute effraction, ses propres limites. Selon l'analyse de Gabriel Marcel, c'est de là que vient « l'allure si fréquente des revendications, d'agression ou d'exclusion que nous relevons dans la position du moi. »⁵¹⁷ En relation nécessaire avec autrui, c'est de façon spontanée que le moi s'oppose aux autres. Cette tension s'exprime souvent à la troisième personne à travers le pronom personnel « lui ». A l'exemple de Jacques Maritain qui soulignait que c'est le jugement qui donne au moi de prendre conscience de son être, Gabriel Marcel pense que dans le jugement, c'est l'absence du sujet qui fait fonction de sujet. Lorsqu'on dit par exemple « je suis fatigué », il y a un « feeling » pur et simple, c'est-à-dire un absolu, ou quelque chose qui imite l'absolu, qui n'est pas rapporté, médiatisé. Dans le jugement en *je* c'est précisément cette non-relation qui fait fonction de *lui* et à laquelle le *feeling* devenu prédicat est rapporté. On dialogue alors de la façon suivante : « Quelqu'un est fatigué. – Qui ? – « Moi ». Ceci n'aurait aucun sens si ce « moi » n'était destiné à un autre interlocuteur pour qui « moi » est quelqu'un en particulier : un tel. Et je ne deviens pour moi-même un tel que par l'idée médiatrice de l'autre pour qui je suis un tel. En principe, je ne suis absolument pas un tel pour moi, *je* suis la négation même d'un tel. »⁵¹⁸ Il remarque que ce *je* dont il est question, semble toujours se poser en face d'un *toi* pour qui le *je* apparaît aussi comme un autre *toi*. Le dialogue est un élément inévitable dans la révélation du sujet à lui-même et à l'autre. C'est donc en fonction de ce dialogue que peut apparaître un tiers qualifié de *lui*. Ce troisième sujet est considéré comme « un monde indépendant –ou du moins – traité fictivement sans doute – comme tel. Toute réalité

⁵¹⁷ Voulant montrer l'impact de l'influence que l'ego fait peser sur le moi, Gabriel Marcel se réfère encore à l'expérience de l'enfant qui veut être reconnu au détriment des autres. C'est moi qui donne les ordres, c'est moi qu'on doit suivre, c'est moi qui parle etc. Il éclaire cet égocentrisme par cet exemple : « *Un petit inconnu étend la main pour saisir une balle que j'ai laissé traîner par terre. Je m'insurge : cette balle est à moi. La référence à autrui, fondamentale ici encore, prend la forme d'impératif : « défense de toucher ». L'expérience de la propriété immédiatement affirmée est de plus significative. Je me produis, j'avertis l'autre pour qu'il règle sa conduite d'après la notification que je lui adresse. Moi, ici présent, je possède cette balle. Peut-être consentirai-je à te la prêter quelques instants, mais sache bien que c'est à moi qui te la prête gracieusement et que je peux, par conséquent, te la retirer d'une seconde à l'autre si tel est mon bon plaisir. Moi despote, moi autocrate. » Cité par R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être I. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris/Louvain, Jean Vrin/Nauwelaerts, 1953, p. 12.*

⁵¹⁸ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 145.

indépendante peut et doit être traitée comme un *tiers*. Et si un tiers suppose un dialogue, il n'est pas moins vrai de dire que tout dialogue se donne à lui-même un tiers. »⁵¹⁹

Nous venons de le remarquer, chez Gabriel Marcel, le sujet ne se découvre qu'en relation avec son semblable qu'il nomme *toi*. Ce qui semble ne pas être le cas chez Louis Lavelle qui soutient que c'est par l'acte de penser que le sujet se découvre et se possède soi-même. Or, l'acte de se connaître s'apparente à l'acte de se créer. Comparant l'acte de création du sujet par lui-même à l'acte providentiel de création permanente des êtres nouveaux, il présente l'opération de la conscience comme l'élément central qui donne au sujet de se créer et donc de se connaître. Voici ce qu'il en dit : « De même que la fécondité de l'acte providentiel ne cesse de produire dans le monde des êtres nouveaux, je ne cesse aussi de produire en moi de nouveaux états par l'acte de mon attention : ainsi, grâce à l'opération de la conscience, je me crée moi-même comme Dieu crée le monde. »⁵²⁰ Pour dire exactement ce qu'il entend par le « moi-sujet », Louis Lavelle se pose cette interrogation : « Qu'est-ce en effet que le moi, sinon ce que chacun connaît de lui-même ? »⁵²¹ Et pour apporter une clarification à cette démarche interrogative, il soutient d'abord que le sujet ne peut nullement s'attribuer les réalités qu'il ignore. Il pense en tout cas, que pour mieux se connaître, le sujet doit entrer dans une démarche qui lui donne de se faire dans une dynamique impliquant à la fois, la conscience, l'âme, l'absolu et le sujet existentiel. Ainsi écrit-t-il :

*« Je ne puis rien m'attribuer de ce que j'ignore : cela appartient à un être auquel je suis uni, mais dont je ne puis identifier les mouvements avec moi tant qu'ils ne sont pas devenus pour moi un objet de connaissance et d'assentiment. Demander de se connaître, ce n'est pas supposer que l'on est avant de se connaître, comme les choses sont avant que le regard s'y applique : le propre de la connaissance de nous-mêmes, c'est précisément de nous faire. »*⁵²²

Mais il ne faudrait pas confondre le fait de se connaître au simple fait de découvrir un objet qui est soi. Il s'agit d'une démarche consistant à éveiller en soi une vie tenue cachée. Seule la conscience met en œuvre des puissance qu'elle-même révèle aussi au sujet : « La conscience me révèle des puissances qu'elle met en œuvre. Elle est pour le moi à la fois une analyse et une éclosion. »⁵²³ Cette analyse ne doit cependant pas nous conduire à une confusion entre le moi, la chose et l'objet.

⁵¹⁹ *Ibidem.*

⁵²⁰ L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris, Grasset, 1933, p. 8.

⁵²¹ *Ibidem.*

⁵²² *Ibidem.*

⁵²³ *Idem*, p. 9.

2.2.1.2. Le moi, la chose et l'objet

Le moi ne peut être confondu, ni à une chose, ni à un objet. La richesse qui le caractérise est cette capacité qu'il a à chaque instant de devenir autre chose que ce qu'il est. Comme le déclare Louis Lavelle, « il faut que l'esprit ne soit rien pour qu'il puisse tout accueillir, qu'il soit invisible pour qu'il soit transparent à tous les rayons, qu'il soit plus petit que le grain de sénévé pour qu'il ne puisse rien obtenir que par sa propre germination, qu'il soit dépouillé de tout corps et de toute possession particulière pour que tout ce qu'il pourra devenir soit l'effet de sa pure opération ou de son consentement pur. »⁵²⁴ Cette argumentation, nous permet de saisir que dans la logique lavellienne, le moi ne peut se connaître qu'en s'exprimant. Ainsi, le moi n'est pas un être donné, mais un être qui ne cesse de se donner à lui-même. Le sentiment qu'il a de soi n'est pas à confondre à la révélation de ce qu'il est, mais plutôt, un appel à l'acte par lequel il va être. Comme s'il rejoignait Gabriel Marcel, Louis Lavelle souligne que le moi se réalise en s'exprimant. Cette réalisation lui donne donc de prendre possession de « certaines dispositions, qui jusque-là étaient en lui sans être lui, mais qui ne deviennent siennes que par le choix et l'usage qu'il en fait. C'est ce moi exprimé par l'action et par la parole qui témoigne de notre existence aux yeux d'autrui. »⁵²⁵

Dans l'herméneutique qu'il fait du sujet, Michel Foucault revient sur la relation entre le sujet et la vérité. Il pense que la recherche de la vérité ne peut en aucune mesure être éloignée du souci de soi. Il prend cependant la peine de préciser que si cette préoccupation avait été absente de la philosophie pendant une très longue période, c'est à la suite de ce qu'il nomme de façon conventionnelle « le moment cartésien ». Contrairement à la complaisance de Louis Lavelle face à la pensée cartésienne, il semble rejoindre la critique de Jacques Maritain pour souligner que René Descartes est à la base de la mauvaise interprétation du sujet. Il lui reproche d'avoir requalifié philosophiquement le principe socratique du « connais-toi toi-même » et disqualifié le souci de soi. Pour lui, il ne fait pas l'ombre d'un doute, que ce moment a eu un impact négatif sur l'histoire de la philosophie. Ce qui justifie cette affirmation concernant le souci de soi, dans laquelle il estime que le moment le plus douloureux de l'histoire de la philosophie est celui où ce souci a été écarté au profit de la pensée pure. Ce moment est qualifié de moment cartésien. : « La raison la plus sérieuse pour laquelle ce précepte du souci de soi a été oublié, la raison pour laquelle a été effacée la place occupée par ce principe de près d'un millénaire dans la culture antique, eh bien cette raison je

⁵²⁴ *Idem*, p. 10.

⁵²⁵ *Ibidem*.

l'appellerai : le « moment cartésien ». Le moment cartésien a joué ce rôle de deux façons. D'abord en requalifiant philosophiquement le connais-toi toi-même et en disqualifiant le souci de soi. »⁵²⁶

Lorsqu'il fait d'abord allusion à la requalification du connais-toi toi-même par le moment cartésien, Michel Foucault veut montrer que, de façon explicite, René Descartes, à travers ses *Méditations*⁵²⁷, a placé le point de départ de la démarche philosophique, non pas sur l'étonnement, mais sur l'évidence telle qu'elle se donne à la conscience sans aucun doute possible. Et il pose cette conclusion :

*« C'est donc à la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience, que se réfère la démarche cartésienne. En plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même, non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence mais sous la forme de l'indubitabilité de mon existence comme sujet qui faisait du connais-toi toi-même un accès fondamental à la vérité. Entre le gnoti seauton socratique et la démarche cartésienne la distance est immense. »*⁵²⁸

C'est de cette façon que le « connais-toi toi-même », a été accepté dans un certain nombre de pratiques philosophiques à partir du XVII^e siècle. Mais ce qu'il faut déplorer de cette requalification du « connais-toi toi-même », c'est le fait que la démarche cartésienne « a beaucoup contribué à disqualifier le principe du souci de soi, à le disqualifier et à l'exclure du champ de la pensée philosophique moderne. »⁵²⁹ La critique ci-dessus rejoint ce que déclarait Jacques Maritain au sujet du père du rationalisme moderne :

*« Reploiement de l'esprit humain sur soi-même, indépendance de la raison à l'égard du sensible origine de nos idées, à l'égard de l'objet règle de notre science, à l'égard des natures réelles terme immédiat de notre intellection, - intellectualisme absolu, mathématisme, idéalisme, - et finalement schisme irrémédiable entre l'intelligence et l'être, voilà comment Descartes a révélé à elle-même la pensée. »*⁵³⁰

L'analyse que propose Jacques Maritain a pour but de montrer que, la démarche cartésienne a renversée la source de la connaissance philosophique, de l'existence, qui était considérée depuis l'antiquité comme source de savoir à travers l'expérience existentielle du sujet, vers un sujet suffisant qui n'a besoin de rien, sauf de lui-même.

⁵²⁶ M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 15.

⁵²⁷ Cf. R. DESCARTES, « Méditations sur la philosophie première (1641) » in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952.

⁵²⁸ M. FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 16.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ J. MARITAIN, *Les trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau, op. cit.*, p. 113.

Michel Foucault va encore plus loin et pense que ce sujet corrompu par le cartésianisme a besoin d'une véritable conversion :

« La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car, tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. De ce point de vue il ne peut y avoir de vérité sans une conversion du sujet. Cette conversion du sujet peut se faire sous la forme d'un mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle, mouvement d'ascension du sujet lui-même ; mouvement par lequel la vérité vient à lui et l'illumine. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un labeur qui est celui de l'ascèse. »⁵³¹

La précédente étude se rapproche de celle qui avait déjà été effectuée par Jacques Maritain où il reprochait au cartésianisme d'avoir remplacé la lutte de l'esprit contre la matière par la lutte de la matière contre l'esprit. Michel Foucault propose la conversion du sujet pour sauver la situation. Jacques Maritain propose la délivrance du monde contre l'esprit cartésien. Ce qui permet à l'homme de se réconcilier avec lui-même : « Le monde aspire à la délivrance, il aspire à la sagesse dont l'esprit de Descartes nous a détournés, à celle qui réconcilie l'homme avec lui-même, achève la connaissance en charité. »⁵³² Tracer une frontière entre le « moi » et le « je », n'est pas une chose aisée. Le moi devrait lutter contre ses limites, car c'est dans cette volonté de dépassement qu'il s'affirme, se découvre et se révèle. Nous allons essayer de comprendre le sens fondamental de ce combat du moi avec lui-même où la recherche de son dépassement est à la base de sa réalisation.

2.2.2. Le dépassement du moi par lui-même

Contrairement à ce que nous présente l'idéalisme inspiré de l'argument cartésien⁵³³, le moi n'est pas une chose facile à saisir. Ceci se justifie par le fait que ce moi n'est pas une réalité

⁵³¹ M. FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 17.

⁵³² J. MARITAIN, *Les trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau, op. cit.*, p. 128.

⁵³³ La critique de Jacques Maritain sur l'évidence cartésienne fondée sur la certitude du sujet par rapport à son existence est sans concession. Parler d'évidence sur une question qui regarde le sujet, c'est prétendre connaître ledit sujet. Or, il est impossible pour le sujet de se connaître lui-même et encore moins de connaître son prochain. Comment donc peut-on fonder l'évidence sur quelque chose qu'il est impossible de connaître profondément ? Cette conception de la vérité comme évidence a été ouvertement contestée par Jacques Maritain. Il affirme que : « L'évidence cartésienne est une évidence subjective, qualité de certaines idées, et ce n'est pas dans la proposition réglant la progression de nos certitudes, c'est en des objets des notions, terme de l'analyse des choses qu'elle se manifeste à notre esprit. Il y a des idées évidentes par elles-mêmes, parfaitement pénétrables à notre pensée. Ces idées-là sont la matière de la science. Toutes les autres doivent y être réduites, ou être éliminées. Voilà les choses à nu devant l'ange cartésien ; loin que le monde corporel recèle un résidu d'inintelligibilité relative, il est parfaitement clair à notre regard d'homme, n'étant rien qu'étendue géométrique : parfaitement soumis à notre esprit dans la connaissance, avant de lui être parfaitement soumis dans la pratique. Voilà en réalité toutes choses ajustées de force au niveau des idées humaines, les trésors de l'expérience dissipée, l'art créateur profané et l'ouvrage que Dieu a fait remplacé par le monde du rationalisme. » Le remplacement

donnée. Il faudrait plutôt le saisir comme une réalité qui cherche à se réaliser de façon permanente. Ce dynamisme du moi a poussé Louis Lavelle à soutenir l'idée selon laquelle la réalité du moi est mobile, fuyante, et perpétuellement en voie de constitution. Et il insiste sur le fait que, « l'idée de l'être total est plus ferme et plus claire que l'idée du moi. Elle n'est pas obtenue par une sorte d'extension de l'être du moi : on ne comprendrait ni la possibilité, ni la légitimité de cette extension si l'horizon de la connaissance ne dépassait pas dès l'origine l'horizon du moi. »⁵³⁴ Autrement dit, c'est parce que l'être est donné avant le moi, pour permettre au moi de se fonder en l'être tout en s'appuyant sur sa propre vie, la connaissance de soi et de toute autre chose, que le moi apparaît toujours comme étant limité. Le moi est limité dans la mesure où il fonde toute son activité dans l'être : il n'est donc pas indépendant. Mais les limites dont il est question ne peuvent jamais être fixées avec exactitude. Notons-le, c'est cette fragilité qui expose ces limites du moi aux différentes contestations. Ce qui justifie la possibilité dialectique du sujet, exprimée dans la volonté de se dépasser par le biais de la contestation de ses propres limites. Louis Lavelle se demande s'il y a un homme, parmi tous ceux qui réfléchissent sur eux-mêmes, qui puisse tracer une démarcation rigoureuse entre ce qui lui appartient et ce qui lui demeure étranger ? Il estime que le débat commence d'abord au niveau du corps. D'où la question : confondrai-je mon corps avec moi ? La réponse est négative. Bien sûr que cette forme est nécessaire pour se faire une idée de moi, mais c'est la conscience qui est à la base de toute connaissance de soi. Je peux regarder ce corps comme un objet, mais s'il représente « la condition sans laquelle je n'aurais point de sensibilité, il n'y a de moi qu'à partir du moment où apparaît cette forme originale d'intériorité qu'on appelle une conscience et dans laquelle le corps lui-même se trouve enveloppé. Aussi dirai-je de ce corps qu'il est mien sans oser dire qu'il est moi. »⁵³⁵ Malgré la puissance de la conscience qui permet au corps d'être reconnu par le sujet comme étant le sien, reconnaissance qui donne en quelque sorte, la prééminence du sujet sur le corps, il est pourtant celui qui donne des limites à l'être du sujet. Le corps donne au sujet son caractère individuel et lui permet de se distinguer des autres sujets. Dans une certaine mesure, on peut être tenté de dire que le moi réside dans la sensibilité. Mais cela reviendrait à la même alternative, étant donné que la sensibilité est un reflet du corps.

de l'œuvre réalisée par le sujet divin, par l'œuvre de la pensée humaine, voilà ce que Jacques Maritain reproche au père du rationalisme moderne. Cf. *Idem*, p. 106.

⁵³⁴ L. LAVELLE, *De l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 208.

⁵³⁵ *Ibidem*.

Dans la mesure où le corps limite le sujet, ne faut-il pas alors reconnaître que le moi consiste seulement dans la connaissance ? Il semble évident que cette approche produise une nouvelle difficulté. Le fait de mener loin cette démarche peut pousser à penser, comme le font certains idéalistes, que « je suis tout ce que je connais, de telle sorte qu'en identifiant l'acte de la connaissance avec son objet, on laisse perdre les limites du moi pensant, et l'on confond celui-ci avec l'univers représenté. »⁵³⁶ Il est vrai, que la perception du sujet comme un moi qui doit se connaître pour pouvoir se dépasser pose d'énormes difficultés. De façon explicite, Gabriel Marcel a reconnu cette difficulté liée à la connaissance du sujet par lui-même. D'ailleurs, il est allé plus loin, en refusant cette possibilité même à un sujet extérieur. Voilà pourquoi il déclare :

*« Nous avons été amenés à reconnaître l'impossibilité où je suis, non seulement de répondre objectivement à la question qui suis-je ? Mais même d'imaginer qu'une réponse valable puisse être apportée à cette question par quelqu'un qui considérerait ma vie du dehors. Chemin faisant, nous avons été conduit à insister sur le fait que ma vie est littéralement insaisissable. Il me semble qu'elle m'échappe, qu'elle s'échappe à elle-même de toute part. »*⁵³⁷

La difficulté que pose le moi tient donc à cette impossibilité de le définir, soit comme une chose soit comme un acte. Comme nous l'avons montré, on ne peut confondre le moi avec le corps, bien qu'il ne puisse être posé sans ce corps dont il subit la loi, comme le montre l'affectivité. Et même lorsqu'on prétend identifier le moi avec la pensée, il demeure toujours difficile de le faire coïncider avec le contenu de cette pensée, car la pensée tire sa réalité d'une activité qui la dépasse.

Cette analyse nous conduit à convenir avec Louis Lavelle que « l'expérience de nos limites, c'est celle de l'inscription dans l'être d'une perspective subjective sur tout l'être, qui est notre être même et qui s'élargit toujours davantage. Si le moi, en prenant conscience de lui-même, prend naturellement conscience de ses limites, mais reste incapable de les franchir, on demandera alors comment il peut les connaître. »⁵³⁸ Reconnaissons qu'une telle expérience implique nécessairement l'expérience d'une réalité qui se trouve au-delà des ces limites elles-mêmes. Ce qui apparaît comme une contradiction notoire. Cela est d'autant plus vrai que toute découverte du sujet implique la découverte de son existence. Or, on ne peut ignorer le

⁵³⁶ *Idem*, p. 209.

⁵³⁷ Le penseur de l'existential estime cependant, que malgré le fait que je ne peux connaître ma vie, je reste libre de la donner ou de la consacrer. Effectivement, le don ou le sacrifice est perçu comme l'expression limite de l'acte qui consiste à « vivre pour ». Or, le fait d'aller jusqu'au don de sa vie est une manière de dépasser les limites que le corps fixe au sujet. Cf. G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être I. Réflexion et mystère*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 187.

⁵³⁸ L. LAVELLE, *De l'être, op. cit.*, p. 211.

fait que toute découverte de l'existence du sujet ne signifie automatiquement pas une découverte de l'être à l'intérieur du sujet, mais plutôt la présence du sujet à l'intérieur de l'être. Pour mieux saisir cette démarche, faisons recours à Louis Lavelle qui, au sujet de la connaissance du sujet et du dépassement de ses limites, affirme : « On maintiendra avec fermeté ces deux principes : tout objet pour être connu doit nécessairement affecter un caractère subjectif, et le moi est assujéti à poser d'abord l'existence objective de sa propre subjectivité. »⁵³⁹ Ce qu'il faut comprendre ici, c'est le fait qu'avant de prétendre dépasser ses propres limites, le sujet a d'abord besoin de se connaître.

Pour parvenir à une connaissance de soi qui permet un vrai dépassement de ses limites, le sujet procède par une action réflexive dont le travail consiste à « s'expliquer en quelque façon l'intime action du sujet grâce à un processus, fut-il obscur et inavoué, d'objectivation discursive, et en produisant des conceptualisations interprétatives. Effort pour s'emparer si peu que ce soit de l'inépuisable, connaître dans une certaine mesure le *quid est*, ou l'essence de la subjectivité. »⁵⁴⁰ La démarche en question donne au sujet la possibilité de passer, au bout des efforts considérables, de « l'oublie-toi » cartésien au « connais-toi » socratique. Il continue en montrant que la valeur de la démarche kierkegaardienne repose dans le fait que ce dernier est allé au-delà de la simple saisie existentielle du sujet par lui-même, cherchant ainsi à comprendre la profondeur de l'âme par une analyse intelligente qui lui permettait d'entrer dans l'essence incommunicable de sa singularité. Le dynamisme d'une telle pensée ne repose pas sur un effort constant de recherche d'une compréhension rapide et naïve de sa propre existence. Il est plutôt, le fruit d'une démarche complexe pleine de hauts et de bas. Il s'agit d'un vécu réel susceptible d'être expérimenté par n'importe quel sujet. Voici comment Jacques Maritain explique cette herméneutique qui donne au sujet la saisie de sa propre profondeur. Il s'appuie d'abord sur l'expérience des mystiques et finit par montrer que ce n'est pas la propriété privée des seuls mystiques, mais que toute existence vraie en fait l'expérience :

« Vicissitudes incompréhensibles, nuits, joies, tourments et déchirements dans l'expérience de soi-même atteignent chez les mystiques des profondeurs exceptionnelles, mais sous une forme ou une autre, sont le partage de tout être humain : soit qu'il s'étourdisse pour leur échapper à force de se mentir à lui-même, soit qu'il entre avec courage dans la simple connaissance de soi. Le philosophe

⁵³⁹ *Idem*, p. 212.

⁵⁴⁰ J. MARITAIN, *Œuvres complètes, Vol. XI*, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Saint Paul, 1991, p. 852.

*passé par là tout comme un autre. Il sait mieux qu'un autre, de quelles sources profondes émanent en nous l'angoisse et le désespoir. »*⁵⁴¹

A travers cette observation, nous pouvons nous demander si ce n'est pas en prenant profondément conscience de son être et de sa vie, dans une émotion pleine d'angoisse, de joie et d'espérance, qu'un sujet parvient à se révéler à lui-même et au monde, et de surcroît, à se dépasser ? L'acte que nous venons d'analyser se déroule au sein du secret intime du sujet. Or, cette intimité pourrait être considérée comme le cœur même de son identité. Nous pouvons donc aller plus loin, en cherchant à comprendre la réalité de cette identité et sa valeur pour l'accès du sujet à la vérité.

2.2.2.1. L'identité personnelle du sujet

Nous allons aborder la question relative au principe d'identité tel qu'il est perçu par nos différents auteurs. Il est évident que chacun l'a abordé à sa manière et nous sommes dans l'obligation de suivre le mouvement de ces approches, sans que cela ne nous empêche cependant de rester fidèle à la ligne fondamentale de notre argumentation. Dans son œuvre *Antimoderne*, notamment au chapitre consacré à la connaissance de l'être, lorsqu'il fait allusion au principe d'identité qu'il oppose au principe de contradiction, Jacques Maritain s'exprime en ces termes : « toute chose est ce qu'elle est. »⁵⁴² Or, dès qu'on évoque la notion de la vie, quelques interrogations surviennent naturellement dans la conscience humaine. On se demande alors s'il s'agit de la vie en général ou de la vie d'un sujet précis, pris dans sa singularité ? S'agit-il de la vie d'une personne quelconque ou de *ma vie* propre ? Pourtant, il est impossible d'évoquer *ma vie*, sans que je ne puisse m'interroger sur son sens ou le sens que je voudrais bien lui donner. Lorsque Gabriel Marcel évoque la problématique du sens à donner à notre existence, il fait allusion à un élément qui appartient strictement à la vie sans aucune dépendance envers la volonté. Pour étayer son argumentation, il s'appuie sur le cas d'un acteur de pièce théâtrale. C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire la déclaration suivante : « Quand je me demande si ma vie a un sens, il semble bien que je vise un sens qui lui appartiendrait indépendamment de ma volonté. Je me réfère alors plus ou moins explicitement, à l'idée d'une pièce où j'aurais un rôle à jouer ; je m'interroge sur la signification possible de l'action à laquelle je me trouve emmené à participer. »⁵⁴³

⁵⁴¹ *Idem*, p. 854.

⁵⁴² J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1922, p. 165.

⁵⁴³ G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être I*, op. cit., p. 189.

Précisons cependant que dans cet exemple, l'acteur que je représente est appelé à jouer un rôle dont il ne maîtrise ni la synthèse, ni le résumé. Les paroles prononcées au cours de cette prestation ne lui appartiennent pas, mais pour être comprises, elles doivent être interprétées à la lumière de l'ensemble de la pièce. Cette description d'une vie comparable à une pièce théâtrale pré-définie, n'a pourtant rien à voir avec *ma vie*. Certainement, ceci devrait nous déconcerter, car même en parlant de l'être, nous ne pouvons nous empêcher de projeter un schéma relativement objectif, si abstrait soit-il. Or, cette objectivation se concilie difficilement avec la dimension intersubjective qui permet au sujet d'affirmer son identité. Ainsi, peut alors surgir la question de savoir ce que devient la notion classique de l'identité personnelle du sujet. Au dire de Gabriel Marcel, l'identité du sujet s'exprimerait avec naïveté dans les propos du genre : « je suis moi. Mais en réalité je ne suis pas seulement moi et même à la rigueur n'y a-t-il aucun sens à dire que je suis moi. Rien qu'en considérant mon devenir, je puis déjà dire que je suis un autre : je suis par exemple, celui que j'ai été hier. Une véritable lutte peut toujours s'engager entre celui que j'ai été hier et celui que je tends à être, que je veux être aujourd'hui. »⁵⁴⁴ De ce seul point de vue, on peut déjà commencer à remettre en question l'idée banale et simpliste que nous nous faisons du concept d'identité personnelle. Aussi, nous pouvons aller, comme certains le font, jusqu'à se poser l'interrogation suivante : n'est-il pas vrai que c'est seulement dans le domaine des objets que s'applique de façon rigoureuse la notion du jugement et celle d'identité ?⁵⁴⁵

Afin de voir clair sur la notion de l'identité de l'objet, nous pouvons nous servir de cet exemple utilisé par Gabriel Marcel lui-même. Il concerne une montre que je viens d'égarer. Une personne trouve cette montre à la porte du bureau des objets perdus auquel je suis en train de la réclamer. La montre restituée est identiquement celle que je venais d'égarer. Je serai en mesure de l'affirmer, non seulement parce que je la reconnais dans ses détails comme étant effectivement ma montre, mais aussi, parce que celui qui l'a apportée l'a trouvée à l'endroit précis où j'ai supposé l'avoir perdue. On peut d'autant mieux, parler ici d'identité que cet objet ne s'est pas seulement altéré entre le moment où il est tombé de ma poche, et celui où je l'ai récupéré. Il peut arriver que la montre perdue et retrouvée revienne avec certaines modifications. Si ces modifications sont superficielles, cela ne pourrait m'empêcher d'affirmer que l'objet est resté le même, malgré lesdites modifications. Par contre, si ces modifications sont considérables, nous hésiterons à maintenir notre jugement d'identité et il n'y aura aucun moyen de pouvoir déterminer le point à partir duquel subsiste cette identité.

⁵⁴⁴ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 61.

⁵⁴⁵ Cf. *Ibidem*.

Dans cette confusion, on pourrait être tenté de dire avec les nominalistes que, seul le nom subsiste comme élément identique ou comme principe identificateur. Pour clarifier cette démarche, Gabriel Marcel suggère ce qu'il qualifie de « vraie question ». La « vraie question » consiste à se demander, qu'est-ce qui nous incite à maintenir l'identité du nom, là où la chose identique semble avoir disparu ? Il propose une réponse qui s'inspire de l'existence et qui s'appuie sur l'exemple de l'enfance. Ainsi, « Le meilleur exemple peut être emprunté au monde de l'enfance. La poupée dont on a du remplacer successivement la tête et les membres reste pour l'enfant *cette seule et même poupée*. Sans doute parce que les éléments variables ont été pris dans l'unité du sentiment possessif et tout proche de l'adoration que l'enfant voue à cet objet cher entre tous. »⁵⁴⁶ Notons dans cet exemple la permanence de la qualité, malgré les apparentes modifications qu'a connu l'objet. En plus de cette permanence de la qualité, qui n'est pas à confondre avec l'identité de l'objet, il y a aussi la présence d'un devenir dans le temps et Gabriel Marcel pense que cette permanence existe même là où la qualité fait défaut⁵⁴⁷.

2.2.2.2. L'identité du sujet dans la relation ontologique

Lorsque Louis Lavelle aborde la notion relative à l'identité du sujet, il la situe au sein de la relation ontologique entre l'être et sa pensée⁵⁴⁸. Dans cette approche, c'est la participation qui nous révèle l'identité du sujet, et cette révélation se fait sous deux aspects complémentaires. Soulignons d'abord que l'identité dont il est question, se manifeste sous la forme de l'idée. Cette idée peut être présentée, tantôt comme l'objet de la pensée, tantôt comme la source même de cette pensée. Dans un premier temps, c'est-à-dire, comme objet de ma pensée, l'idée apparaît comme étant le fruit de la connaissance intellectuelle. Elle doit donc son existence à la réalité même de l'intellect. Pour ce faire, elle est considérée comme subordonnée à l'intellect, et ne peut prétendre exister en dehors de lui. Dans un deuxième temps, la participation est considérée comme l'élément moteur qui anime la connaissance. Dans cette activité d'animation de la connaissance, « elle réveille l'intellect de sa somnolence, et lui prodigue la fécondité conceptuelle. Elle joue le rôle de principe par rapport à l'intellect, et par

⁵⁴⁶ Cet exemple tiré des manuscrits non publiés que Gabriel Marcel rassemblait pour la préparation de sa thèse a été utilisé par l'auteur entre 1912 et 1913. Le titre donné au manuscrit est : *Note sur le monadisme*. Il a été repris par R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel, T. II, op. cit.*, p. 50.

⁵⁴⁷ Cf. G. MARCEL, *Mystère de l'Être, op. cit.*, p. 203.

⁵⁴⁸ L LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1934, p. 63.

conséquent, elle lui est supérieure et provient d'une source extérieure. Cette constatation crée une certaine interférence entre l'idée et l'être. »⁵⁴⁹

Afin de comprendre en quoi cette participation implique la notion d'identité, faisons référence à l'argument cartésien du « je pense donc je suis ». Au sein de cet argument qui place la pensée avant l'être, la pensée se présente sous deux différents aspects. D'entrée de jeu, l'élément qui saute aux yeux est celui-ci : sans la pensée, je n'aurais pas existé. Nous pouvons le remarquer, c'est dans la pensée que l'existence rencontre en moi sa première détermination. Plus encore, c'est au sein de cette même pensée que se réalise mon premier contact avec l'Être. Etant donné que nous sommes des êtres finis, c'est cette pensée qui nous ouvre à l'horizon de l'Être qui est la pensée pure, infinie et suffisante en elle-même. Louis Lavelle présente cette activité de la manière suivante : « Si, au moment où la pensée se pose, elle paraît toujours comme l'acte d'un sujet fini, si elle est toujours et inachevée, mais si elle reçoit son mouvement de plus haut, même quand elle cherche et quand elle tâtonne, si elle se perfectionne dans le temps en se conformant de plus en plus étroitement à son objet, on demandera comment elle peut concevoir cet objet qu'elle distingue d'elle-même et avec lequel elle aspire à s'identifier. »⁵⁵⁰ Par ceci, nous pouvons retenir, que l'écart qui se trouve entre la pensée et l'être, c'est un écart entre une forme de pensée inachevée appartenant au sujet et une pensée achevée appartenant à l'être. Autrement dit, c'est un écart entre la pensée d'un sujet qui se cherche et la pensée d'un sujet qui se trouve et qui s'accomplit en lui-même. L'interférence initiale est considérée comme étant à la base de l'identité existante entre l'Être, la pensée et le sujet. En d'autres termes, « l'interférence initiale observée entre l'Être et l'idée en général, se trouve ainsi réduite à une identité entre ces deux termes, lorsqu'il s'agit de l'être et de son idée.

On peut ainsi constater que c'est à travers ma pensée, que cette relation qui m'identifie à l'être et à moi-même apparaît comme une unité de connaissance, de vouloir et d'amour. Mon développement devient par conséquent, mon auto-crédation parce qu'il n'est le fruit d'aucune influence extérieure, mais plutôt l'expression de ma connaissance, de ma volonté et de mon choix. La relation d'identité entre mon existence et ma pensée se fonde ainsi sur cette « co-existence empirique dont la conscience ne cesse de témoigner. »⁵⁵¹ Pour conclure cette étude sur l'identité du sujet, nous tenons à préciser que chez Gabriel Marcel, l'identité du sujet se fonde soit dans sa relation à l'objet, soit dans le miroir de l'intersubjectivité. Et l'identité du

⁵⁴⁹ S. BECHARA, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Beauchesne, 1957, p. 43.

⁵⁵⁰ L. LAVELLE, *La présence totale*, op. cit., p. 64.

⁵⁵¹ L. LAVELLE, *De l'Être*, op. cit., p. 236.

sujet n'est pas à confondre non plus à celle de l'objet. Quant à Louis Lavelle, c'est la relation à l'être qui permet au sujet d'avoir un référent auquel s'identifier. Mais c'est la prise de conscience de son existence qui lui donne de passer du statut d'objet identifié par un autre, à celui d'un sujet capable de s'auto-crée lui-même. Enfin, revenons sur cette remarque de Gabriel Marcel qui suggère de mieux faire la différence entre l'identité formelle et l'identité ontologique du sujet. Car l'identité *objective* est différente de l'identité *personnelle*. L'expérience intérieure du sujet devrait être considérée comme étant la base de la reconnaissance de l'identité du sujet par rapport à lui-même et par rapport aux autres. Et cette expérience exige une fidélité dans une communion engagée qui ne peut intervenir que « dans le monde des sujets et empiète sur ces sujets eux-mêmes. »⁵⁵² A ce niveau, l'approche de Gabriel Marcel rejoint la théorie de la participation chère à Louis Lavelle. Il résume son approche de la manière suivante : « Comme pour la sensation, mais à un niveau supérieur, nous devons reconnaître une participation et donc un certain pluralisme qui modifie étrangement la notion d'*objectivité* de l'identité. »⁵⁵³ Le sujet ne se reconnaît comme tel que par rapport aux autres sujets. La présence des autres « moi », permet au sujet se rendre compte de sa différence et de sa ressemblance aux autres. Situé dans le temps, le sujet humain naît, grandit et vieillit. A chaque moment de cette évolution, il a besoin des autres et de l'absolu pour mieux être. C'est pourquoi nous allons nous mettre à l'étude des relations intersubjectives, afin de comprendre en quoi la présence d'un autre sujet pourrait m'aider à comprendre la vérité de ma propre existence comme sujet appelé à être.

2.2.2.3. L'essence et l'existence dans la création de la subjectivité

Avec l'étude du possible, nous avons considéré l'ensemble des moyens mis à notre dispositions par le Créateur pour nous permettre de nous créer nous-mêmes. Maintenant, nous sommes en mesure d'envisager cette création du sujet par lui-même dont nous savons qu'elle ne fait qu'un avec l'acte de participation. Tel est en le grand thème qu'on retrouve à presque toutes les pages de notre auteur et qu'il a si puissamment analysé à tel point qu'il ne serait pas exagéré de dire que sa philosophie tout entière se résumerait en une description de cette création du sujet par lui-même. Or, il la présente de telle façon qu'il apparaît impossible de perdre de vue qu'il ne s'agit pas d'une création « ex nihilo ». S'il est vrai que le sujet

⁵⁵² G. MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, op. cit., p. 204.

⁵⁵³ *Ibidem*.

réside essentiellement dans l'acte qui le fait être, il n'empêche que cet acte est un acte de participation et c'est pourquoi, lorsqu'il affirme qu'il nous appartient de nous créer nous-mêmes, « il n'entend aucunement nous attribuer une liberté si totale que nous pourrions nous créer de toutes pièces sans devoir rien qu'à nous-mêmes, car notre liberté se réduit à la disposition ou à l'usage de l'existence qui nous est donnée et des moyens qui nous sont offerts pour la réaliser. »⁵⁵⁴ S'il est vrai d'une part que, se créer soi-même et participer font une et unique réalité et que d'autre part, le possible c'est ce que notre liberté peut faire de notre nature étant donné les circonstances où nous nous trouvons placés, il devient donc possible d'affirmer que se créer soi-même c'est essentiellement découvrir et assumer les puissances de notre nature pour le rendre nôtre. Comme le note Louis Lavelle, l'essence est :

*« la meilleure partie de nous-même et le cœur de notre être, ce sont nos puissances reconnues, mises en œuvre spiritualisées, de telle sorte que l'existence apparaît comme nous étant donné pour nous permettre d'acquérir notre essence et que toute la question de savoir comment le sujet peut se créer lui-même revient à éclairer les rapports en nous de l'essence et de l'existence. »*⁵⁵⁵

Du même coup, cela nous engage dans un problème métaphysique débattu depuis le Moyen Age et qui, après avoir sombré dans les querelles oiseuses dont le résultat fut de le faire disparaître pour un temps du champ des préoccupations philosophiques, s'est vu de nos jours tiré de la poussière et remis à l'honneur. Mais point n'est question pour Louis Lavelle, de prendre part au débat qui a eu lieu jadis et qui renaît aujourd'hui autour de cette question qu'il entend résoudre selon sa méthode habituelle, à travers l'appel à l'expérience intérieure, car à son avis, « c'est seulement à propos du moi que surgit la dissociation de l'essence et de l'existence et que se pose le problème de leurs rapports. »⁵⁵⁶ Par le fait qu'il aborde cette question dans un esprit différent de celui des Suaréziens⁵⁵⁷ et des thomistes⁵⁵⁸ qui étaient soucieux d'établir une ontologie générale greffée sur la philosophie de la nature ; Louis Lavelle pense que la réalité de la distinction entre l'essence et l'existence ne fait pas l'ombre d'un doute puisqu'elle est l'objet d'une expérience que nous avons de nous-mêmes. C'est comme si nous utilisions l'existence qui nous est donnée pour réaliser notre essence dont il

⁵⁵⁴ « De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'acte et de la donnée » in *Tijdschrift voor filosofie*, novembre 1941, p. 728. Cette analyse avait déjà été faite par Louis Lavelle dans son article intitulé : « Art et vie spirituelle » in *Bulletin de l'association Fénelon*, mais 1936 et repris dans *Les puissances du moi*, op. cit.

⁵⁵⁵ L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 226.

⁵⁵⁶ « Existence spirituelle et existence matérielle » in *Actes du congrès international de Rome*, novembre 1946, tome 2, Milan, Castellani editori, 1948, p. 155.

⁵⁵⁷ Disciples de Francisco Suarez, jésuite espagnol né à Grenade en 1548 et mort en 1617. Il s'illustra comme un célèbre philosophe, théologien et juriste. Il traita avec grande passion les questions philosophiques de l'être, de l'acte, de l'essence et de l'existence.

⁵⁵⁸ Disciples de saint Thomas d'Aquin, célèbre philosophe et théologien italien du moyen Age (1225-1274). Il professa surtout à Paris et sa doctrine est contenu dans la *Somme théologique*.

faut dire par conséquent qu'elle est postérieure à l'existence. C'est cela en effet, l'enseignement de cette expérience qui interdit de se représenter la création du moi par lui-même comme la réalisation d'une essence, en quelque sorte préformée avant celle-ci et comme posée d'abord ; ce qui n'aurait aucun sens⁵⁵⁹. C'est ce qui justifie la modification des rapports de l'essence à l'existence tels que la philosophie les avait conçus jusqu'à nos jours. On a toujours soutenu que l'essence précède l'existence, alors que Louis Lavelle introduit l'originalité qui consiste à considérer que c'est l'existence qui précède l'essence. Sur ce point, Louis Lavelle est catégorique et à maintes reprises, il affirme sans détour qu'il : « ne faut pas craindre de renverser le rapport classique que la spéculation a toujours établi entre les notions d'essence et d'existence. Puisque la conscience que nous prenons de notre être nous révèle que l'existence ne nous est donnée que pour nous permettre de conquérir notre essence. »⁵⁶⁰ On ne tardera pas à se rendre compte que le choix du sujet est toujours soumis à des mobiles dont il ne peut se passer.

2.2.2.3.1. L'essence, la valeur et la vocation dans le choix subjectif

Si l'on se demande ce qui peut déterminer notre choix, la réponse viendra d'elle-même, préparée par l'attrait exercé sur notre liberté par la valeur. En effet, d'après Louis Lavelle, la valeur se trouve dans les choses, le caractère « qui fait qu'elles méritent d'exister, c'est-à-dire qu'elles sont dignes d'être voulues. »⁵⁶¹ Il dit non seulement qu'il y a des véritables possibles pour le sujet ou, plus exactement, des possibles capables de devenir miens que ceux qui surgissent dans le cadre de ma situation, mais il faut encore, pour que je choisisse parmi eux, que ma volonté soit sollicitée par la valeur de ceux qui emportent ma préférence, sous peine de ne pouvoir sortir de son indétermination et de ne pouvoir par conséquent créer mon essence. C'est ce qui ressort du texte où Louis Lavelle déclare : « pour que nous puissions agir, il faut que non seulement la liberté dispose de certaines possibilités conceptuelles qu'il appartient à l'intelligence de déterminer, mais encore de certaines possibilités dynamiques qui

⁵⁵⁹ Cf. *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1947, p. 29.

⁵⁶⁰ Ce terme nous est devenu familier, grâce à l'éclat que lui a donné Jean Paul Sartre. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est Louis Lavelle et non pas Jean-Paul Sartre qui fut le premier à l'utiliser, du moins en France, car il est difficile de récuser les sources heideggeriennes de ce dernier. Même si Martin Heidegger le nie, il a soutenu ce point de vue et employé la formule : *l'existence précède l'essence*. Les dates en font foi, ce thème et la formule qui l'exprime apparaissent chez Monsieur Jean-Paul Sartre pour la première fois dans *L'être et le néant* dont la première édition date de 1940 ; alors qu'on la retrouve chez Louis Lavelle dès la première édition de son œuvre *de l'Acte*, ouvrage qui fut publié en 1937. Cf. L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 96.

⁵⁶¹ L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie, op. cit.*, p. 105.

sollicitent la volonté et que celle-ci cherche toujours à incarner. »⁵⁶² C'est donc sous l'impulsion de la valeur que nous actualisons les possibles qui doivent devenir nôtres pour constituer notre essence ou, pour reprendre les termes dont s'est servi Louis Lavelle : c'est par l'intermédiaire des essences-valeurs que nous assumons les essences catégories avec lesquelles nous façonnons notre essence individuelle à laquelle dit-il : « seul convient le nom d'essence dans l'acceptation que l'on donnait autrefois à ce mot et qu'il lui donne lui-même. »⁵⁶³

Lorsque Louis Lavelle parle d'essence, c'est au sens de l'essence individuelle, particulière, concrète ; une essence qui appartient au sujet à lui tout seul. L'auteur estime qu'elle n'est plus une possibilité, mais qu'elle est postérieure à l'actualisation par l'existence de la possibilité. C'est ici que nous constatons que, malgré son affinité avec la possibilité, l'essence ne saurait être confondue avec cette possibilité. Sans doute, peut-on dire que l'essence est la possibilité assumée, mais cela même indique qu'elle ne s'identifie pas à la possibilité parce que, la possibilité assumée c'est l'être même que nous nous sommes déjà donné. C'est en même temps, cet être que nous sommes en train de nous donner selon le rapport sans cesse mouvant entre notre liberté, notre nature et les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons placés. Ceci nous amène à noter que, si paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, l'existence qui ne fait qu'un avec l'acte qui me fait être, présente plus d'affinité avec la possibilité qu'avec l'essence. A proprement parler, l'existence nous est donnée sous la forme

*« d'une nature qu'il nous faut utiliser pour nous ouvrir à la vie de l'esprit, c'est-à-dire, sous la forme d'une possibilité qu'il dépend du moi de mettre en œuvre pour se donner à lui-même une essence. Aussi est-il fondé de définir l'existence comme l'être d'une possibilité, c'est-à-dire d'un pouvoir être ou d'un pouvoir d'être, auquel il appartient de se réaliser en acquérant une essence. »*⁵⁶⁴

Ainsi, on arrive à représenter la création du sujet par lui-même, comme l'acquisition par lui, d'une essence qu'il construit en quelque sorte à l'aide des possibilités que sa liberté fait surgir de sa nature et des circonstances qui lui sont offertes, à partir de l'existence qu'il reçoit elle-même comme une possibilité à actualiser, de telle sorte que cette possibilité pure qu'est l'existence telle que nous la recevons, ne peut s'actualiser qu'en mettant en œuvre les possibilités qu'elle fait jaillir du donné en le rendant possible, afin de l'assumer pleinement⁵⁶⁵.

⁵⁶² Louis Lavelle appelle les premières essences-catégories et les secondes, essences-valeurs en précisant que, les essences-catégories dessinent le schéma de « l'action libre », tandis que les essences-valeurs en constituent le « moteur ». « Analyse de l'être, Analyse de l'être et dissociation de l'essence et de l'existence » in *revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-octobre 1947, p. 226.

⁵⁶³ *Idem*, p. 222.

⁵⁶⁴ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 38.

⁵⁶⁵ Cf. « La découverte du moi » in *Annales de l'école des hautes études de Gand*, N° 3, 1939, p. 87.

Si l'on note qu'il y a entre l'essence et la valeur une véritable affinité, c'est parce que, l'essence qui n'est jamais définitivement achevée du fait qu'elle est ce vers quoi l'on tend mais sans jamais pouvoir l'assumer pleinement, est plutôt de l'ordre de la valeur. C'est pourquoi, il faut considérer la création du sujet par lui-même comme une recherche de la valeur et par ce fait, considérer l'existence comme étant tout entière, orientée vers la valeur. Voilà enfin, l'essence profonde de la vocation de l'homme. S'il est vrai que Dieu ne nous a donné l'existence que pour nous appeler à créer notre essence et que cette création ne peut se faire que sous le signe de la valeur, il devient évident que nous ne pouvons prendre conscience de cet appel sans y répondre par un choix radical qui engage toute notre vie dans la poursuite de la valeur et la recherche d'une union toujours intime avec Dieu. C'est là l'exigence de la participation que Louis Lavelle appelle le « devoir être ». Il y voit la source de toutes nos obligations car elle n'est que, l'exigence de notre propre accomplissement qu'il nomme : « l'appel de nous-même à nous-même. »⁵⁶⁶

2.2.2.3.2. Unité de la pensée et fécondité du sujet

L'être humain réalise des possibilités, celles-ci n'étant au départ qu'un ensemble de virtualités. Il actualise ces possibilités au contact d'un monde qui lui offre la manière même de son devenir. La vue par exemple, apporte à l'homme une connaissance de la lumière, des couleurs ou des formes. D'abord simple organe, c'est-à-dire pure virtualité, l'œil contribue, suivant cet exemple, à la formation de l'intériorité du sujet à partir d'un donné qui serait resté à jamais dans la nuit si un regard ne l'avait transformé en clarté. La thèse de Louis Lavelle n'est pas à confondre avec un empirisme banal, puisque l'expérience sensible n'est que l'occasion à travers un acte matériel d'abstraction qualitative d'une déduction transmatérielle des qualités pures à partir d'un donné à priori qui est l'être. Voilà pourquoi l'existence, « s'applique directement à la totalité du monde, mais elle ne s'applique à ses parties que grâce à l'analyse qui les distingue les unes des autres et détermine avec une extrême rigueur leurs limites mutuelles. »⁵⁶⁷ Et au sujet de cette unité de la pensée dont il est question Louis Lavelle déclare qu'elle « se manifestera par la simplicité de l'acte caractéristique à la totalité de l'être donné primitivement ; cet acte simple témoignera d'une inépuisable fécondité : il engendrera la variété de toutes les formes particulières de l'existence. »⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 468.

⁵⁶⁷ L. LAVELLE, *Dialectique du monde sensible*, Paris, PUF, 1954, p. 3.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

Pour Louis Lavelle, l'expérience sensible n'est jamais que l'occasion pour l'esprit fini d'opérer des déductions. L'homme est cet être qui a besoin du monde, en tant qu'il est source de possible pour éprouver son existence spirituelle. C'est par sa pratique que l'homme consomme des possibles en leur conférant un certain type d'existence : « il donne une forme à la glaise lorsqu'il en fait un vase, il contribue à modifier une structure sociale par son action quotidienne... Par cette activité, et c'est par là que nous découvrons en Louis Lavelle un penseur religieux, l'homme contribue à la création du monde »⁵⁶⁹ Par ceci, l'homme se montre capable d'aller au delà de la simple nature matérielle des choses. En découvrant la nature, en la transformant, en l'humanisant si l'on veut, l'homme ne se situe pas exclusivement sur le plan de la vie matérielle ; ce n'est pas seulement le monde humain des villes et des campagnes qui est construit par l'homme : c'est la nature elle-même qu'il ressuscite en la spiritualisant. Concernant la matière, Louis Lavelle pense qu'elle est : « une sorte d'intelligence inerte que l'intelligence humaine s'approprie en la soumettant à ses propres lois. »⁵⁷⁰ Par son action, c'est le corps spirituel du monde que l'homme contribue à créer. Continuellement, il tire la matière de sa matérialité pour la hisser jusqu'à une existence spirituelle dont il peut avoir la grâce de prendre conscience puisqu'il est un être pensant et capable de s'émouvoir. C'est à travers ce qu'il vit dans la souffrance comme dans la joie qu'il spiritualise le monde. Pour Louis Lavelle, connaître le monde et agir en son sein correspondent moins à la nécessité de construire un bonheur humain qu'à la possibilité offerte à chacun de tirer le meilleur de lui-même. C'est cette idée de participation qui indique le danger de la possibilité d'une certaine complicité entre la morale lavélienne et l'individualisme. Selon le Professeur Fontana, on ne trouve pas chez Louis Lavelle, un optimisme progressiste car il estime que : « le présent historique n'est ni plus ni moins bon que le passé et que l'avenir est toujours incertain et équivoque. A tout moment, l'histoire peut s'engager dans le chaos avec la même fatalité et selon le même mécanisme brutal que ceux qui président aux tremblements de terre »⁵⁷¹ C'est peut être l'expérience de la guerre et de la détention qui lui ont conféré cette vision réaliste du monde qui frôle le fatalisme.

C'est dans ses carnets de guerre qu'il effectue une analyse de l'existence très personnelle qui nous conduit à constater le réalisme d'un sujet confronté à l'incertitude du lendemain. Cependant, plutôt que de voir dans ce réalisme existentiel, l'expression d'un pessimisme voilé,

⁵⁶⁹ G. FONTANA, « Participation et spiritualité dans la philosophie de Louis Lavelle » in *Louis Lavelle. Actes du colloque international d'Agen, op. cit.*, p. 288.

⁵⁷⁰ *Carnets de guerre 1915-1918*, Québec/Paris, Editions du Beffroi/Les belles lettres, 1985, p. 26.

⁵⁷¹ G. FONTANA, *Op. cit.*, p. 289.

on y trouve au contraire une analyse métaphysique de l'existence qui met le sujet à sa place d'existant et d'être fini. « Notre limitation nous assujettit aux lois d'un monde systématique dont nous sommes, il est vrai, les spectateurs mais aussi les esclaves. Or ce monde systématique est aussi agrandi par la volonté de l'homme dans l'industrie et la guerre. »⁵⁷² Prisonniers d'une perspective par essence individuelle, les hommes ne sont jamais immédiatement maîtres de leur destin collectif. C'est seule la conscience de la participation qui peut les élever au dessus de leurs égoïsmes. La conscience participative joue un rôle important dans la démarche du sujet vers l'appropriation de sa conscience comme être existant au milieu des autres. Cette phénoménologie du sujet aboutira à une prise de conscience du sujet par rapport à sa capacité à relever les défis de l'existence. « Le problème essentiel humain c'est d'abord de vivre en participant à quelque chose qui dépasse infiniment l'œuvre de chacun mais sans pouvoir y croire parce que cela est invisible. »⁵⁷³ Malgré le pessimisme apparent, la question que soulève cette analyse est relative à une métaphysique de l'espérance, ce qui rapproche considérablement Louis Lavelle de Gabriel Marcel. On peut, en fait, la résumer à cette question : « Est-il possible de croire en soi-même ? » Même au plan individuel, la foi dans le progrès semble aussi être une sorte d'illusion. Partant de la conception selon laquelle, la perfection n'est pas de ce monde, on se dit toujours que c'est demain qu'on fera mieux ou plus que ce qu'on fait aujourd'hui. Malgré les mesures de prudence que chacun est appelé à observer dans la vie quotidienne, l'évidence est que, « la vie peut à tout moment en décider autrement. Celui qui portait une œuvre magnifique en lui par exemple, a pu mourir dans un bombardement. Le meilleur du monde et de nous-mêmes, c'est dans l'instant qu'il est donné. »⁵⁷⁴

Pour saisir cette analyse que nous livre Louis Lavelle, nous devons rentrer dans son expérience personnelle pour nous rendre compte qu'il a été témoin de la souffrance réelle des hommes. C'est d'ailleurs ce qui fait l'originalité de la pensée existentielle de Louis Lavelle. Il ne se contente point de faire des analyses de bureau, mais il nous livre une méditation sur la philosophie de l'existence, fruit d'une expérience réellement vécue. Sa pensée est loin d'être l'expression d'un optimisme béat. Pour le soldat qui, blessé dans une tranchée, est en proie à une douleur atroce, ni le passé, ni l'avenir n'existent. Lui-même noyé dans le chaos des forces qui s'affrontent ne représente rien aux yeux de la guerre. S'il survit, son existence ne sera pas forcément plus misérable, suite au souvenir de ces moments. Elle peut au contraire devenir

⁵⁷² L. LAVELLE, *Carnets de guerre, op. cit.*, p. 32.

⁵⁷³ *Ibidem.*

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 34.

plus limpide qu'elle ne l'avait jamais été jusque là, si l'attitude de cet homme à l'égard de la vie venait à se modifier. La signification profonde de la vie humaine doit s'imposer ainsi, « toutes les sagesse en témoignent, elle est à la fois universelle et intime : vivre c'est apprendre à se détacher du monde donné, afin de pouvoir le saisir dans sa plénitude ontologique. En d'autres termes, vivre c'est naître lentement à ce monde infiniment beau dont chacun éprouve la présence dans les moments les plus heureux de son existence. »⁵⁷⁵ Au bout de cette observation qui nous a menés au cœur de la vie, essayons donc d'approfondir cette étude à travers l'analyse phénoménologique des relations entre les sujets.

2.2.3. La phénoménologie des relations intersubjectives

La problématique de la phénoménologie des relations intersubjectives peut être considérée comme celle qui traite de la question de l'autre. Comme l'indiquait Emmanuel Mounier, le problème de l'autre est l'une des grandes conquêtes de la philosophie existentielle. Critiquant la philosophie classique de n'avoir pas pris cette question avec le sérieux qu'il fallait, il estime que c'est l'existentialisme qui l'a remise à sa place centrale. S'exprimant contre cette erreur de la philosophie classique, il déclare : « Dénommez ses problèmes de première ligne : la connaissance, le monde extérieur, le moi, l'âme et le corps, la matière, l'esprit, Dieu, la vie future. Le rapport avec autrui n'y figure jamais au même rang que les autres. L'existentialisme l'a promu d'un seul coup à sa place centrale. »⁵⁷⁶ Dans l'existence quotidienne, il est conseillé au sujet d'avoir une certaine conduite à l'égard d'autrui. Mais cette contrainte ne doit pas nous dispenser de l'interrogation sur la réalité d'autrui. Cette démarche avait déjà été effectuée avant nous. Emmanuel Kant nous a appris qu'autrui est une personne et que cette appréciation devrait nous conduire à le considérer comme un sujet digne qu'il faut traiter non comme un moyen, mais comme une fin. Au terme de son analyse, Edmund Husserl aboutit à l'affirmation d'un autrui qui est mon « alter ego ». Contrairement à Edmund Husserl qui voit dans l'autre l'expression d'un autre moi, Max Scheler le considère comme étant loin de rendre compte de la véritable signification de l'autre. Lorsque Martin Buber aborde cette problématique, il insiste sur le fait que « autrui » n'est pas un « cela » mais un « tu ». Il le

⁵⁷⁵ G. FONTANA, *Op. cit.*, p. 290.

⁵⁷⁶ E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947, p. 91.

considère comme un être avec lequel le sujet entretient une relation de réciprocité et de communion à travers le mystère de la rencontre.⁵⁷⁷

Dans cette même perspective, Louis Lavelle n'est pas resté indifférent à la question que pose la présence de l'autre dans l'existence du sujet. Dans son œuvre, *De l'âme humaine*, il reconnaît ouvertement la difficulté d'élaboration d'une philosophie intersubjective. Il l'affirme en ces termes « La notion d'un autre moi est de toutes les notions philosophiques, la plus difficile à élaborer : elle est pourtant la plus familière et liée à l'expérience la plus commune. Mais la réflexion ne s'y est appliquée que récemment : et comme elle vit de l'opposition du sujet et de l'objet, elle ne pouvait qu'affecter l'autre moi des caractères qui appartiennent à un objet quelconque. »⁵⁷⁸ Cette approche montre à quel point la philosophie de Louis Lavelle se construit en accord avec une dialectique qui articule l'être externe du phénomène comme un non-moi et l'acte interne des puissances du moi dans la totalité de l'être qui est présence phénoménique. C'est-à-dire, un espace ouvert où se donne en communication le moi et le non-moi. Mais c'est à travers la représentation que le moi et le non-moi réalisent leur communication. Le professeur Cirilo Florez Miguel aborde la notion de la représentation comme étant cet « espace où s'accomplit l'ouverture de l'être comme totalité. C'est pourquoi nous pouvons dire qu'elle joue un rôle important dans la philosophie de Louis Lavelle. C'est aussi par la représentation qu'il explique la notion philosophique de l'autre moi et notre connaissance de ce qu'il est. »⁵⁷⁹ S'il est vrai que c'est dans la philosophie de la participation que la représentation joue un rôle clé dans les relations intersubjectives, le temps reste aussi un moyen de relation entre deux sujets. Le temps permet « de se rendre solidaire les uns des autres, de communiquer entre eux et d'agir les uns sur les autres, au sein même de cette présence des choses où toute possibilité trouve l'expression qui la fait être. »⁵⁸⁰ Ceci nous conduit à nous arrêter à cette solidarité qui est aussi un moyen de la participation, que l'auteur considère comme principal fondement de l'intersubjectivité. Plus loin, il soutient que seule la relation aux autres permet au sujet de devenir lui-même : « toute participation est une coopération dans laquelle aucun être ne peut devenir lui-même que par les liens qui l'unissent à tous les autres. »⁵⁸¹ Incontestablement, les autres jouent un rôle de premier plan dans l'acquisition de ma propre essence. Selon l'analyse de Jean Ecole, « Je ne puis exister que si

⁵⁷⁷ M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

⁵⁷⁸ L. LAVELLE, *De l'âme humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 372.

⁵⁷⁹ C. FLOREZ MIGUEL, « L'intersubjectivité chez Louis Lavelle » in *Louis Lavelle. Actes du colloque international d'Agen, 27-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987, p. 272.

⁵⁸⁰ L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 214.

⁵⁸¹ L. LAVELLE, *De l'âme humaine, op. cit.*, p. 406.

les autres affirment mon existence en me prenant pour objet de leur activité. Mon être me vient de moi-même et de mon rapport à l'Acte pur, mais je n'en prends pleinement possession et n'arrive à me réaliser complètement que dans mes rapports avec autrui. »⁵⁸² Mais Louis Lavelle n'a pas été le seul à valoriser la notion de l'autre. Gabriel Marcel a aussi abordé cette question avec une pertinence particulière comme l'a reconnu Jeanne Parrain Vial⁵⁸³.

L'homme n'est pas seulement un sujet en relation d'adhérence au monde par l'ouverture fondamentale du sentir de son être incarné au sein de l'existence. Il est aussi présent aux autres êtres, et encore plus, il est capable de le devenir. Chez Gabriel Marcel, plus précisément, dans la seconde partie du *Journal Métaphysique*, on retrouve toute une ligne de descriptions phénoménologiques et des réflexions visant à dévoiler le sens de la relation de présence de l'homme aux autres. Il s'oppose d'abord à cette forme d'objectivité qui voudrait entrer dans la connaissance des autres par un mécanisme qui bafoue leur personnalité. L'analyse de Jean Pierre Bagot nous permet de voir clair. A ce niveau affirme-t-il, « nous retrouvons, nous rencontrons la même opposition que celle que nous avons déjà rencontrée entre une science objective prétendant expliquer notre connaissance des autres à l'aide d'une épistémologie artificielle et un phénomène vécu révélant une atteinte toute différente à la réalité des personnes. »⁵⁸⁴ Cette analyse nous permet de voir, d'un côté une relation tournée vers l'extérieur du sujet et orientée vers des individualités fermées sur elles-mêmes et qui communiquent par des signes médiateurs. De l'autre côté, on constatera une participation authentique à la connaissance de l'autre, participation qui est le fruit d'une vie spirituelle profonde. L'objectif principal de cette phénoménologie du « toi », du « lui » et du « nous » est de « mettre en valeur la nature et la portée de ces deux manières d'envisager les relations intersubjectives. »⁵⁸⁵ Le déroulement se fait au sein de la rencontre. Pourtant, seule une véritable conscience de soi permet de briser réellement les fondements de l'égoïsme du sujet. Cette connaissance de soi est placée par Gabriel Marcel au dessus de toutes les théories rationalistes qui, au lieu de combattre le culte du « moi », l'ont mené à son comble. Il pense qu'aucune théorie spéculative, aucune doctrine rationaliste sur l'impersonnel ne suffit à combattre avec succès l'idolâtrie du « moi ». Pour sortir du « moi », pour me dépasser, je dois pénétrer « en un « autre » au-delà du niveau où lui-même m'objective. Alors uniquement, je

⁵⁸² J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain/Paris, Nauwealaerts/Béatrice Nauwealaerts, 1957, p. 181.

⁵⁸³ J. PARRAIN VIAL, S. PLOURDE et alii, *Le vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Paris/Montréal, Bellarmin/Cerf, 1985, p. 95.

⁵⁸⁴ J.-P. BAGOT, *Connaissance et amour dans la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958, p. 100.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

pourrai dissiper l'obsession du « moi » et découvrir le légitime amour que je dois me porter. Tout seul je ne puis opérer ce miracle. Il ne se réalisera que si j'accepte de ne pas objectiver autrui. »⁵⁸⁶ Mais seule la non-objectivation d'autrui ne suffit pas. Je dois m'engager à ne pas le traiter comme un être « quelconque », un intrus, mais je dois m'ouvrir à lui et accepter de reconnaître sa réalité spirituelle. Cela n'est possible que par une *rencontre* digne, ouverte et sincère.

2.2.3.1. Le mystère de la rencontre

Il arrive souvent qu'un même vocable exprime toute une gamme d'expériences qui peut aller de l'insignifiant au plus hautement significatif. Sur le terrain des choses ou des objets, la rencontre⁵⁸⁷ ne peut être comprise que comme une sorte de croisement entre deux personnes ou deux éléments différents. Au sens plein du terme, nous pouvons considérer qu'il n'y a rencontre, que pour des êtres doués d'intériorité et qui échappent à toute figuration extérieure. Voilà pourquoi, il faudrait comprendre la rencontre comme un terme qui désigne d'abord un événement. Il peut être perçu comme symbolisant « deux êtres se trouvant en même temps à un certain endroit. Il n'y a rencontre que si cet événement révèle une intersubjectivité, un « nous ». L'événement apparaît alors comme une grâce et révèle peut-être une destinée. »⁵⁸⁸ Gabriel Marcel pense qu'au plan humain, la rencontre « ne se réduit pas au coudoisement. Chaque jour je coudoie dans la rue ou dans le métro des centaines d'inconnus. Ils se présentent à moi comme des simples corps occupant une certaine place dans l'espace vital où j'ai à me maintenir ou à me frayer une voie. »⁵⁸⁹ En même temps qu'elle diffère du coudoisement, elle n'est pas à confondre non plus avec une « conjonction fortuite. »⁵⁹⁰ Mais pour que ce plan soit dépassé, l'un des interlocuteurs devrait s'adresser à l'autre, aussi simplement avec une expression du genre : « Je vous demande pardon ! » ou encore, avec un petit sourire pour accompagner ce propos bienveillant. De ces attitudes et de ces paroles, peut

⁵⁸⁶ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 102.

⁵⁸⁷ Selon Jeanne Parrain Vial, le thème de la rencontre semble n'ajouter rien à la notion d'intersubjectivité en philosophie. Il demeure cependant que Gabriel Marcel lui-même a souvent pris le temps de réfléchir sur cette question qu'il considérait comme fondamentale pour comprendre dans le fond, la problématique des relations intersubjectives, la participation à l'existence ou à l'être. Il ressort que c'est au cours de cette méditation qu'il a réussi à mettre l'accent sur l'impossibilité pour moi de séparer ma vie et mon existence des situations dans lesquelles elles sont engagées, des êtres que je rencontre et que j'aime. Pour cela, il insistait sur le caractère événementiel de la véritable rencontre. Cf. J.-P. VIAL et alii, *Le vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, *op. cit.*, p. 440.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, *op. cit.*, p. 265.

⁵⁹⁰ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 20.

jaillir une clarté capable d'illuminer une solitude. Pour aller plus loin, revenons sur cet exemple de Gabriel Marcel :

« Supposons que je rencontre quelques jours plus tard, chez un ami commun, la personne dont le sourire m'avait éclairé. Ce revoir, sans que je n'en élabora le moins du monde une explication quasi mythologique, se présente à moi comme significatif. Il se situe au niveau du développement créateur. Il y aura véritablement rencontre lorsqu'une expérience de ce genre m'atteindra jusqu'au plus intime tout en me découvrant l'irréductible originalité d'autrui. Ne m'est-il jamais arrivé de comprendre que d'une personne, déjà croisée par hasard, montait soudain en moi un appel : appel à la sympathie, appel à l'amour, appel à l'amitié ? N'ai-je jamais ressenti l'étrange frémissement que provoque parfois la rencontre d'un inconnu et qui s'accompagne d'une assurance prophétique : Toi, tu seras mon ami ? »⁵⁹¹

Comme par le bouleversement apporté par le vent, ce genre de rencontre peut susciter deux différentes réactions. Soit, ce qui était proche devient très éloigné. Soit ce qui était éloigné devient proche. Il peut surtout arriver qu'une telle rencontre ne se limite pas seulement à un élan affectif ou à un simple échange de circonstance. Une rencontre peut exercer sur ma croissance spirituelle une considérable influence dont les répercussions peuvent marquer toute mon existence et c'est au bout de plusieurs années que je pourrais me rendre compte que l'événement de la rencontre qui semblait aléatoire, pouvait constituer un élément central de mon existence. Ce que résume Gabriel Marcel dans cette phrase reprise par Roger Troisfontaines : « l'être rencontré il y a dix ans est devenu réellement mon ami. Dans cette amitié, nous nous sommes trouvés façonnés l'un l'autre. Au cours de ces dix années, notre amitié s'est retrouvée constamment renouvelée. Elle a résisté à l'épreuve du temps aussi bien qu'à celle de l'analyse critique. »⁵⁹² En effet, si quelqu'un observe que cette rencontre ne représente qu'une simple coïncidence, je suis en mesure de réagir par une protestation contre une telle formule réductrice des rapports entre les humains.

Il est vrai, Gabriel Marcel est en train de nous mettre au défi d'être des hommes de vérité dans notre existence. Il dénonce l'égoïsme et pense qu'il est encore possible de construire un monde où les hommes peuvent se rencontrer, partager et vivre ensemble. Mais pour que cette vie d'ensemble soit effective, il faut que la présence y soit existentielle. C'est ce que Jacques Maritain a essayé de montrer dans *Approches sans entraves*. Pour lui, lorsqu'on évoque la question de l'existence de quelqu'un ou d'une chose, c'est pour dire que cette personne ou encore cette chose est là, présente : « elle est présentement donnée. Cela veut dire que cette

⁵⁹¹ *Idem*, p. 62.

⁵⁹² R. TROISFONTAINES, *Op. cit.*, p. 15.

chose est là. Et être là, c'est être présent à notre monde, au monde sensible. En d'autres termes, l'être est alors relationné au monde sensible. »⁵⁹³ Quand une personne demande par exemple qu'on lui passe son écritoire et qu'il ajoute : *il est là*, cela ne veut pas dire qu'il a confondu cet écritoire à l'être d'un homme doué d'une âme et d'une conscience capable de le rendre effectivement présent par la rencontre, mais il veut plutôt faire la différence entre l'être d'une chose dont la présence ne peut se confondre à une rencontre, et l'être d'un homme dont la présence est susceptible de se transformer en rencontre pour l'éternité. Aux yeux de Jacques Maritain, la rencontre est une expérience qui passe d'abord par la présence existentielle de l'être dans un endroit précis et à un moment précis. Cela voudrait tout simplement dire que : *rencontre va avec présence*. C'est là effectivement l'intuition de Jacques Maritain sur la problématique de la rencontre. Voici comment il décrit la valeur de la présence : « le mot être, dans des assertions telles que : *Paul est là*, c'est-à-dire que Paul est présent, sont des assertions où le verbe être est copulatif. C'est le *là* de Paul, qui est sa présence au monde qu'on entend affirmer et qui porte tout le sens existentiel. »⁵⁹⁴

2.2.3.2. La communion au cœur de la rencontre

Au de-là de cette analyse maritainienne qui fonde le mystère de la rencontre sur l'acte d'une présence vraie, Louis Lavelle propose que la communion entre les hommes soit au cœur de toute rencontre. Ceci après avoir fait l'éloge de la solitude comme moyen qui permet à l'homme d'être maître de son existence, qui lui permet d'être responsable de ses choix et surtout de s'avancer pleinement à la rencontre de l'absolu par une présence intérieure sincère. Pour mieux vivre avec les autres que nous rencontrons, nous devons d'abord mieux vivre avec nous-mêmes. La société que nous formons avec les autres hommes n'est que l'agrandissement de la société que nous formons avec nous-mêmes. Il l'affirme en ces termes : « Nous sommes perpétuellement en guerre ou en paix avec eux comme nous le sommes avec nous. L'on se sent près des autres hommes quand on se sent près de soi-même. L'oisif n'a point de contact avec soi, il s'ennuie quand il est seul. Mais il n'a point de contact avec autrui, qui demeure pour lui un étranger qu'il regarde avec une indifférence mêlée d'un peu

⁵⁹³ C'est ce qu'il appelle le *dasein thomiste*. C'est une existence qui va avec le premier degré d'intelligibilité. Comme le sait le métaphysicien, le concept d'existence est analogue de soi et relatif au sujet. Il ne signifie plus une simple présence à mon monde, mais une présence au monde avec les autres. Or, pour être présent au milieu des autres, il faut effectivement les rencontrer. C'est en cela que l'analyse de Jacques Maritain semble compléter la vision de la rencontre chez Gabriel Marcel. Cf. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 273.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 275.

d'inquiétude. »⁵⁹⁵ Le principe en question est donc celui qui anime notre vie de solitude et notre vie au milieu des autres, nos semblables. Par le mystère de la rencontre s'établit entre nos semblables et nous, une sorte d'amitié fondée sur une confiance anticipée qui se cultivera au fil des temps. La dynamique de l'interaction permanente de la relation du sujet avec lui-même et de la relation que le sujet entretient avec les autres s'exprime dans cette phrase où Louis Lavelle souligne que « notre conscience est une sorte de société invisible qui entretient entre nos pensées le même dialogue secret qu'elle ne cesse de poursuivre dans la société extérieure et visible avec les autres. Bien plus, le rapport de la solitude et de la société est si étroit qu'on ne peut lui donner tout son sens qu'en demeurant toujours solitaire dans la société et en formant pourtant avec soi une constante société spirituelle. »⁵⁹⁶ La solitude est notre meilleur compagnon. Elle permet à toute forme de rencontre d'être vraie, authentique et enrichissante.

Pour que chacun apporte un plus à l'autre au cours d'une rencontre, il doit d'abord être lui-même. Même au cours d'une rencontre où la foule nous submerge, même devant notre meilleur ami, nous devons être en mesure de garder la lucidité nécessaire du regard intérieur. Le regard en question nous fait prendre conscience de ce que nous sommes, et surtout de ce que nous pouvons apporter, afin de donner à l'expérience qui permet à notre existence de rencontrer d'autres existences, d'être bénéfique pour les autres, pour nous et pour le monde. Autrement dit, c'est la rencontre des deux consciences qui brise la force de l'éloignement. Quelles que soient les motifs de la rencontre, en aucune manière une rencontre qui n'implique pas le consentement des deux consciences ne peut contribuer à l'épanouissement de l'existence. Louis Lavelle revient sur la question et donne un peu plus de précision : « L'assentiment des deux consciences l'une à l'autre dans un double consentement à la même vérité abolit leur séparation. Toute autre entente entre deux êtres n'est qu'apparente. Elle ne peut être qu'une satisfaction et une complicité de l'amour-propre. Elle isole les individus en paraissant les unir. »⁵⁹⁷ Mais comment comprendre le mystère de la rencontre si Jacques

⁵⁹⁵ Le théoricien contemporain du sujet est en passe de vouloir nous renseigner, que lorsque notre activité s'exerce avec confiance et avec joie, elle remplit toute la capacité de notre esprit. Cela donne comme résultat, le fait que « nous ne pouvons plus être séparés de nous-mêmes, bien que nous ne fassions plus d'efforts pour aller vers les autres. » L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 172.

⁵⁹⁶ *Idem*, p. 173.

⁵⁹⁷ Si nous voulons mieux saisir la perception de la rencontre chez Louis Lavelle, nous devons passer par sa vision de la relation des consciences. Pour lui, il est évident que c'est la prise de conscience qui donne au sujet d'accepter de rencontrer l'autre et de se révéler à lui. Le cas échéant, ce ne seront que des simples semblants qui cacheront une grande hypocrisie. Là, il est possible de comprendre sa préoccupation lorsqu'il affirme que « Les relations avec un autre être n'ont point de charme ni de force, ce n'est qu'un jeu qui nous lasse vite, si elles ne nous permettent pas d'être plus présents à nous-même, d'exercer notre activité intérieure d'une manière beaucoup plus libre et plus parfaite quand nous sommes avec lui que quand nous sommes seul. Elles doivent

Maritain la fonde dans l'existence réelle du sujet : *l'être-là*, alors que Louis Lavelle estime qu'avant tout, c'est la connaissance et l'acceptation de soi qui doit favoriser une rencontre vraie. En effet, pour voir plus clair, nous devons revenir à la sagesse de Gabriel Marcel qui soutient que chaque sujet a le devoir de faire exister l'autre. Comme Louis Lavelle, il pense que le sujet a le devoir de s'assumer pleinement pour donner au mystère de la rencontre son plein sens. Pour que tu sois un sujet aux yeux d'un autre,

« Il ne suffit pas que tu répondes à mes questions, le dictionnaire me répond lui aussi, il faut que je te considère comme débordant en tous sens les réponses que tu m'adresses. Tu dois être en toi-même un je, capable d'entretenir avec toi-même cette communion vivante, ce dialogue faute duquel tu te réduirais à un objet de notice morcelable en paragraphe discontinu. Pour se donner, il faut s'appartenir. Il faut que l'individualité ait un dedans pour que l'amour soit possible. »⁵⁹⁸

Devant l'inconnaissance de soi et l'objectivation de l'autre, aucune communion ne peut être concevable, quelle que soit la rencontre. Toute rencontre vraie est fondée sur une communion existentielle qui est au-dessus de toute communion fondée sur l'objectivité. La communion existentielle représente par conséquent, cette communion ontologique où sera surmonté l'isolément des consciences. Autrui ne deviendra un tu pour moi que dès le moment où je le traiterais en sujet comme moi.

Plus je traiterai l'autre comme un *tu*, « moins il me sera extérieur. A la transmission se substituera la transvie. La communion des êtres qui s'aiment présente un caractère non monnayable, peu susceptible d'être discerné clairement. Ce qui est vrai pour le *je*, l'est aussi pour le *tu*. Nous sommes hors d'état de plonger dans l'être d'autrui : cette incapacité est surtout la rançon de dignité d'être spirituel. »⁵⁹⁹ Finalement, que pouvons-nous dire de la rencontre ? Avec Gabriel Marcel, retenons qu'une rencontre est celle qui nous permet de mieux percevoir l'autre, mon semblable parce qu'il a la même essence que moi et il répond aux questions que je me pose, à mon sujet et à son sujet. Il est curieux de voir comment la vision de Jacques Maritain et celle de Gabriel Marcel se rejoignent étrangement dans cette conclusion sur le mystère de la rencontre. Même si nous nous servons de l'affirmation du second, pour l'un comme pour l'autre, rencontrer une personne « ce n'est pas seulement le croiser. *Être là*, en même temps que lui. C'est être, au moins un instant avec lui. *Être là* n'est qu'une donnée objective. *Être avec* est l'acte libre qui nous rend présent l'un à l'autre. La

nous rendre capable de surmonter toutes les alarmes de la pudeur individuelle dans la grâce du pur abandon. »
L. LAVELLE, *Op. cit.*, p. 184.

⁵⁹⁸ G. MARCEL, *Le mystère de l'Être II. Foi et réalité*, Paris, 1951, p. 16.

⁵⁹⁹ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, *op. cit.*, p. 20.

rencontre est une *co-présence*. »⁶⁰⁰ Au bout de cette analyse, nous pouvons retenir une chose : c'est la communication qui est à la base de la rencontre. Elle permet aux deux sujets, non seulement de se croiser, mais de se rencontrer, de partager et de se donner l'un à l'autre. Le résultat est que ce sont deux présences qui s'estiment, se respectent et s'enrichissent. Si la communication est à la base de toute rencontre, elle mérite une approche particulière, pour être saisie dans sa profondeur.

2.2.3.3. Communication et communion entre sujets existentiels

Dans les relations avec autrui, deux types des rapports s'établissent. D'une part c'est la communication et d'autre part c'est la communion, fruit de cette communication. Le premier type se situe dans le registre du « lui » et le second dans le registre du « toi » et du « nous ». Dans un premier temps, nous allons essayer de comprendre l'intervalle qui existe entre les deux niveaux irréductibles de la relation humaine, à travers une lecture de l'analyse qu'en fait Gabriel Marcel. Celui-ci s'inquiète du fait que la science n'évoque la question du réel qu'à la troisième personne, il n'accepte pas l'abstraction qu'utilise le savant dans le rapport qui le lie à l'objet à connaître. Pour marquer ses distances avec une telle manière de se comporter de la part des savants, il déclare :

« Lorsque je parle de quelqu'un à la troisième personne, je le traite comme un indépendant, comme un absent, comme un séparé. Je le définis comme extérieur à un dialogue qui peut être un dialogue avec moi-même. J'ai tendance à traiter la réalité, l'univers comme un tiers par rapport au dialogue que je poursuis avec moi-même. Un jugement en lui est entièrement instructif quel que soit l'enseignement ou le renseignement qu'il transmet. »⁶⁰¹

Dans la même logique, il s'interroge sur les conditions d'un usage sain de la deuxième personne. Il s'appuie sur la capacité de réponse dont dispose cette personne à qui je voudrais bien m'adresser. L'espoir de recevoir une réponse à ma question peut donc être considéré comme la base d'une communication vraie entre deux sujets autonomes.

D'où la précision suivante : « A quelle condition emploierai-je la deuxième personne ? Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre de quelque façon que ce soit – même si cette réponse est un silence intelligent - . Là où aucune réponse n'est possible, il n'y a place que pour le *lui*. »⁶⁰² Nous devrions considérer le « toi » comme un sujet susceptible de me répondre et d'entrer en dialogue avec moi. C'est

⁶⁰⁰ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 139.

⁶⁰¹ *Idem*, p. 137.

⁶⁰² *Ibidem*.

ce qui justifie le fait qu'une personne est souverainement blessée lorsqu'en sa présence, je parle d'elle à la troisième personne. Elle se sent ignorée, anéantie, inexistante etc. Bref, elle se sent objectivée. Pourtant, c'est à partir des phénomènes tels que la télépathie, les expériences métapsychiques et surtout l'analyse de l'idée d'enquête que Gabriel Marcel est parvenu à effectuer cette distinction. Ici apparaît donc le lien entre cette phénoménologie du *toi* et la redécouverte existentielle. Car, « l'expérience interpersonnelle est certes plus que la simple adhérence au monde réalisé par l'existence, mais à un niveau supérieur elle prolonge l'immédiateté existentielle et se fonde sur elle. »⁶⁰³ Emmanuel Mounier semble avoir vu clair au sujet de la communication entre deux existences. En mettant l'accent sur l'ouverture du sujet observateur de l'autre, il montre que la meilleure manière de se prêter à leur influence est de s'ouvrir aux autres, sans calcul. Il le souligne en ces termes : « Tout est différent si je me place à l'égard de moi-même et d'autrui dans une attitude de disponibilité. Je ne songe plus à moi comme être à protéger. Je suis ouvert au monde et à autrui, je me prête à leur influence, sans calcul ni méfiance systématique. »⁶⁰⁴

Dans un style beaucoup plus simple, mais encore plus clair, Louis Lavelle aborde la notion de la communication sous l'angle des relations humaines fondées sur l'amour d'un objet commun entre les sujets en communication. Après avoir fait l'éloge de la solitude comme étant à la base de la connaissance de soi, source d'une véritable ouverture à la communication avec l'autre, il soutient que « les êtres séparés ne peuvent pas communiquer entre eux directement, mais seulement par la connaissance et par l'amour d'un objet qui leur est commun. La joie qu'ils éprouvent quand ils s'aperçoivent qu'ils avaient à leur insu les mêmes pensées ou les mêmes affections révèle en eux une sorte d'identité à la fois naturelle et volontaire qui est le principe de leur sécurité et de leur accroissement. »⁶⁰⁵ Mais Louis Lavelle pense aussi, que chaque fois que nous communiquons une vérité à un autre, nous réduisons la foi que nous avons en cette vérité. S'appuyant sur Oscar Wilde, il souligne que « toute vérité communiquée à un autre, diminue la foi que nous avons en elle. Parole de faible qui ne se plaît qu'en lui-même, qui abandonne et qui méprise une idée s'il la voit partagée et qui n'a point assez de vigueur pour s'établir dans une vérité qui le dépasse, qui ne vit que d'être reçue

⁶⁰³ J.-P. BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, op. cit., p. 103.

⁶⁰⁴ Cette affirmation est l'aboutissement d'une analyse profonde sur les méfaits de quelques sentiments qui caractérisent l'intelligence égocentrique. S'inscrivant dans la logique de Gabriel Marcel, il soutient que l'attitude d'admiration à l'égard de l'autre me permet de m'arracher à moi-même et met fin à une pensée qui ne serait qu'une exaltation de moi-même par rapport à l'objet, au monde et aux autres. Cf. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, op. cit., p. 103.

⁶⁰⁵ L. LAVELLE, *La conscience de soi*, op. cit., p. 184.

et donnée. »⁶⁰⁶ Même si la foi dans la vérité que nous communiquons diminue suite à cette communication, cette transmission reste nécessaire, par suite du fait, que ce sont les autres qui sont appelés à jouer un rôle de premier plan dans l'acquisition de ma propre essence.

Dès qu'une communication est entretenue entre deux sujets, c'est comme une eau versée au sol et qui ne peut plus se laisser ramasser. Selon Louis Lavelle, une communication sincère permet aux sujets qui communiquent de « toucher l'éternité qui est un point d'où l'on ne revient pas. On croit parfois qu'elle peut être oubliée, mais c'est qu'on ne l'avait pas atteinte. Ses témoignages peuvent être suspendus, mais il arrive que les besognes journalières la rendent invisible. Alors, elle a seulement une force secrète. »⁶⁰⁷ Ce qui est vrai, c'est qu'il est impossible de parler de communication entre deux êtres, si ceux-ci n'impliquent, dès le premier moment de leur communication, une réciprocité absolue. On ne peut s'unir qu'à une personne qui nous accepte d'abord par ses attitudes et ses gestes, et qui nous accueille. Pourtant, il n'est possible d'accueillir qu'un sujet qui ne fait qu'un avec nous. On voit par conséquent, que ce qui fait la beauté de la communication entre deux êtres, c'est le fait que « chacun d'entre eux rentre en lui-même et sort de lui-même à la fois. Il découvre en lui-même une richesse inépuisable qui, par la médiation d'un être unique, lui devient commune avec tous les êtres et qui s'accroît sans cesse d'être partagée. »⁶⁰⁸ Finalement, pour entrer dans une communication digne, je dois considérer autrui comme un tout que je ne peux détailler. Le respect d'autrui et sa valorisation sont au cœur de toute communication qui se veut authentique. En effet, « quand je traite autrui comme un tout impossible à détailler, à inventorier, un tout qui transcende l'ordre des questions et des réponses, je suis en présence d'une relation dynamique qui se fonde sur une communion vivante. Lorsque nous ne sommes que deux, nous ne sommes d'une certaine façon qu'un seul. »⁶⁰⁹ De même que je suis en mesure de traiter autrui comme un *lui*, de même je suis en mesure de me transformer en *lui*. Tout dépend en fait de l'attitude que j'adopte envers moi-même. Comme le souligne Charles Widmer : « Je puis certes me considérer comme un contenant, comme source de renseignements, mais je cesse d'être moi pour devenir un *autre*. Je dois résister à la tentation de me traiter comme contenant ou répertoire, le lui étant ce qui caractérise le mieux, ce que le *moi* n'est pas. Je suis d'autant plus que je me regarde moins. »⁶¹⁰ S'il est vrai que la meilleure connaissance de soi est à la base de toute communication authentique, c'est le moment où

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Idem*, p. 181.

⁶⁰⁸ *Idem*, p. 182.

⁶⁰⁹ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 155.

⁶¹⁰ C. WIDMER, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, 1971, p. 95.

j'entre en profondeur de moi-même que j'arrive à saisir mon âme, selon l'expression de Louis Lavelle comme, « mariée avec moi-même » pour les autres. Le *toi* est celui qui est susceptible de me répondre, d'entrer en dialogue avec moi et surtout de communier avec moi. L'objet est pourtant celui qui ne tient pas compte de moi et pour qui je ne compte pas. Cette distinction nous pousse à soutenir que toute communication exige deux sujets qui s'acceptent et qui s'accueillent mutuellement.

La communication est au cœur de la révélation et de l'ouverture du sujet à l'autre. Sans communication, il est impossible d'entrer en dialogue avec la réalité extérieure. Toutefois, nous devons reconnaître que la communication peut présenter des limites liées au refus de se révéler totalement. Pour montrer les limites de la communication, Maurice Nédoncelle évoque la question des masques. Afin de maintenir son image, le sujet peut s'efforcer de refléter l'image que l'on se fait de lui : « Mon masque extérieur est constitué quand je deviens conscient d'avoir une apparence aux yeux d'autrui. Cette représentation de mon être pour autrui modifie mon comportement et me sert à agir sur autrui par l'image qu'il a de moi. »⁶¹¹ Cette limite de la communication n'enlève pourtant rien au fait qu'elle représente malgré tout cet élément nécessaire à la connaissance de la vérité. Cette étude nous a permis de constater que la communication se passe dans une relation fondée sur l'amour, l'amitié et une certaine sympathie. Pour plus de clarté, nous allons analyser la place et le rôle de l'amour et de l'amitié dans les rapports intersubjectifs. S'il est vrai que Jacques Maritain a été absent dans l'étude sur la communication, il sera au cœur de l'analyse qui va suivre.

2.2.3.4. L'amour et l'amitié dans la phénoménologie intersubjective

Dans l'analyse de la métaphysique de l'amour, Maurice Nédoncelle estime que c'est le mot qui traduit au mieux l'authenticité de l'existence, pourvu qu'il soit exprimé dans sa vérité. Il définit l'amour comme « une volonté de promotion. Le moi qui aime veut avant tout l'existence du toi. Il veut en outre, le développement autonome de ce toi ; et il veut cependant que ce développement autonome soit si possible, harmonieux par rapport à la valeur entrevue par moi pour lui. Toute autre attitude est un arrêt timide au seuil du temple. »⁶¹² Cela ne change en rien cependant, le fait que les mots les plus riches de l'existence humaine, à l'instar

⁶¹¹ M. NENDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 158.

⁶¹² *Idem*, p. 15.

de l'amour et de l'amitié, restent toujours difficiles à cerner tels que nous le rappelle Jacques Maritain. En plus de cette vision métaphysique de l'amour chez Maurice Nédoncelle, Louis Lavelle pense tout de même, que l'amour peut être considéré comme un consentement de tout notre être qui ne consulte pas notre volonté pour se manifester, mais qui l'ébranle jusqu'à la racine. Il se manifeste dans une sorte d'aveuglement qui peut aussi se manifester dans un amour qui demande comme dans un amour qui accorde⁶¹³. Concernant l'amour, Jacques Maritain fait d'abord allusion à l'amour de la dilection qu'il considère comme un véritable amour. Car, il est « don de soi ». Toutefois, il tient à préciser, que cette dilection s'entend de deux différentes façons : « Il y a d'une part l'amour de bienveillance ou de dévouement, où l'aimant donne à l'aimé en donnant à l'aimé ses biens ou ce qu'il a. Cela jusqu'à ce parfait amour où l'on donne jusqu'à sa vie même. »⁶¹⁴ C'est cela qu'il considère comme de l'amitié. Dans cette dilection, en donnant ce qu'il a, l'ami donne aussi ce qu'il est, à savoir, sa propre personne et donc : sa propre subjectivité. Il est vrai que dans cette dilection, le sujet se donne réellement, mais il couvre son don par autre chose. En d'autres termes, il met couvre son don par l'intermédiaire des signes qui cachent la réalité profonde de son acte. D'autre part, il y a ce qu'il appelle l'amour vrai sous sa forme extrême et totalement absolu. C'est un sentiment véritablement humain où l'esprit est engagé à travers un don direct de la personne. En ce sens, « la subjectivité ou la personne, se donne elle-même directement à découvert ou à nu, sans se cacher sous les espèces d'aucun autre don moins absolument total, elle se donne tout entière du premier coup en donnant ou communiquant à l'aimé, en extasiant en lui ce qu'elle est. C'est la personne même de l'aimant qui est le Don simple, unique et sans réserve fait à l'aimé. »⁶¹⁵

Dans une perspective beaucoup plus subjectiviste, l'amour est perçu comme le principal fondement qui dépasse l'existence individuelle du sujet. Louis Lavelle est formel : « on ne peut pas considérer l'amour comme une opération qui s'ajoute à l'être ou un attribut qui le détermine : il est l'essence de la participation, c'est par lui que le moi rejoint le principe dont il dépend. L'amour fonde mon existence individuelle sur l'acte même qui la dépasse et par

⁶¹³ Il y a certainement plusieurs sortes de définitions consacrées à cette notion chère à l'existence humaine. Mais dans notre démarche, nous avons préféré choisir celle-ci, pour la simple raison qu'elle a été suggérée par un philosophe dont l'approche ne nous a pas laissé indifférent. En effet, il s'agit de Louis Lavelle. On retrouve cette définition dans le long développement qu'il fait sur la problématique de l'amour. Cf. L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 190.

⁶¹⁴ En abordant cette question de l'amour et de l'amitié, Jacques Maritain voulait effectuer une sorte de prolongement à l'étude consacrée à ce thème par Raïssa Maritain dans *Les grandes amitiés*. D'ailleurs il tient à le rappeler au début de son exposé. « Dans les pages qui suivent, une première partie a pour objet de commenter et développer certaines choses que Raïssa a dites très nettement, mais très brièvement. » J. MARITAIN, « Sur la philosophie morale. Amour et amitié » in *Nova et Vetera*, N° 04, 1963, p. 241.

⁶¹⁵ *Idem*, p. 242.

lequel je la dépasse. »⁶¹⁶ L'amour apparaît ici comme le lieu de réalisation du sujet à l'être. En clair, c'est toujours en dehors de ma propre personne que je réalise l'amour. C'est l'amour qui anime, dénoue notre conscience individuelle et traduit l'expression parfaite de la découverte de l'Être par le sujet et son union à cet Être :

« L'amour anime et dénoue cette démarche réflexive qui est constitutive de notre conscience individuelle : il exprime notre découverte de l'Être pur et notre union avec lui, car l'amour ne trouve sa fin que dans l'Être, et l'Être ne fait qu'un avec l'amour qu'il a pour lui-même et par lequel il se pose et persévère à se poser., de telle sorte que le moi dont l'existence n'est que participée ne peut aimer sans se renoncer, c'est-à-dire, sans sortir de lui-même, et sans trouver hors de lui-même la réalité dont il participe et qui ne cesse à la fois de le renouveler et de l'enrichir. »⁶¹⁷

On peut certainement prétendre que l'amour n'existe que pour soi. On peut soutenir que le moi est l'objet et le sujet de l'amour. Mais au plan métaphysique, l'analyse de l'amour de soi a montré que cette forme d'amour présente aussi d'énormes difficultés. En effet, « l'amour de soi se heurte métaphysiquement à des nombreuses difficultés. La distinction entre l'objet et le sujet de l'amour n'est jamais réalisé ici que d'une manière imparfaite. On n'aime que ce qui n'est pas soi. C'est en aimant le non-moi que le moi s'enrichit, se constitue et se possède. »⁶¹⁸ Aussi, il n'est pas facile d'aimer. Il y a des choses et des êtres qui sont faciles à aimer et d'autres pour lesquelles il reste difficile de manifester ouvertement son amour. La personne qui mérite l'amour inconditionnel de l'homme c'est Dieu. Ceci est d'autant plus vrai, étant donné qu'il est le seul Être dont l'essence est de s'aimer réellement : d'être aimée. C'est ce qu'il faut comprendre par cette argumentation qui place la métaphysique au cœur de l'analyse de l'amour :

« En nous, il n'y a que Dieu qui mérite d'être aimé. Dieu est le seul être dont l'essence est de s'aimer lui-même éternellement. Quand nous nous aimons nous-même, c'est lui que nous aimons ou ce qui en nous participe de lui. Le vice de l'amour-propre c'est seulement d'aimer ses propres bornes, c'est-à-dire de s'aimer là où la participation s'interrompt. L'amour propre est donc l'amour qui défaille. »⁶¹⁹

Mais pour qu'il y ait présence de l'amour, on sous-entend d'abord un consentement intérieur. C'est ce que Louis Lavelle essaie de nous faire comprendre dans son œuvre : *La conscience de soi*. Là, il montre que c'est beaucoup plus de la contemplation que se nourrit l'amour vrai :

⁶¹⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 517.

⁶¹⁷ *Ibidem*.

⁶¹⁸ Dans cette analyse, Louis Lavelle insiste sur le fait, que toute possibilité de connaissance ou d'amour du sujet par lui-même, exige au préalable, de la part du postulant à la connaissance ou à l'amour, une transformation du moi en objet. C'est la conditionnalité pour accéder à toute connaissance vraie de soi et à tout amour ouvert à soi et à autrui. *Idem*, p. 518.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

« L'amour se nourrit de la contemplation de l'objet aimé. Quand la contemplation cesse, l'amour cesse aussi. L'imagination projette devant elle la figure de l'objet aimé qui lui paraît sans cesse plus belle. »⁶²⁰ L'amour ne peut survivre à l'habitude car, la présence de l'habitude permet l'émergence d'une sécurité qui rend aveugle le sujet. Seule la rupture de cet aveuglement par des circonstances inattendues comme la trahison ou la mort, permet de découvrir dans l'habitude brisée, un sentiment de douceur secrète. Il faut cependant le reconnaître, l'amour est un acte. Dès qu'il cesse d'être acte, automatiquement cesse aussi son existence. Or, toute forme d'acte regarde vers l'avenir et contribue à la création de l'avenir en question. C'est dans cette logique qu'il faut saisir cette phrase de Louis Lavelle dans laquelle il souligne que « l'amour qui ne se préoccupe pas constamment de lui-même, de se maintenir et de s'accroître, est voué à disparaître. L'amour ressemble à un feu sur lequel il faut veiller. La vivacité de sa flamme, son éclat et sa lumière dépendent de nos soins. Si nous l'abandonnons à lui-même, il n'en reste bientôt que des charbons sur la cendre. »⁶²¹ Malgré la profondeur de à cette analyse, nous avons cependant du mal à y déceler le rôle de l'amitié. Pour cette raison, il faut reconnaître chez Jacques Maritain cette capacité de faire le lien entre l'amour et l'amitié.

L'amour ne peut s'exprimer que là où il y a la manifestation de l'amitié. Mais Jacques Maritain tient à préciser la différence entre ces deux concepts. D'où cette déclaration : « La différence entre l'amour et l'amitié n'est pas nécessairement une différence dans l'intensité. Telle amitié peut être encore plus intense que l'amour. La différence entre l'amitié et l'amour est une différence dans la qualité intrinsèque de l'amour de dilection où le niveau ontologique auquel il se constitue dans l'âme, autrement dit, dans le pouvoir qu'il a d'aliéner l'âme d'elle-même. »⁶²² C'est seulement en Dieu que l'amitié et l'amour ne représentent que deux aspects d'un seul et même amour de dilection infiniment parfait. Cet amour est le Dieu transcendant lui-même. C'est par notre conception toute humaine, que nous essayons de mettre la différence entre les deux éléments. S'il est vrai que les deux réalités constituent deux aspects d'un seul et même amour chez Dieu, il demeure que chez les hommes, « l'amitié et l'amour entre deux êtres humains sont deux espèces différentes de l'amour de dilection. »⁶²³ L'étude que nous venons de consacrer à l'amour et à l'amitié dans la phénoménologie existentielle nous a permis de comprendre le danger qui guette tout sujet humain qui chercherait à fonder

⁶²⁰ L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 194.

⁶²¹ *Idem*, p. 195.

⁶²² J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 204.

⁶²³ *Idem*, p. 205.

son évolution sur l'enfermement sur soi. Nous avons perçu que l'égoïsme ne peut nullement ouvrir à une connaissance métaphysique constructive. L'égoïsme est un sentiment qui pousse le sujet vers sa propre mort. Il le fait souffrir, le place dans une angoisse destructrice, le prive de la liberté et l'ouvre vers un néant qui n'a pour point de chute que le désespoir. L'analyse de l'amour et de l'amitié nous a introduit dans l'existence et les situations qui la caractérisent. Le temps est donc venu de chercher à comprendre les situations existentielles concrètes, souvent occultées par la philosophie classique qui préférait s'adonner à l'étude de l'objet dans sa profondeur.

2.2.4. Le sujet face aux situations existentielles concrètes.

Dans l'analyse précédente, nous avons mis l'accent sur le rôle de la phénoménologie intersubjective qui constitue un élément important dans la recherche de la vérité. La relation entre les différents sujets par le biais de la rencontre et de la communication a caractérisé cette approche essentiellement phénoménologique. Il nous faudrait maintenant essayer de confronter cette approche à la réalité du sujet dans des situations beaucoup plus concrètes. Si quelque chose pouvait être maintenu de ce qui précède, c'est avant tout, le caractère original et irremplaçable du sujet individuel comme centre de l'être et origine première de la manifestation de la vérité. Ce caractère absolument métaphysique qui voudrait que la vérité dépende essentiellement du sujet, forme une sorte de contrepoids qui s'oppose à une universalité absurde, qui ignore tout, de la place irremplaçable du sujet individuel dans la connaissance, la recherche et la manifestation de la vérité. Notre approche semble tirer son originalité de ce caractère particulier, même si nous ne sommes pas les premiers à justifier la dépendance de la vérité par rapport au sujet. Ainsi donc, toute expression particulière, toute information donnée ou reçue, toute parole prononcée et entendue par l'autre, tout geste de bienveillance ou son contraire, peut être considéré comme revêtant désormais, si on s'en tient aux propos du théologien Hans Urs Von Balthasar, « la qualité décisive de ce qui est irremplaçable, de ce qui ne peut absolument pas arriver plus d'une fois. Par la même vérité et son application concrète prennent un nouvel aspect qu'il semble permis d'exprimer par le terme de situation. »⁶²⁴ En même temps que l'interprétation de la vérité par rapport à une situation lui donne de la valeur, du fait même de cette particularité, en même temps, elle

⁶²⁴ H. U.V. BALTHAZAR, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Paris, Beauchesne, 1952, p. 167.

suscite une inquiétude. Individualiser la vérité au détriment de son objectivation peut sembler mettre en danger son universalité, son intersubjectivité et voire son caractère rationnel lui-même.

Mais cette inquiétude se trouve dissipée par Gabriel Marcel qui estime que « toute existence jaillit du sein de sa liberté. L'existence est avec l'autre. L'existence est dans le monde. Ces trois mots, la liberté, l'autre et le monde constituent les coordonnées existentielles de l'existence du sujet. »⁶²⁵ Pour saisir ce que signifient ces coordonnées, il est nécessaire de passer par la compréhension de l'historicité même du sujet. Pour aller plus loin dans la compréhension des situations-limites comprises comme historicité chez Karl Jaspers, soulignons qu'outre la définition ci-dessus, dans un sens plus anthropologique, elles sont comprises comme « l'union de la liberté et de la nécessité, c'est-à-dire de la possibilité sans résistance et du donné irrécusable. L'être que je pense comme révolu est aussi la matière d'une création réelle pour l'existence résolue. »⁶²⁶ Au plan métaphysique, l'historicité traduit « l'union du temps et de l'éternité. Les situations changent : c'est même l'essentiel des situations-limites. Du dehors, ma situation n'est qu'un carrousel de hasards entraînés par la fantaisie d'une mise en scène exubérante : c'est une histoire. »⁶²⁷ A la fin de ces considérations, nous pouvons donc affirmer avec Karl Jaspers, que l'historicité est

« le caractère de tout ce qui est concret. Le sens se ramifie désormais à l'infini : historique s'oppose à intemporel, à abstrait, à universel ; cette nouvelle catégorie recueille les difficultés classiques soulevées par l'individu comparé à l'infima species. Ce qui est un résidu pour la conscience en général, un irrationnel à la limite des genres, l'existence l'éclaire par les gestes d'une liberté assumant un fragment de monde et d'histoire. Ce que le logicien tente de cerner par mille séquences abstraites et de désigner par des notions limitatives, l'existence le joue et le vit comme sa présence concrète au monde. »⁶²⁸

Cette analyse propre à Karl Jaspers nous permet de saisir la vérité comprise par l'existence du sujet et celle saisie par la seule puissance de la raison rationalisante. En tout cas, l'équivalence entre l'histoire et le concret ne peut se faire sans poser de problème.

Est historique, au sens existentiel du terme, « toute action qui ne se laisse pas fixer dans une maxime universelle, ni intégrer dans un système de fins et de moyens qui en lèverait le risque et l'aventure. Historique est toute manifestation de la transcendance qui ne se laisse pas fixer

⁶²⁵ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 285.

⁶²⁶ P. RICOEUR, M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 180.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ *Idem*, p. 181.

dans un dogme universellement vrai, ni intégrer dans un système de preuves et de révélations. »⁶²⁹ La vérité n'est donc pas quelque chose qui pourrait être confinée une fois pour toutes dans un système précis. Au sens où nous l'entendons, elle reste un objectif que le sujet doit s'efforcer d'atteindre, par un dynamisme permanent, en essayant de vivre ce qu'il dit, de dire ce qu'il vit et d'être authentiquement lui-même. Cela exige que le sujet reconnaisse les limites que lui impose l'existence vraie. De tout ce que nous venons d'analyser résulte par conséquent, cette propriété fondamentale de la vérité qui lui donne d'être conditionnée et comme marquée d'une empreinte par ce que nous appelons la « situation ». La situation doit être comprise comme quelque chose d'essentiellement lié au mystère d'une existence indéfinissable. Nous rejoignons le théologien Hans Urs Von Balthasar qui déclare ce qui suit : « Le véritable sens, le sens qualitatif, donc toute l'importance de la situation, n'est mis en lumière que si on la rattache au mystère de l'existence, c'est-à-dire au mystère de l'être qui est là. »⁶³⁰ Au travers de ces éclairages concernant l'historicité de l'existence que Karl Jaspers comprend comme situations-limites, considérations que Gabriel Marcel s'est appropriées, nous pensons avoir montré de quel genre d'existence dépend la vérité. Il ne s'agit pas d'une existence idéale et absurde, mais d'une existence qui s'assume, s'accepte et se reconnaît comme telle. Au demeurant, quelles sont les situations fondamentales d'une existence authentiquement vécue ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre à travers l'analyse ci-dessous.

2.2.4.1. Situations fondamentales de l'existence

La situation peut être comprise comme la facticité⁶³¹. Pour mieux saisir la question de la situation, il est nécessaire de nous rendre compte de la facticité de notre existence. Elle est tellement présente en nous, à tel point que notre liberté en dépend. Un regard en arrière nous permet de comprendre que toute existence se réfère à la situation de l'homme dans l'univers. L'homme tel que le conçoit René Descartes qui le place au-dessus du pur mécanisme et en-dessous de la perfection divine, ne peut pas être considéré, si on s'en tient à cette vision qui le considère comme un être engagé dans une situation au même titre que l'homme conscient de la réalité profonde de son existence. Bien au contraire, lorsqu'un philosophe comme Blaise Pascal présente l'homme entre deux infinis dans le silence, comme sous le silence des espaces,

⁶²⁹ *Idem*, p. 182.

⁶³⁰ H. U. V. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, *op. cit.*, p. 181.

⁶³¹ C'est un terme que nous tirons de la métaphysique existentielle de Martin Heidegger. Il signifie le fait que nous soyons jetés ici-bas, sans savoir pourquoi. Cf. J. WAHL, *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin, 1954, p. 80.

et seul en face de son Dieu, nous pouvons voir en cette présentation, une analyse existentielle des situations qui se rapproche de celle qui nous intéresse. Sören Kierkegaard a fondé sa philosophie autour de ses relations avec Régine sa fiancée, avec son père, avec son pasteur et avec le monde de son temps⁶³². C'est donc sur sa situation privée que médite le jeune philosophe danois et c'est à partir d'elle qu'il constituera sa pensée. Mais il n'y a pas que les situations personnelles de ce genre qui soient susceptibles d'être philosophiquement interprétées, comme l'a montré Karl Jaspers qui se démarque en affirmant qu'« on ne peut pas philosopher aujourd'hui de la même façon que Kierkegaard et Nietzsche. Le philosophe est au moins doublement en situation : il y a une situation privée et une situation philosophique. »⁶³³ Non seulement nous ne devons jamais prendre les problèmes dans la situation dans laquelle ils se présentent à nous, mais encore, le domaine métaphysique où notre propre situation est elle-même mise en question et présentée comme faisant problème. Gabriel Marcel est formel sur la question : « c'est par l'idée même de l'implication de cette situation dans la question, par l'empiètement de la question sur le questionneur, que nous pouvons voir le problème se transformer en mystère et s'ouvrir le domaine de la métaphysique. »⁶³⁴

Pour aller plus loin dans ce que Karl Jaspers appelle situations-limites, il faudrait comprendre cette impuissance de l'homme face aux réalités comme le mal, le combat, la souffrance ou la mort. Face à ces expériences, notre existence est comme tendue vers l'extrême. Elle semble faire l'expérience de ses propres limites. Le sujet s'aperçoit qu'il n'existe que parce qu'il est le résultat de la volonté d'un autre de qui il dépend et devant lequel il devrait finalement se taire, à savoir le Transcendant. Cette réalité nous conduit vers l'idée d'instant qui est au centre de la pensée kierkegaardienne. En effet, c'est dans l'instant que nous pouvons rompre avec les habitudes de la pensée conceptuelle et avec les habitudes sociales pour communier avec ce centre de l'histoire profonde. A ce niveau, l'intuition de Sören Kierkegaard l'a poussé à faire

⁶³² Pour celui qu'on a fini par surnommer le Socrate de Copenhague, tout commence le jour fatidique du 08 août 1838 lorsqu'il perd un père à qui il se sent profondément redevable. Tout de suite, cet événement tragique prendra place dans l'interprétation existentielle du jeune philosophe encore inconnu : « *Mon père est mort... J'aurais tellement aimé qu'il eût vécu quelques années de plus, et je regarde sa mort comme l'ultime sacrifice de sa part à son amour pour moi. Loin d'être en scission avec moi, elle s'est faite pour moi, pour que la vie fasse encore quelque chose pour moi.* » On sent que les liens de dépendance du fils au père sont loin d'être rompus par cette mort. Le jeune philosophe a conscience que le père s'est sacrifié pour lui. Pourtant, c'est dans cette même période qu'un événement décisif intervient dans son existence. La rencontre d'une jeune fille : jolie et douce. Régine Olsen qui a conquis le cœur de Sören Kierkegaard, mais au départ, le sentiment est réciproque. Cette jeune fille entrera dans la vie studieuse et mélancolique du jeune philosophe. Dans son journal de 1839, il note combien cette jeune fille compte désormais pour lui. « *Toi qui es la reine de mon amour Régine, cachée au plus secret de mon sein, de mes plus riches pensées, juste à l'équidistance du ciel et de l'enfer... je reconnais ta divinité !* » Cf. R. HOLDING, *Kierkegaard, op. cit.*, p. 31.

⁶³³ J. DE TONQUEDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers, op. cit.*, p. 44.

⁶³⁴ G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain, Jean Vrin/Nauwelarts, 1949, 255. Mais il revient encore plus profondément sur la question dans *Le Mystère de l'être, op. cit.*, p. 141.

une méditation sur le *Parménide* de Platon, en mettant plus d'accent sur sa troisième hypothèse qui porte sur la notion de l'instant. Il ressort de cette méditation que « c'est la jonction du passé et de l'avenir, pris dans leurs profondeurs authentiques, que naît l'instant, de même que de l'avenir et du passé inauthentiques naît le maintenant. Mais il nous fait passer au delà de l'avenir et du passé. L'instant est donc la rencontre du temps et de l'éternité. »⁶³⁵ Cette vision peut être comprise à la lumière de l'approche jaspersienne d'après laquelle, dans la hiérarchie des réalités, il y a des réalités plus élevées et d'autres qui sont précaires. Il y a aussi des réalités existentielles plus fragiles qui ne se révèlent que par éclairs. Ce sont ces éclairs qui sont essentiellement porteurs de valeurs. Dans cette perspective, Gabriel Marcel évoque le cas d'une existence concrète à travers l'expérience d'un sujet présent dans le monde et dit : « Lorsque je m'éveille à moi-même, je constate que je suis placé ou jeté dans le monde au sein duquel je m'oriente. En explorant ce monde, ne parviendrai-je pas à découvrir ce qu'il est, et à m'expliquer pourquoi je me trouve dans cette situation singulière et ce qu'elle signifie tant pour l'ensemble que pour moi-même ? »⁶³⁶ Il s'interroge en effet sur la possibilité pour le sujet d'obtenir la réponse à ses préoccupations devant les situations concrètes de la vie. Il se demande ce que pourra être le caractère nécessaire que présentera cette réponse. Il n'y a point de doute : cette réponse transformera l'Être en objet de connaissance, ce qui l'aidera à s'affranchir de l'angoisse du non-être. Mais l'affranchissement du sujet face à l'angoisse du non-être dépend de sa capacité à plonger son regard au fond de lui-même, pour sonder les profondeurs de son être : « Ce n'est pas dans le monde des objets que je trouverai un refuge durable, un moyen de m'affranchir de ce qu'il y a dans ma condition même. Si par un acte de décision je n'ose pas être moi-même, je suis voué à demeurer en proie à l'angoisse du non être. »⁶³⁷

De toutes les considérations philosophiques, celle qui place une situation en rapport étroit avec l'existence c'est sa relation à l'espace et au temps. Ainsi, au sens où l'entend Gabriel Marcel, la situation peut être définie comme une réalité qui intéresse le sujet dans ses limites et sa capacité d'action :

« Si nous voulons définir, à proprement parler, ce que c'est qu'une situation, nous dirons que c'est une réalité à laquelle un sujet est intéressé, et qui marque à la fois ses limites et son champ d'action.

Réalité qui, parce qu'elle est concrète, n'est ni exclusivement physique, ni exclusivement psychique,

⁶³⁵ Cette vision kierkegaardienne ne doit pas être confondue avec celle de Martin Heidegger qui définit l'instant comme « le moment où dans la décision résolue nous nous prenons nous-mêmes sur nous-mêmes et, joignant l'origine et le projet, prenons la responsabilité de ce que nous sommes. » J. WAHL, *Les philosophies de l'existence*, op. cit., p. 83.

⁶³⁶ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit. p. 286.

⁶³⁷ *Idem*, p. 187.

mais les deux à la fois, et qui se traduit pour moi par des avantages et des inconvénients, qui me favorise ou me cause un préjudice, qui est une chance ou une prison, ou les deux à la fois. »⁶³⁸

Comme l'avait déjà montré Jean Paul Sartre, l'être empirique est un être en « situation »⁶³⁹. L'être ne peut en aucune manière, sortir d'une situation sans entrer dans une autre situation. On le voit bien, la situation vécue est au cœur de la réflexion existentielle. Cela ne veut pas dire qu'elle remet en doute la valeur de la raison. La démarche de la philosophie existentielle se fonde non seulement sur le raisonnement logique, mais aussi sur le contact direct avec la situation vécue. Ceci ne veut pourtant pas dire qu'il faut « s'arrêter sur la vague des sensations et des impressions : non. L'acte second et tout aussi nécessaire de la méthode phénoménologique dont se sert la philosophie existentielle, est la réflexion sur la situation vécue. Et cette réflexion pour aboutir à une philosophie doit faire usage de toutes les facultés, de toutes les ressources de l'intelligence et même du raisonnement dialectique. »⁶⁴⁰ A ceci, nous pouvons reconnaître l'impossibilité pour toute pensée de pouvoir s'élaborer sans tenir compte de celui qui l'élabore. Toute volonté d'ignorer le sujet dans cette démarche conduit à l'absurdité d'une pensée fondée sur le néant. Or, il faut toujours partir de quelque part ou de quelque chose. Et cette approche conduit à pénétrer la réalité même d'une existence authentique. Les situations que vit le sujet au jour le jour traduisent le fait qu'une existence réellement vécue ne peut échapper à la souffrance, à la mort et surtout au combat quotidien.

2.2.4.2. La souffrance

La souffrance est une réalité essentiellement individuelle qui se présente au sujet de façon multiple. Elle constitue pour le sujet une forme de destruction partielle qui peut conduire à la mort. Louis Lavelle la qualifie de mal sensible qui peut avoir deux formes d'impacts sur l'être humain. Elle peut provoquer la douleur physique ou la souffrance morale. La souffrance exprime de la manière la plus forte, l'incapacité de l'homme à être le maître de son existence. Il est un être limité. C'est pourquoi ce philosophe déclare : « on comprend très facilement qu'un être limité, pris dans un univers qui le dépasse, où se croisent tant de forces qui n'ont plus d'égard à lui, soit exposé à subir toujours quelque froissement ou quelque blessure, soit

⁶³⁸ En effet, en tant qu'être empirique [*Dasein*], le sujet se trouve souvent dans des situations dans lesquelles, non seulement lui-même agit, mais où il est aussi agi, sans pour autant connaître profondément ces situations. Et s'il en a une certaine connaissance, elle n'est que partielle. Cf. G. MARCEL, *Idem*.

⁶³⁹ R. TROISFONTAINES, *Le choix de Jean-Paul Sartre. Exposé et critique de l'être et le néant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 21.

⁶⁴⁰ I. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953, p. 67.

dans ses contacts avec les choses, soit dans ses relations avec les autres êtres. »⁶⁴¹ Toute la doctrine de la participation chez Louis Lavelle se fonde sur la démonstration de la finitude du sujet humain. Cette finitude qui marque la limitation du sujet montre que notre être est lié à un corps ou à une nature dont la capacité de jouir est doublée aussi d'une aptitude à souffrir. Ce sont les deux aspects inséparables de la sensibilité humaine. Il est impossible qu'on supprime en l'homme la faculté de souffrir sans pour autant enlever par là-même sa possibilité de jouir. Dans les *Puissances du moi*, Louis Lavelle va encore plus loin et affirme que c'est à mesure que notre sensibilité s'affine qu'elle devient plus douloureuse. C'est ainsi que « notre aptitude à souffrir, loin d'être la marque de notre imperfection est au contraire le signe de notre délicatesse comme le prouve le fait que, dans la souffrance morale, c'est par des êtres que nous aimons le plus que nous souffrons le plus, de même que la douleur physique nous affecte d'autant plus que nous sommes plus réceptifs au contact des choses. »⁶⁴² Cette analyse fait remarquer une chose intéressante. Le mal sensible n'offre pas des difficultés insurmontables à l'intelligence dans la mesure où il apparaît nettement que son origine se trouve dans les conditions mêmes de la participation du sujet. Or, selon Jean Ecole, « la participation n'est possible qu'en vertu de notre limitation, et d'autre part, son existence ne pose pas plus de question que celle du plaisir, dont il n'est que l'envers nécessaire, étant donné la nature de notre sensibilité. »⁶⁴³

Pour comprendre la problématique de la souffrance, Gabriel Marcel fait l'analyse approfondie des situations-limites particulières chez Karl Jaspers⁶⁴⁴. Là, il estime que face à la souffrance, on devrait toujours garder une attitude combative pour pouvoir la supprimer : « Tant que je me comporte en présence de la souffrance comme si elle était non pas finale, mais évitable en droit, je reste en deçà de la situation-limite. Je la combats et, en la combattant, je pose en principe qu'elle peut être supprimée. Les victoires remportées sur la souffrance ne sont jamais que partielles et limitées. »⁶⁴⁵ L'analyse de Gabriel Marcel va jusqu'à s'intéresser aussi aux vaines promesses de parvenir un jour, avec le progrès de la médecine ou avec une organisation politique juste, jusqu'à à l'éradication totale de la souffrance. C'est de la poudre aux yeux. Comme Louis Lavelle, il soutient que c'est une forme de lâcheté qui voudrait nous

⁶⁴¹ L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1940, p. 39.

⁶⁴² L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 118.

⁶⁴³ J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, op. cit., p. 205.

⁶⁴⁴ Dans son ouvrage introductif sur l'existentialisme, Emmanuel Mounier apprécie tellement cette analyse de Louis Lavelle qu'il la qualifie d'excellente. Cf. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, op. cit., p. 51.

⁶⁴⁵ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 314.

empêcher tout simplement de regarder la vérité en face, tout en nous poussant à trouver des boucs émissaires pour toutes les situations incompréhensibles de l'existence.

« On admet couramment aujourd'hui que lorsque la biologie et la médecine se seront perfectionnées, lorsque l'art politique aura permis de réaliser la justice absolue, les souffrances et les maladies prendront fin, et la mort ne sera plus qu'une extinction sans douleur, qui n'éveillera ni désir ni crainte. Ces pensées encourageantes ne sauraient en réalité nous délivrer. »⁶⁴⁶

On peut même aller jusqu'à s'éloigner de la souffrance qui frappe les autres, comme si c'était de leur faute : « Celui qui refuse de regarder en face la nécessité de la souffrance est obligé de se bercer d'illusions. On incrimine autrui, sa sottise, sa méchanceté. Ou bien on fuit la souffrance des autres, on s'écarte de ceux dont les maux semblent incurables. Ainsi s'élargit le fossé entre les heureux et les malheureux, et l'on finit par éprouver pour ceux qui souffrent, haine et mépris. »⁶⁴⁷ Il pense qu'une situation-limite vécue, permet de reconnaître sa souffrance comme faisant partie intégrante de soi. Cette reconnaissance responsable, incite le sujet à ne plus chercher à dissimuler fallacieusement cette souffrance. Naturellement, le sujet se retrouve dans une sorte de tension où il est appelé à accepter sa propre souffrance et l'impuissance dans laquelle il se trouve avec une sincérité courageuse. A vrai dire, ma souffrance cesse d'être un destin contingent, pour manifester à mes yeux mon existence assumée. C'est lorsqu'on assume sa souffrance qu'il est possible d'en tirer une expression transcendante et un enseignement humanisant. La conséquence pourrait être que, lorsque je vois les autres souffrir, c'est comme s'ils souffraient à ma place. C'est en fait, comme s'il était demandé à l'existence humaine de porter la souffrance du monde, comme lui appartenant en propre.

Mais pour approfondir le sens de la douleur et de la souffrance qui, en tout état de cause, gardent un caractère absurde et cruel, Louis Lavelle pense que c'est à travers l'attitude que nous gardons à l'égard de ces dures réalités qui nous permet d'en tirer un sens pour notre existence. C'est aussi, la manière dont nous portons notre souffrance qui lui donne un sens ou pas. Il est vrai, chaque fois que le sujet fait face à la douleur ou à la souffrance, la première attitude est de vouloir la fuir ou l'éradiquer. Ce qui est tout à fait normal. Personne n'est fait pour souffrir et tout le monde a été créé pour le bonheur de la vie, malgré ses absurdités inévitables et imprévisibles. Le dommage qu'elles causent à l'être produit certainement de l'angoisse. Mais s'il sait en tirer profit, cette angoisse pourrait susciter une prise de

⁶⁴⁶ *Ibidem.*

⁶⁴⁷ *Ibidem.*

conscience capable de transformer cette angoisse en leçon pour l'humanité. En effet Louis Lavelle apporte la précision suivante : « Douleur et souffrance concourent à notre progrès intérieur, par le travail de dépouillement et de purification qu'elles peuvent accomplir en nous. Il dépend de nous, si dure et troublante que soit la réalité de la douleur et de la souffrance, d'en tirer un profit spirituel, c'est-à-dire de mettre ainsi le mal sensible au service du bien. »⁶⁴⁸ Au sujet de la souffrance, nous pouvons retenir qu'elle n'est pas étrangère à l'existence, mais qu'elle lui est inhérente. Nous ne pouvons prétendre la supprimer comme tentent de le montrer certains marchands d'illusions. Notre démarche en tant que sujet est de l'accepter, de l'assumer et d'en tirer un gain comme le suggère Louis Lavelle. A l'instar de Gabriel Marcel, nous devrions nous laisser interpeller par la souffrance des autres. Et surtout, ne pas éviter ceux qui souffrent ou les accuser d'être à la base de leur propre souffrance : ils ont besoin de notre regard bienveillant. Il y a plusieurs situations qui caractérisent l'existence réelle. Ne pouvant pas les aborder toutes, nous allons dans cette dernière analyse, tenter de comprendre le mystère de la mort et son impact sur l'existence du sujet.

2.2.4.3. La mort

Il arrive à chacun de se poser parfois la question de savoir ce que deviennent les défunts. C'est le questionnement sur la mort. Ce questionnement dépend souvent de la posture de celui qui s'interroge. Il y a une interrogation essentiellement philosophique sur cette question, c'est celle de beaucoup de penseurs contemporains. Selon le *Dictionnaire de la philosophie*, la mort est définie comme « la cessation de la vie d'un organisme et l'état de cet organisme après cette fin. Le même dictionnaire précise par la suite, que c'est un événement qu'il faut affronter sans peur. »⁶⁴⁹ Dans une réflexion métaphysique bien pertinente, Martin Heidegger a montré que chaque existant est un être-pour-la mort⁶⁵⁰. Il essayait ainsi de faire prendre conscience de la relation qui existe entre la condition humaine et la mort. Autrement dit, chaque sujet entretient une relation avec sa propre mort, ce qui justifie la nécessité d'y penser dès maintenant. A la différence de l'approche plus rationnelle de Martin Heidegger, l'approche de Gabriel Marcel paraît beaucoup plus humaine et plus existentielle car elle

⁶⁴⁸ L. LAVELLE, *Traité des valeurs, t. II. Le système des différentes valeurs*, Paris, PUF, 1955, p. 130.

⁶⁴⁹ N. BARAQUIN et alii, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 196.

⁶⁵⁰ Dans l'étude métaphysique sur la problématique de la mort, Martin Heidegger fait un lien entre la mort et la finitude humaine. Son mérite est d'avoir poussé la méditation jusqu'à montrer que la mort est l'expérience universelle que tous les hommes partagent sans exception. En tout cas, aucun événement ne nous donne avec une évidence aussi irréfutable, le sentiment de nos limites et de notre fragilité. Un jour, « nous avons tous été tentés de prendre pour notre compte le tout est vain de Marc Aurèle. » H.-C. TAUXE, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'âge d'homme, 1971, p. 53.

implique le sentiment envers l'être aimé. Il pense que la question de la mort ne peut être séparée de l'amour⁶⁵¹. Pour lui, la mort n'est pas comme un simple phénomène biologique. C'est une épreuve de présence. Car, si la mort existe et si elle peut donner lieu à des études objectives, la mort est « ce qu'elle signifie pour un être placé au niveau spirituel le plus élevé auquel il nous soit possible d'atteindre. »⁶⁵² Lorsque la mort frappe l'un de nos proches, nous pouvons réagir de manière bien diverses. La mort de l'être aimé devient une épreuve de présence car, elle nous affecte. Trois attitudes peuvent donc surgir face à une telle épreuve : d'abord, si je me fonde sur un postulat matérialiste qui me fait ramener l'être à son corps seulement, je peux admettre que tout lien personnel est rompu avec mon prochain, dès que le décès l'enlève du monde des vivants. Ensuite, sans admettre la survie réelle de l'être aimé, je suis capable d'entretenir le souvenir de sa présence. Au-delà de cette survie subjective, c'est la survie réelle d'autrui qui est exigée par l'amour que je garde vivant à l'égard de l'être décédé. Et c'est dans un acte de transcendance que cette survie se découvre et se vit. C'est ce que Gabriel Marcel compare à un processus d'intégration de la mort d'autrui. Etant donné que je ne peux exprimer ma propre mort, « la mort c'est par définition la mort d'autrui. Ma mort est inexprimable pour moi. Il n'y a d'expérience qu'en fonction d'elle. En mourant je subis le non-savoir absolu qui est lié au fait que je m'engage sur une voie sans retour. Je me trouve comme au point de purification de mon être empirique : le reste est silence. »⁶⁵³

Jacques Maritain estime que le problème de la mort se pose inévitablement à l'existence. Il l'affirme en ces termes : « Le problème qui nous fait face est d'ordre religieux, et il met en jeu les plus importantes conceptions religieuses de l'humanité. »⁶⁵⁴ Il voudrait faire ressortir deux différentes conceptions qui s'affrontent. Il s'agit de la conception hindoue et de la conception judéo-chrétienne. La conception hindoue refuse l'immortalité pour enseigner la « métempsycose ou la transmigration des âmes. L'âme est immortelle, mais elle transmigre. A la mort du corps, elle passe dans un autre corps, comme un oiseau dans une nouvelle cage, plus ou moins noble ou plus ou moins affligeante selon les mérites ou les démérites assemblés

⁶⁵¹ Lorsqu'au Congrès Descartes de 1937, Léon Brunschvicg accusa courtoisement Gabriel Marcel d'attacher plus d'importance à sa propre mort qu'à lui-même, celui-ci rétorqua avec modestie que pour lui, « *la question se posait beaucoup plus sur l'être aimé. Car, le mystère de la mort n'est pas séparable du mystère de l'amour. Dans la mesure où je fais le vide autour de moi, je puis m'entraîner à la mort et m'y préparer comme à un sommeil indéfini. Il en va tout autrement dès l'instant où le toi surgit. La fidélité ne s'affirme vraiment que là où elle triomphe de l'absence, en particulier de cette absence qui se donne à nous – peut-être, sans doute fallacieusement – comme un absolu...* » R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, op. cit., p. 142.

⁶⁵² *Ibidem*.

⁶⁵³ Le silence auquel fait allusion Gabriel Marcel est comparable à cette volonté d'ignorer ce qu'il ne m'est pas permis de connaître. Une sorte de question qui ne comporte pas de réponse qui m'éclaire sur ce que je suis, mais cette prétention d'être responsable de ma vie jusqu'au bout. Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 310.

⁶⁵⁴ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de Métaphysique et de Morale*, Paris, Hartmann, 1944, p. 175.

par l'âme durant sa vie précédente, autrement dit, selon ses actes passés. »⁶⁵⁵ Mais Jacques Maritain estime que cette vision de la mort est discutable car elle remet en question la relation intrinsèque qui unit l'âme au corps. La négation de l'unité substantielle de l'homme est cette négation liée au fait que « l'âme et la personnalité sont inséparablement jointes, - telle âme telle personnalité ; telle personnalité, telle âme, - ces deux négations sont nécessairement impliquées dans la doctrine de la transmigration. Ce qui revient à dire : la transmigration existe si l'homme n'est pas homme. La vérité concernant l'unité substantielle de l'homme est incompatible avec l'idée de transmutation. »⁶⁵⁶ A cette vision s'affronte la vision judéo-chrétienne de la mort, que Jacques Maritain présente comme une philosophie de la fin dernière contraire à la philosophie de la transmigration. Plus qu'une philosophie de la fin dernière, la conception judéo-chrétienne est aussi celle de l'immortalité de l'homme. Elle affirme non seulement, « l'immortalité de l'âme, mais aussi l'immortalité de la personne humaine, du sujet humain tout entier. »⁶⁵⁷ Cette réponse n'est pas seulement celle de la philosophie, mais elle implique à la fois, la philosophie, la foi et la révélation.

Quant à l'aspiration de la personne humaine à l'immortalité, elle sera un jour satisfaite. A cet endroit, le rapprochement entre Jacques Maritain et Gabriel Marcel est saisissant. Comme s'il faisait sienne la vision de Gabriel Marcel sur la disparition de l'être aimé, Jacques Maritain souligne que

« L'âme et le corps seront réunis, cette même personne, cette identique personne humaine que nous avons connu et aimée dans le flux de l'impermanence reprendra forme un jour, ce tout substantiel indivisé, où l'invisible forme du visible et que nous appelons d'un nom d'homme périra pour un temps, oui et connaîtra la pourriture, mais à la fin des fins triomphera de la mort et durera éternellement. Et cette immortalité de l'Homme, ou plutôt ce défi à la mort auquel il est appelé, est inextricablement engagé et enveloppé dans le drame du salut et de la rédemption. »⁶⁵⁸

De cette sagesse qui réunit la conception de Gabriel Marcel à celle de Jacques Maritain, nous pouvons retenir ceci : la mort est une expérience qui nous dépasse, que nous ne pouvons qu'accepter, non comme une fatalité, mais comme une forme de présence qui nous aide à passer d'une vie à une autre vie. Avec l'espoir qu'un jour viendra où nous verrons comme aujourd'hui l'être aimé qui s'est éloigné de notre monde physique. Louis Lavelle n'est-il pas celui qui a résumé le mieux les deux visions en soulignant que la mort achève au lieu d'abolir ?

⁶⁵⁵ *Ibidem.*

⁶⁵⁶ *Idem*, p. 176.

⁶⁵⁷ *Idem*, p. 180.

⁶⁵⁸ *Idem*, p. 181.

Avec bonheur, il estime qu'à partir d'elle, la vie cesse d'être une attente pour devenir une présence réalisée. Il ajoute que notre vie qui jusque-là, n'avait de sens que pour nous, saisit l'occasion de la mort, pour « prendre place dans l'univers comme le tableau qui se détache enfin de la main du peintre pour prendre place dans le patrimoine de l'humanité... La mort, en retirant l'esprit vers lui-même, au lieu d'abandonner l'être à une vie séparée et sans défense, lui permet d'entrer dans une sorte d'intimité avec tout ce qui est. »⁶⁵⁹ Ces analyses existentielles sur l'intersubjectivité comme sur le sujet lui-même gardent toute leur pertinence. Cependant il nous faut prendre un peu de distance pour voir dans quelle mesure elles peuvent conduire à une abstraction si on ne prend pas la peine de remettre en cause ce qui paraît excessif dans ces affirmations. C'est ce que nous essayerons de faire dans le chapitre suivant.

2.3. Limites et difficultés de la philosophie existentielle

Après avoir analysé et exposé la pensée existentielle à la lumière de Gabriel Marcel, Jacques Maritain et Louis Lavelle, nous avons estimé nécessaire de prendre quelques distances, en vue d'essayer une réflexion critique. Nous voudrions nous appuyer sur cette critique, pour tenter de dépasser une pensée, pourtant riche et constructive. Il faut le reconnaître, lorsqu'on s'emploie à critiquer la philosophie existentielle, quelques difficultés semblent inévitables. Déjà l'entreprise n'est pas aisée quand il s'agit d'un seul auteur. Et lorsqu'elle s'applique à trois auteurs différents, elle devient beaucoup plus complexe. Une autre difficulté qui n'est pas moindre, c'est celle qui est liée au penchant personnel. Cependant, nous nous sommes efforcés de surmonter ce penchant, afin qu'il ne puisse remettre en cause l'objectivité de notre étude. Il est plus facile de trouver des critiques acerbes contre l'idéalisme. Mais pour ce qui est de la pensée existentielle, nous avons constaté qu'il faudrait un peu de patience. Convaincu qu'aucune pensée n'est absolue et que chaque œuvre humaine contient des imperfections, nous nous sommes lancé dans cette analyse, dans le but de faire ressortir quelques limites et difficultés posés par la pensée existentielle.

Si la clarté de la pensée de Louis Lavelle nous a permis d'en dégager quelques limites, notamment dans sa vision de l'être, et surtout dans la persistance de l'idéalisme qui apparaît à plusieurs endroits de son œuvre, la lecture de Gabriel Marcel nous a donné l'occasion de

⁶⁵⁹ L. LAVELLE, *La conscience de soi, op. cit.*, p. 282.

pénétrer la pensée existentielle dans sa profondeur. Par ailleurs, la difficulté qu'elle présente est essentiellement liée à son opposition presque démesurée à l'idéalisme. Voilà pourquoi, une lecture critique de la pensée existentielle de Gabriel Marcel, pourrait s'appliquer à toute la pensée existentielle, du moins celle d'inspiration chrétienne. Par contre, il n'a pas été facile de faire une critique en profondeur de l'approche existentielle de Jacques Maritain. Cette difficulté est liée au fait que ce dernier a une attitude plus dogmatique que les deux précédents. Ainsi, son exposé sur l'existence reprend presque intégralement la vision thomiste de l'être, de l'homme et de la nature, excepté à quelques endroits où il mène une critique sans concession contre l'existentialisme athée de Jean Paul Sartre. Une pensée qu'il n'hésite pas à qualifier d'existentialisme apocryphe⁶⁶⁰. Etant donné que la pensée de Gabriel Marcel présente une sorte de synthèse par rapport aux deux autres, nous y avons consacré une très grande partie de la critique. Il y a cependant, quelques aspects de la pensée de Louis Lavelle qui ne peuvent laisser indifférent tout regard critique. Ainsi, ce chapitre s'articule en quatre différentes parties. Au début, nous observons les difficultés posées par une philosophie très sûre d'elle-même, face à l'existence réelle. Nous revenons sur le consacrée au caractère réactionnaire de la pensée existentielle. A travers l'analyse du thème de la fidélité créatrice, nous essayons de faire ressortir les limites que représente une pensée qui accorde plus d'importance au sujet qu'à l'objet. Ce qui aboutit à l'analyse des difficultés que pose la métaphysique existentielle de Louis Lavelle. Or, face à l'existence concrète, il est difficile à la raison de maintenir son objectivité. L'étude qui suit, sera centrée sur l'analyse critique de l'épreuve à laquelle fait face la raison, chaque fois qu'elle s'intéresse à l'existence concrète.

2.3.1. La raison a l'épreuve de l'existence concrète

Avant tout, nous voudrions poser cette question : existe-t-il effectivement, comme le soulignait Sören Kierkegaard, une antinomie absolue entre la philosophie spéculative d'une part, et la philosophie existentielle d'autre part ? Autrement dit, y a-t-il une antinomie entre l'expérience existentielle de Job et le rationalisme absolu de Hegel ? La litanie des interrogations pourrait bien s'égrener. Mais notre souci est de vouloir comprendre en profondeur, la relation qui existe entre la raison et l'existence. Pour éviter de se perdre dans

⁶⁶⁰ Cela veut dire tout simplement : un existentialisme non authentique. Jacques Maritain oppose cette conception de l'existence à l'existentialisme authentique prôné par Kierkegaard. Il n'hésite pas non plus à comparer l'existentialisme de Kierkegaard à l'existentialisme thomiste. Son approche s'inspire donc de celles de Kierkegaard, de Karl Jaspers et de Gabriel Marcel. Cf. *Idem*, p. 64.

des considérations rationalisantes déconnectées de la réalité, on pouvait se tourner vers une recherche de la vérité à partir de la subjectivité. Cette démarche traduisait ainsi le retour à la vérité existentielle, celle préconisée par Socrate dans son combat contre les sophistes, qui préféraient le discours convaincant à une vie qui témoigne. Gabriel Marcel, Louis Lavelle et Jacques Maritain sont parmi ceux qui ont su se mettre à l'école de l'existence, pour tenter de comprendre le mystère de la vérité. Toutefois, on ne peut pas ignorer le fait que, la démarche existentielle de Gabriel Marcel présente les caractéristiques d'une pensée qui se cherche⁶⁶¹. La philosophie existentielle part du principe selon lequel, toute connaissance porte sur la chose et non sur l'idée de la chose, même si c'est au travers de l'idée que nous sommes liés à l'être. C'est ce que rappelle Gabriel Marcel dans *Etre et Avoir*. Selon lui, « l'idée n'étant pas en soi un objet et ne pouvant être convertie en objet que par une démarche réflexive, ultérieure et suspecte, implique que nous sommes reliés à l'être. »⁶⁶² Il est donc vrai que la pensée se porte toujours sur quelque chose. Ainsi, pour contester l'appartenance de la pensée à la chose, il faut pouvoir prouver comment le fait de penser quelque chose peut-il pousser la même pensée à s'annuler, et qu'en ne pensant pas quelque chose, la pensée reste encore une pensée. Or, il est inconcevable pour Gabriel Marcel que la pensée ne soit pas tournée vers l'autre. Pourtant, c'est bien là une affirmation préalable qu'on ne peut effectuer, sans qu'elle soit vérifiée avant d'être posée. Pouvons-nous donc comparer l'être à l'autre ? Ce qui semble établir une certaine confusion. En lisant la première partie de son œuvre *Etre et Avoir*, on a l'impression que la lecture que Gabriel Marcel fait de la notion de Dieu, de son existence et de la nature le centre de sa recherche. Selon la critique de Garrigou Lagrange, cette lecture « se trouve déconnectée devant toute entreprise de justification de la saisie de l'être fondée sur le principe d'identité. »⁶⁶³ En plus de cette observation critique, notons qu'il y a une prédominance de la méthode phénoménologique dans la démarche existentielle. Cette prédominance n'est pas sans poser des problèmes, étant donné que la phénoménologie est une étude essentiellement tournée vers la « conscience de quelque chose », alors que la méthode existentielle est censée partir de la conscience de soi.

2.3.1.1. Une prédominance de la méthode phénoménologique

La philosophie existentielle est connue comme ayant le souci constant de la valorisation du réel au détriment de la spéculation. Dans son discours, elle semble présenter des atouts quant

⁶⁶¹ Cf. M. DE CORTE, *Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Pierre Téqui, (sans date), p. 13.

⁶⁶² G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 36.

⁶⁶³ *Ibidem*.

à la prise en compte des éléments existentiels pour se fonder philosophiquement. La difficulté naît du fait qu'au lieu de se contenter de ses propres méthodes, elle s'appuie sur des méthodes qui ne sont pas forcément adaptées aux besoins d'une existence concrète. C'est le cas de la méthode phénoménologique à laquelle, la philosophie existentielle fait la part belle. Ce qui suscite la question de savoir si le réalisme qu'il défend est vraiment métaphysique. A propos de la justification du réalisme, il se demande si le fait de poser le problème de l'immanence de l'être et de la pensée peut constituer une solution au problème du réalisme :

« La solution consiste-t-elle à poser l'omniprésence de l'être et ce que j'appellerai peut être improprement, l'immanence de la pensée à l'être ? C'est-à-dire, du même coup, la transcendance de l'être à la pensée ? Or, poser l'immanence de la pensée à l'être, c'est reconnaître avec les réalistes que la pensée, dès qu'elle est, se réfère à quelque chose qui la dépasse et qu'elle ne peut prétendre résorber en soi sans trahir sa véritable nature... Il est certain qu'il y a là quelque chose de profondément choquant. »⁶⁶⁴

Gabriel Marcel affirme que, « la gêne que je ressens en ces matières vient en partie de la difficulté que j'ai toujours éprouvée à discerner le rapport entre être et exister. »⁶⁶⁵ Ces propos témoignent de la difficulté de savoir faire la différence entre l'être du sujet et son existence. Il est vrai qu'il voudrait bien apporter quelques clarifications pour mettre fin à cette confusion. Mais y est-il parvenu ?

Cependant, dans l'ordre du sujet particularisé où l'être est perçu dans son individualité comme étant tel ou tel, on ne peut retrouver cet être dans sa pureté métaphysique, et comme participation que « par un acte de purification métaphysique qui l'en dégage et le replace en son universalité analogique primitive. »⁶⁶⁶ Selon l'analyse que propose le professeur Marcel De Corte de Louvain, c'est cet effort de purification nécessaire qui rend complexe la pensée de Gabriel Marcel. Ainsi affirme-t-il :

« Le mouvement de la pensée de M. Marcel devient ici complexe parce qu'il est sous-entendu par une intuition métaphysique non-explorée en elle-même et qui prend de l'intérieur son intuition phénoménologique du réalisme de l'être, en y demeurant translucide et invisible, ou encore en étant appréhendée au-delà d'elle-même, à travers sa texture propre et dans sa réalisation phénoménologique. Bref, n'étant pas pensée et reprise pour elle-même, mais uniquement dans son exemplification la plus typique, la plus concrète et la moins dégagée du singulier. »⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 49.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶⁶ *Idem*, p. 15.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

Voilà pourquoi, il est possible de comprendre que l'approche réaliste de la notion d'être chez Gabriel Marcel, est loin d'être centrée sur l'être en tant qu'être, mais sur l'existence⁶⁶⁸. De même que c'est cette considération de l'être dans son existence qui marque la singularité de la pensée de Gabriel Marcel, de même que c'est cette grande importance accordée à l'existence qui la rend « limitée ». Pourtant, il est intéressant de constater que dans ce sens, l'existence dont il est question, n'est plus comprise sous un angle essentiellement métaphysique, mais uniquement comme une existence actuelle, réelle et physique.

L'analyse ci-dessus est l'expression d'une postulation de l'être existentiel qui s'élève vers la pensée. Cette postulation est certainement ontologique dans le fond. Mais lorsqu'elle est mise en rapport avec l'existence réelle, à laquelle elle est corrélatrice, la postulation en question ne parvient pas à se laisser interpréter métaphysiquement. C'est ce qui pose problème, aux yeux de tout analyste. Bien qu'ils semblent limiter l'existence dans sa singularité, ces passages d'*Etre et Avoir* que nous venons d'analyser, témoignent d'un objectif bien précis. Ils traduisent cette volonté affirmée de Gabriel Marcel, de s'éloigner d'une métaphysique impersonnelle et absurde qui veut tout objectiver, pour se tourner vers une phénoménologie concrète et réaliste. Ces passages sont l'expression du « plus grand effort pour rompre avec tout idéalisme quel qu'il soit. »⁶⁶⁹ Gabriel Marcel pense que l'existence humaine s'abolit, dans la mesure où tout contribue socialement, politiquement, économiquement et individuellement à la considérer comme équivalente à « une idée de l'homme anonymement impensable à tous les êtres humains. »⁶⁷⁰ Voilà ce qui nous pousse à penser, que seule une perception de l'exigence ontologique orientée vers la problématique de l'être humain, en dépit de l'oppression sociale qui l'écrase, aussi, étant donné que l'homme ne se sent pas seulement menacé, mais qu'il vit de façon permanente cette menace dans sa chair, peut aider à saisir l'approche philosophique existentielle de Gabriel Marcel. De prime abord, l'analyse de l'être présente quelques difficultés de compréhension. Le fait qu'il passe de l'être à un être, souvent sans transition, pose un sérieux problème d'interprétation et pousse parfois à la confusion. En tout cas, il est difficile de faire l'analyse de l'existence et l'analyse de l'être chez Gabriel Marcel sans faire face à ce flou. Nous ne pouvons remettre en cause la justesse de cette critique, mais elle est poussée très loin, à tel point qu'on pourrait la soupçonner d'être tendancieuse. La critique contre l'idéalisme semble souvent si exagérée, qu'on se demande si

⁶⁶⁸ On peut bien le remarquer, ainsi que Gabriel Marcel lui-même le déclare : « l'existence est l'axe de référence de la pensée, sans pouvoir être appréhendée elle-même par la pensée, puisqu'elle est trop profondément enfoncée dans l'ordre du tel ou tel pour être saisie en elle-même. » G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 49.

⁶⁶⁹ *Idem*, p. 35.

⁶⁷⁰ G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*, op. cit. p. 43.

la pensée existentielle ignore l'importance de la complémentarité dans la recherche de la vérité. Ce qui ne semble pas être le cas chez cet auteur dont l'anti-idéalisme apparaît comme réactionnaire.

2.3.1.2. Un anti-idéalisme démesuré

Cet anti-idéalisme ne concerne pas seulement la pensée existentielle de Gabriel Marcel, il s'étend aussi à la conception de l'existence chez Jacques Maritain. On le retrouve de façon moins évidente chez Louis Lavelle qui s'efforce de critiquer le rationalisme avec modération, au point qu'il fut accusé de vouloir restaurer l'idéalisme en France⁶⁷¹. En clair, la philosophie existentielle est une forme de protestation contre une pensée déconnectée de la réalité. Elle se veut ainsi, plus proche des préoccupations du sujet humain dans sa réalité quotidienne et de surcroît, plus proche de la vérité que les autres démarches qui mettent plus l'accent sur l'objet, oubliant que le sujet connaissant est une personne qui a ses limites et ses intentions. Ce sujet se trouve à un endroit déterminé, et à un moment précis de l'histoire. Mais cet acharnement contre la pensée objective ne fait pas que du bien à la démarche philosophique existentielle. Il la conduit souvent à s'embourber dans un aveuglement qui l'empêche parfois de mener ses analyses avec objectivité. Ni Gabriel Marcel, ni Louis Lavelle, ni Jacques Maritain, ne semblent échapper à cette critique. Il est vrai, à plusieurs reprises, Gabriel Marcel s'est senti proche des positions défendues par Jacques Maritain. Ce qui conforte notre position consistant à orienter la critique d'abord vers Gabriel Marcel, avec l'assurance que la vision de Jacques Maritain en est, d'une manière ou d'une autre concernée.

La proximité entre la pensée existentielle et le réalisme philosophique pousse parfois à certains dérapages. On voit dans certaines critiques, la pensée existentielle adopter des positions plus proches de l'idéalisme, alors qu'à d'autres endroits ce dernier courant est considéré comme l'élément corrupteur de l'histoire de la pensée philosophique⁶⁷². C'est le cas

⁶⁷¹ D'ailleurs c'est à cause de cette sagesse qui préconise le juste milieu qu'on accusera Louis Lavelle d'être le défenseur contemporain de l'idéalisme. Il sera souvent accusé de se cacher derrière la logique existentielle, pour défendre un idéalisme en perte des vitesses. C'est ce qu'affirmait Joseph Moreau au sujet de la philosophie lavellienne qu'on soupçonnait de vouloir faire renaître l'idéalisme mis à mal par les critiques contemporains : « *Il appartenait aux initiateurs de la philosophie de l'esprit, de stimuler et favoriser la renaissance de la pensée philosophique au pays de Descartes et de Malebranche, de corriger cette image caricaturale du cartésianisme, de réhabiliter l'idéalisme de la philosophie française classique, tâche d'autant plus nécessaire qu'une semblable aversion à l'égard de l'idéalisme était partagée par ceux qui dans une nation voisine s'appliquaient, comme eux, à restaurer en réaction à l'idéalisme, un spiritualisme chrétien.* » J. MOREAU, « Louis Lavelle et la réhabilitation de l'idéalisme » in *Actes du colloque d'Agen, op. cit.*, p. 180.

⁶⁷² Comme à son habitude, Jacques Maritain dresse un réquisitoire contre l'idéalisme et ses apôtres. A l'en croire, l'entrée de l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie, en constitue le plus grand moment corrupteur. Seulement, il faudrait noter que la remarque de Jacques Maritain s'apparente plus à une apologie de la théologie thomiste, qu'à un véritable combat philosophique objectif. Dans cette critique, on a l'impression que tout le monde a tort, sauf saint Thomas et les thomistes. Comme on peut le lire : « *L'imperialisme philosophique des grands penseurs*

de Jacques Maritain qui se surprend en train de reconnaître les mérites de l'idéalisme, en dépit de certaines aberrations. Affirmer une chose et son contraire, ne peut-il pas conduire à la confusion ? L'analyse des propos ci-bas, pourrait aider à voir plus clair :

« On peut même penser que l'idéalisme a joué un rôle historique nécessaire. Précisément parce que, l'aptitude de nos facultés de connaître à se saisir du réel est une donnée de nature et qu'une pensée d'homme, en raison même de sa vigueur native, se porte d'autant plus spontanément à ce qui est, qu'elle est le ferment pathogène du cogito cartésien, et la manière aberrante dont l'idéalisme a posé le problème critique, pour forcer l'intelligence critique à se replier délibérément sur ce problème et à entrer décidément dans une phase de réflexivité, contribue à manifester davantage la spiritualité de la raison. »⁶⁷³

Pourtant, même lorsqu'on se tourne vers l'existence, le constat reste inchangé. C'est toujours la quotidienneté qui semble se situer au cœur de l'analyse existentielle, comme le fait remarquer Gabriel Marcel en affirmant : « La teneur métaphysique de l'expérience, c'est au contraire en partant du quotidien que nous pouvons apercevoir en quoi elle consiste. Le quotidien pur et simple ignore le métaphysique. Le quotidien dévalué ou déprécié le nie. Le quotidien consacré ou régénéré l'affirme. Le quotidien est expérience et toute expérience humaine en tant que telle s'exprime et devient langage. »⁶⁷⁴ L'importance accordée à la quotidienneté dans la pensée existentielle marque des limites par rapport à une démarche philosophique qui voudrait pousser loin son analyse. Ceci traduit en effet, un certain antirationalisme qui caractérise la philosophie existentielle. Or, ne serait-il pas sage de convenir avec saint Thomas d'Aquin que, la sagesse ne se trouve pas dans les extrêmes, mais au milieu ? D'ailleurs, c'est à la suite de ce radicalisme que la pensée existentielle se retrouve souvent conditionnée par le préjugé du « rationalisme – idéaliste, non seulement à la manière dont une négation est polarisée par une affirmation, mais à la façon dont un *effet* dépend intrinsèquement de sa *cause*. »⁶⁷⁵ Bien que Gabriel Marcel se montre très réaliste dans ses

*qui sont venus après Descartes a compromis l'histoire de la philosophie d'une façon toute contraire, en dépossédant la sagesse théologique pour charger la métaphysique et la théologie morale, des offices majeurs des responsabilités suprêmes dont la théologie avait eu le dépôt, et que la philosophie prenait désormais sur elle, d'abord avec un glorieux optimisme, ensuite avec le noir pessimisme des grandes désillusions. Le système de Malebranche est une théophilosophie. Le monadisme de Leibniz, une transposition métaphysique du traité des anges. La morale de Kant, une transposition philosophique du décalogue. Le positivisme d'Auguste Comte a débouché dans la religion de l'humanité. Le panlogisme de Hegel a été le suprême effort de la philosophie moderne pour absorber tous les ciels de l'esprit dans l'absolutisme de la raison. Après cela est venu le désespoir de la raison, - mais d'une raison toujours tenue, toujours blessée par la hantise théologique, devenue maintenant, hantise antithéologique. » J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 219.*

⁶⁷³ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 140.

⁶⁷⁴ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 101.

⁶⁷⁵ M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 46.

différentes approches, on ne devrait pas perdre de vue le fait que son ontologie existentielle est foncièrement réaliste, notamment à travers le primat qu'il accorde à l'existence concrète.

Par ailleurs, sa réaction face à l'idéalisme est incontestable. Mais cette opposition ne va pas sans susciter certaines interrogations. En voulant s'opposer avec véhémence à l'idéalisme, n'arrive-t-il pas qu'on se retrouve en train de sceller la distinction entre le sujet et l'objet, au lieu de prôner une pensée conciliante ? C'est ce que fait remarquer Marcel De Corte dans l'analyse qui suit :

« Si la réaction de l'existentialisme en général et de Gabriel Marcel en particulier contre l'idéalisme est extrêmement vigoureuse, si l'on nous déclare avec fermeté que l'idéalisme exécute un coup de force dogmatique en substituant les injonctions de l'esprit à l'interrogation sur l'être, il n'en demeure pas moins que l'on adopte le postulat idéaliste de l'opposition radicale entre sujet et objet sur le plan de la connaissance. »⁶⁷⁶

Cette remarque garde tout son pesant d'or, étant donné que dans la logique existentielle de Gabriel Marcel, l'attitude idéaliste implique nécessairement un constant sacrifice de l'existence au profit d'une intelligibilité absolue. Selon les termes propres à Gabriel Marcel, l'idéalisme laisse délibérément de côté « la mystérieuse affirmation de soi grâce à laquelle un objet se dresse devant un spectateur. »⁶⁷⁷ On ne peut se permettre de remettre en doute cette pertinente remarque qui fait ressortir les aberrations de l'idéalisme contre le sujet. Il faudrait cependant remarquer aussi, que la démarche existentielle semble répondre au feu par le feu. Au lieu de prendre une certaine distance et de formuler une critique plus apaisée, la philosophie existentielle semble adopter une attitude où elle se pose en adversaire de l'idéalisme. Or, l'existence a plus besoin du dialogue, de la concertation et de l'ouverture, que d'un l'affrontement qui peut être évité. Et pourtant, ce réactionnisme face à la connaissance idéaliste ne semble pas militer en faveur de la pensée existentielle.

2.3.2. Le réactionnisme existentiel contre l'existence

Dans la plupart des cas, la pensée existentielle, se présente comme une réaction contemporaine à l'idéalisme. A vrai dire, le temps était venu pour la philosophie, de descendre sur terre pour s'intéresser aux questions relatives à l'existence quotidienne du sujet. Mais

⁶⁷⁶ *Idem*, p. 47.

⁶⁷⁷ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, op. cit., p. 57.

surtout, pour mener une profonde réflexion métaphysique qui ne prendrait pas en compte seulement l'être en tant qu'être, et qui se perdrait dans une spéculation stérile, sans aucune conséquence sur l'existence concrète⁶⁷⁸. C'est ce qui a justifié la nécessité d'une nouvelle approche philosophique où l'existence du sujet pensant ne devrait plus être occultée. Et pourtant, la cause profonde de cette marginalisation de l'existence au profit de l'intelligibilité, il est vrai, devrait être recherchée dans cette « position de l'objet comme problème à résoudre et dont la solution serait équivalente à l'existence même de l'objet. La tare indélébile de l'idéalisme est de dévaluer l'actualité ontologique de l'existence et de lui substituer, par un système abstrait d'équivalences, et sous la pression d'un radicalisme logique intransigeant, un ensemble dialectiquement construit des relations rationnelles. »⁶⁷⁹ Il est vrai que l'idéalisme met plus d'accent sur l'objet, mais il n'a pas à lui seul contribué à cette marginalisation de l'expérience existentielle. La méthode existentielle y a aussi participé à travers ses critiques parfois exagérées. Pour répondre à l'idéalisme, la philosophie existentielle ne devrait pas adopter la même posture, en excluant tout ce qui est rationnel. Car, aucune démarche philosophique ne peut se passer de la raison, et Gabriel Marcel est le premier à en être conscient.

Il faudrait reconnaître en la philosophie existentielle, cette capacité de pointer du doigt l'échec de l'« impérialisme dogmatique » de la raison héritée de Hegel qui a nui à l'évolution de la pensée philosophique, et par delà, à l'évolution de l'humanité. Notons surtout, l'impuissance de la raison, [pourtant toute puissante], à rejoindre, par le biais du rythme des médiations successives, le donné concret qui a présidé à son déploiement. Ainsi donc, Gabriel Marcel se moque d'une certaine impuissance que présente la raison en déclarant que,

⁶⁷⁸ Sur ce sujet, on peut se référer à cette saisissante analyse du Père Roger Verneaux où partant de René Descartes, il remet en cause l'arrogance de la philosophie rationaliste et la nécessité d'une philosophie réaliste. *« Descartes, en décrétant l'autonomie complète de la philosophie, la prive de ce stabilisateur qu'est la révélation. Alors commence le jeu de bascule entre l'orgueil et le désespoir de la raison. Tantôt, la philosophie se croit capable de tout comprendre ; elle construit des systèmes qui sont censés rationaliser l'univers entier ; tantôt constatant l'échec, pourtant bien prévisible, de ses ambitions, elle perd courage, renonce à user de la raison et se confine dans l'expérience. Mais on se lasse vite de constater des faits qu'on ne comprend pas ; le besoin d'une explication rationnelle est trop profondément enraciné dans l'homme pour pouvoir être longtemps mortifié. Aussi la crise de découragement passée, la philosophie se met à échafauder des superbes systèmes. Cercle vraiment infernal, d'où l'on ne peut s'échapper une fois que l'on y est entré. »* Après avoir montré cette lutte infernale entre la philosophie et elle-même, lutte qui ne pouvait nullement l'aider à évoluer, mais à faire de la marche sur place, il souligne que la démarche existentielle fut une sorte de réponse à cette décadence que semblait présenter la philosophie spéculative, spécialement, la philosophie de Hegel. Pour ce faire, il affirme : *« Je ne pense pas faire tort à l'existentialisme, l'appauvrir, ni le caricaturer, je crois au contraire en dégager l'essence, et même la quintessence en le présentant comme ceci : une réaction contre le rationalisme en général, et plus précisément une réaction contre le rationalisme absolu de Hegel. Cette opposition à Hegel caractérise l'existentialisme, elle le définit au sens propre et fort du mot, à ce point qu'on pourrait déduire de là ses traits principaux. »* R. VERNEAUX, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris, Pierre Téqui, 1948, p. 10.

⁶⁷⁹ G. MARCEL, *Présence et immortalité*, op. cit., p. 58.

« La connaissance abstraite se trouve entachée d'incapacité foncière. Elle dissocie arbitrairement l'unité indissoluble de l'existence et de l'existant comme un pur « devant soi », un ob-jet au sens étymologique, et lui substitue les constructions rationnelles issues de la spontanéité de l'esprit connaissant... La connaissance abstraite escamote l'existence parce qu'elle se veut objective en vertu de son intellectualisme radical. Elle traite l'existence comme un spectacle, elle joue le rôle d'interprète, c'est-à-dire qu'elle transpose en un lexique abstrait ce qui relève uniquement d'un lexique existentiel. »⁶⁸⁰

Cette critique que Gabriel Marcel dirige contre l'idéalisme est d'une pertinence incontestable. On ne peut cependant s'empêcher de remarquer, que le réquisitoire existentialiste contre la connaissance objective repose d'une certaine manière, sur un malentendu qui tire lui aussi son origine de l'idéalisme. Autrement dit, la philosophie existentielle s'appuie sur l'idéalisme pour combattre l'idéalisme, ce qui apparaît comme paradoxal. Elle devrait reconnaître à l'idéalisme, au moins le mérite de lui avoir donné les armes de son combat.

Pour comprendre le bien fondé de cette collusion entre un idéalisme caricaturé et un existentialisme agressif, il faut pénétrer au cœur de ces courants philosophiques. Car, si l'on reste à la surface l'abondance de la spéculation risque de semer la confusion. Mais lorsqu'on se rend compte que le père de l'existentialisme qu'est Socrate, est en même temps le père de l'idéalisme à travers son disciple Platon, on commence à se rendre compte de la non pertinence d'un débat qui se voudrait absolument radical. On aurait donc tendance à soutenir une vision plus médiane. Cette vision ne serait certainement pas celle de Jacques Maritain qui, plus que Gabriel Marcel, accuse le rationalisme d'être à la base de tous les maux dont souffre l'humanité contemporaine. Ce qui reste discutable. Pour Marcel De Corte, point de doute que la pensée existentielle tire son origine de l'idéalisme. Il serait maladroit à celle-ci de faire comme si elle venait de nulle part. Si nous empruntons les termes de Sigmund Freud, nous présenterions l'existentialisme comme ce fils qui voudrait tuer son père pour exister. Une dépendance que Marcel De Corte relate en des termes très clairs : « la pensée existentielle reste tributaire de l'idéalisme. Non seulement c'est à l'intérieur même de l'idéalisme qu'il se place pour ordonner sa critique de la philosophie spéculative, mais encore, c'est en adoptant son postulant fondamental qu'il parvient à s'édifier comme doctrine existentielle. »⁶⁸¹ Le fond de cette critique semble attester, que la philosophie existentielle affiche une certaine ingratitude à l'égard de l'idéalisme. Bref, la pensée existentielle semble combattre la source de son fondement épistémologique. Elle se montre excessive au point qu'on se demande si

⁶⁸⁰ *Ibidem.*

⁶⁸¹ M. DE CORTE, *La philosophie de Gabriel Marcel, op. cit.*, p. 51.

elle reconnaît au moins à ce dernier la source de son origine⁶⁸². S'appuyant sur l'analyse qui précède, on peut aussi se demander si le primat de l'existence, tel que prônée par la pensée existentielle, ne serait-il pas un simple prolongement de l'idéalisme ? Et si c'est le cas, pourquoi ne pas le reconnaître ouvertement ?

2.3.2.1. Le primat de l'existentiel : prolongement de l'idéalisme ?

Dans la même logique, on peut aussi constater que le primat de l'existence concrète, actuelle et réelle que prône l'approche existentielle semble se situer dans le prolongement même de l'idéalisme. L'histoire de la pensée nous montre que c'est autour du concret que s'est organisée l'évolution de la pensée idéaliste. En effet, le phénomène kantien pourrait mieux nous éclairer sur cette analyse. Dans sa *Critique de la raison pure*, Emmanuel Kant soutient qu'un « pur objet d'intuition empirique s'imprime dans la pure réceptivité de la sensation. »⁶⁸³ De ce point de vue, il devient possible de remarquer, que les êtres se manifestent par leur existence concrète et actuelle. Cette actualité fait ressortir les inévitables différences. Mais le plus important est de constater que ces différences ne sont qu'apparentes et non profondes. Pour faire ressortir les apparentes différences entre les êtres, Marcel De Corte estime qu'il existe deux visions de l'existence. Il s'agit de la vision idéaliste et la vision existentialiste. Voici comment il s'explique : « D'une part, pour l'idéalisme, un objet n'est vraiment connu que s'il est pensé, en sorte que l'existentiel se résorbe en fin de compte dans la logique et dans l'activité de l'intellect. D'autre part, l'existence comporte de soi une densité métaphysique inaliénable que lui dénierait l'idéalisme cohérent. »⁶⁸⁴ Du côté de l'idéalisme, comme du côté de la pensée existentielle, une chose est claire : chaque domaine dépend fondamentalement de l'autre.

Pour avoir conscience de son existence, il faut d'abord que le sujet puisse en avoir une idée claire. Et pour avoir l'idée de quelque chose, il a nécessairement besoin d'exister comme sujet

⁶⁸² Comment ne pas faire allusion à la critique de Jacques Maritain ! Dans un chapitre intitulé : « *Positions idéalistes et essai de réaction* », où il accuse l'idéalisme de faire disparaître la fonction intentionnelle de la connaissance, jusqu'à la rendre inintelligible. Citant tour à tour John Locke, George Berkeley, Emmanuel Kant pour conclure par René Descartes, il affirme ce qui suit : « *A vrai dire, la fonction intentionnelle ayant disparu, la connaissance est devenue parfaitement inintelligible. Car, dans l'ordre entitatif il est clair qu'une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Nos idéalistes regardent donc comme absurde de chercher, comme ils disent, un dehors de la pensée. Tout s'absorbe en celle-ci, pour qui désormais connaître c'est se développer comme végété et grandit une plante ou un animal.* » J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 251.

⁶⁸³ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1967, p. 493. (Texte traduit en Français et annoté par A. Tremesaygues et B. Pacard).

⁶⁸⁴ M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 52.

capable de se faire une telle idée. Pouvons-nous convenir que « pour l'un comme pour l'autre, il n'y a que des totalités existentielles indécomposables, il n'y a pas de complétudes essentielles réalisées dans les choses. Leurs routes ont beau diverger immédiatement, l'une vers l'individuel, l'autre vers l'universel logique, elles sont issues du même carrefour. »⁶⁸⁵ Par cette clarification sur les différences apparentes entre l'idéalisme et la pensée existentielle, on voit que le plus important ce ne sont pas ces différences, mais plutôt cette interdépendance entre les deux. En tout cas, il semble évident, que la lutte à laquelle se livrent les deux courants philosophiques, n'est qu'une lutte de positionnement. C'est en fait, une manière de montrer les limites de l'un ou de l'autre en vue de se frayer de nouvelles voies. Il est vrai que l'idéalisme est, « cette doctrine qui va de la pensée à l'être et qui, sans cesse substitue ses propres créations à la densité ontologique des essences réelles. Elle est cette tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée. Elle s'oppose au réalisme ontologique. »⁶⁸⁶ Une certaine impuissance qui caractérise cette doctrine et qui l'empêche de retrouver la réalité qu'elle perd souvent dans sa démarche, elle se retrouve alors en train de reconstruire « un monde nouveau superposé à l'ancien qui tout de même persiste toujours et résiste avec ses valeurs métaphysiques latentes. »⁶⁸⁷ Telle est la critique que Jacques Maritain adresse à l'endroit de l'idéalisme. Or, s'il en est ainsi, il est évident que l'idéalisme est descendu dans l'arène de l'histoire où, quoi qu'il en coûte, qu'il s'agisse de l'être ou qu'il s'agisse de l'existence, on verra naître une nouvelle civilisation qui risquera d'avoir pour seule finalité, de s'imposer des objectifs matérialistes. C'est ce qui s'est passé avec le matérialisme dialectique qui, à force de critiquer l'idéalisme a fini par imposer un système de qui n'était pas meilleur non plus.

En effet, le sujet pensant a pour devoir, la transformation de l'idée détachée de l'être en réalité. Mais si c'est en une réalité dont on nie tout contenu intelligible qui lui soit propre, ou encore, une réalité à laquelle on nie toute dimension spirituelle, alors on parviendra à un matérialisme dont l'objectif serait de transformer l'homme en machine⁶⁸⁸. Cette manière de considérer l'existence en la privant de tout ce qui est fondamental et ontologique, conduit cette existence vers la destruction, au lieu de la promouvoir. Passer de « l'homme-esprit à l'homme-matière, pion d'un immense échiquier technique » comme aimait bien le souligner Gabriel Marcel, voilà le sort d'une existence trop existentielle. La pensée de Gabriel Marcel refuse cette

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1947, p. 422.

⁶⁸⁷ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p.

⁶⁸⁸ Cf. G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 16.

manière de considérer l'existence. Mais la difficulté intervient lorsqu'il part de ces résultats « pour effectuer à rebours le chemin parcouru, et pour retrouver en deçà même de cet élan de la pensée vers l'être, son vouloir être et son exigence ontologique. »⁶⁸⁹ Cette observation rappelle la nécessité de s'interroger pour savoir dans quelle mesure une telle démarche philosophique pourrait parvenir à un résultat authentiquement sain. Pourtant, selon Gabriel Marcel, une vérité demeure incontestable : l'existence humaine est foncièrement historique. Voilà pourquoi le sujet ne peut prétendre se dérober à sa présence dans le temps.

En même temps qu'elle est comme obligée de tourner le dos à l'intelligence, la pensée existentielle critiquera l'idéalisme, allant parfois jusqu'à lui reprocher son détachement par rapport à l'être existentiel. Or, lorsque l'idéalisme adopte cette démarche qui le détache de la méthode existentielle, celle-ci adopte aussi la même attitude. Contrainte par une telle nécessité, la philosophie existentielle se retrouve dans l'obligation de transcender l'idéalisme, dans le but de garder son originalité. Gabriel Marcel montre que la pensée existentielle transcende l'idéalisme en prônant l'amour. Précisément, comme ce détachement implique une histoire particulière, relative à une existence précise, actuelle et réelle, il pourra bien convenir à l'historicité de ladite existence. C'est donc par la dialectique de l'amour que l'existence concrète retrouvera la permanence ontologique. A la suite de sa tentative de soutenir l'hétérogénéité gnoséologique du sujet et de l'objet dans l'acte de la connaissance intellectuelle, Gabriel Marcel tentera de dissoudre l'opposition entre sujet et objet en s'engageant sur la voie de la connaissance par connaturalité. En ceci, la pensée existentielle apparaît comme « une épreuve de l'idéalisme, effectuée à l'intérieur de l'idéalisme lui-même et atteignant une consistance ontologique que l'idéalisme le plus obstiné ne peut parvenir qu'à masquer. »⁶⁹⁰ Par conséquent, la différence entre les deux courants philosophiques est plutôt mince. Et maintenant que nous avons pu montrer que la différence entre l'idéalisme et la pensée existentielle n'est que minime, et que les liens entre les deux courants sont plus forts qu'ils ne paraissent, nous allons pouvoir aborder la problématique des limites que représente l'approche de la notion de vérité chez Gabriel Marcel. Cette approche se fera à travers l'exploration de certains thèmes majeurs de la pensée existentielle. Ainsi, nous ferons une sorte d'étude comparative avec l'approche heideggerienne. Mais pour le moment, revenons sur l'analyse critique d'un des problèmes centraux de sa philosophie à savoir, la distinction entre problème et mystère.

⁶⁸⁹ M. De CORTE, *Op. cit.*, p. 54.

⁶⁹⁰ *Idem*, p. 57.

2.3.2.2. La distinction entre problème et mystère

A plusieurs reprises, Gabriel Marcel aborde la question de la différence entre : mystère et problème. C'est en fait, l'un des thèmes centraux de sa philosophie. Un mystère est « un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par cela même comme simple problème. Le problème du 'que suis-je' constitue une véritable fiction juridique où la conscience qui pose ou nie l'être, doit se maintenir en marge de son être propre et se dissocier arbitrairement en un *cogitans* et une *res cogitans* soumise à la vérification. »⁶⁹¹ Ainsi comprise, toute position problématique de l'existence s'engage de la sorte dans une régression sans terme, pour la simple raison que ses multiples méditations ne parviennent pas à atteindre l'immédiat. En effet, puisque tout problème qui concerne mon existence, implique son morcellement en deux entités que sont : le sujet et l'objet, la considération de cette séparation implique à son tour l'intervention de *l'ego* existant. A son tour, *l'ego* effectue la vérification du *sum* en rapport avec lui. Comme lui-même le fait remarquer dans l'analyse qu'il accorde à la métaphysique cartésienne, l'affirmation « je suis » de René Descartes, doit être abordée avec prudence, car son auteur le présente comme un décret définitif. Gabriel Marcel refuse que l'affirmation de l'existence soit proférée sur le ton du défi. L'existence devrait être affirmée à la fois sur un ton teinté d'humilité, de crainte et d'émerveillement. Voilà pourquoi il déclare ce qui suit : « On voit aussitôt avec quelle prudence doit être abordée l'affirmation : je suis – cette affirmation qui chez Descartes, parce qu'il a cru pouvoir la valider une fois pour toutes, est en quelque façon proclamée. Elle ne doit pas être proférée sur le ton de l'outrecuidance et du défi, mais plutôt, murmurée sur un ton qui est à la fois celui de l'humilité, de la crainte et de l'émerveillement. »⁶⁹² Autrement dit, toute existence s'affirme. C'est-à-dire qu'elle « ne peut faire fonction de solution ; elle est métaproblématique. »⁶⁹³

Ce que nous devons comprendre à travers cette étude, c'est le fait que mon existence est un mystère que je vis constamment et dont je ne peux me passer. L'existence *est*, ni plus ni moins. Pour la philosophie existentielle, il existe « une réalité ontique qui résiste à l'épreuve, à la critique, à la dissolution. L'être est ce qui ne se laisse pas dissoudre par la dialectique de l'expérience. »⁶⁹⁴ Mais l'autre constat est aussi lié à l'existence d'une grande proximité entre la pensée existentielle de Gabriel Marcel et la métaphysique cartésienne. Au-delà du doute méthodique, René Descartes pose le cogito comme une substance pensante, qu'il place au

⁶⁹¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 50.

⁶⁹² G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II. Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 34.

⁶⁹³ *Idem*, p. 52.

⁶⁹⁴ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 179.

cœur de sa méthode. Nous pouvons convenir avec Gabriel Marcel, que le cogito laisse l'ego dans une totale indétermination, d'où la nécessité d'adopter une posture beaucoup plus apaisée et plus humble :

« De l'humilité dis-je, car, après tout cet être ne peut que nous être accordé. C'est une grossière illusion de croire que je puis me le conférer à moi-même. De la crainte, car je ne puis même pas être tout à fait sûr qu'il ne soit pas, hélas, en mon pouvoir de me rendre indigne de ce don au point d'être condamné à le perdre si la grâce ne vient pas à mon aide. De l'émerveillement enfin, par ce que, ce don porte avec soi la lumière, parce qu'il est lumière. »⁶⁹⁵

Et pourtant, un minimum de recul permet de constater, que même ce recueillement et cette humilité qu'il préconise semblent ne pas mener loin non plus. Voici ce qu'il pense : « affirmer le métaproblématique, c'est l'affirmer comme indubitablement réel, comme quelque chose dont je ne puis douter sans contradiction. »⁶⁹⁶ La seule détermination qu'il semble accorder au sujet, c'est une détermination existentielle, débarrassée de toute détermination intelligible. Sauf mauvaise lecture de notre part, nous semblons rejoindre la position de Marcel De Corte qui ne trouve pas de différence entre les positions de René Descartes et celles de Gabriel Marcel. Il estime que la position de ce dernier est

« exactement la position de Descartes, quand il fait de la pensée une substance. A partir de là, les deux courants idéaliste et existentialiste divergent. Le premier s'oriente vers la découverte épistémologique du sujet et de l'objet, avec comme limite, la réduction de l'être à un agrégat des relations. Le second tente une récupération passionnée et dramatique de la réalité existentielle du rapport entre le sujet et l'objet désarticulée par l'analyse abstraite du premier. »⁶⁹⁷

Au vu de ce qui précède, on peut légitimement s'interroger sur la raison qui pousse Gabriel Marcel à être persuadé que la pensée métaphysique se définit concrètement dans le drame et à travers le drame⁶⁹⁸. En clair, quelle différence existe-il entre la pensée existentielle et l'idéalisme ?

⁶⁹⁵ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II*, op. cit., p. 34.

⁶⁹⁶ *Idem.*

⁶⁹⁷ M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 60.

⁶⁹⁸ Dans ses écrits, Gabriel Marcel parvenait parfois lui-même à reconnaître les limites de sa pensée. Mais il ne se fatiguait pas, car son objectif majeur était de donner corps à une pensée qui se cherchait. On ne sait si à sa mort, il avait pu effectivement atteindre cet objectif. Ainsi disait-il : « *Je rôde depuis quelques jours – et au fond, depuis bien plus longtemps, depuis toujours – autour d'idées presque insaisissables, et auxquelles je voudrais arriver à faire prendre corps. Je n'aurai, me semble-t-il, accompli ma mission sur la terre que lorsque j'y serai parvenu.* » G. MARCEL, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 59.

2.3.2.3. La différence entre idéalisme et pensée existentielle

Lorsqu'on parcourt les écrits philosophiques consacrés à la pensée existentielle, il y a une constante qui apparaît sans cesse : la pensée existentielle est une reprise en compte philosophique d'une existence longtemps marginalisée par l'impérialisme idéaliste⁶⁹⁹. Par suite de l'opposition nourrie par le parcours historique de ces deux courants de pensée, l'idéalisme apparaît comme la cible privilégiée de la démarche existentielle et vice versa. Cette confrontation quasi-endémique entre les deux courants de pensée suscite quelques interrogations qui appellent deux formes de réponses complémentaires : l'une est négative et l'autre est positive.

Les analystes s'accordent à soutenir que René Descartes était animé de deux sentiments. Il s'agit d'un réalisme d'intention qui faisait face à un idéalisme de principe qu'il n'avait pas du mal à associer à son intellectualisme affirmé. Pour répondre à cette préoccupation, Gabriel Marcel procédera comme à son habitude, à l'interrogation sur le recueillement. La réponse qu'il suggère permet de comprendre sa vision d'une pensée qui prend en compte le retour sur soi, sans pour autant se confondre à l'exaltation de l'ego. Du coup, Gabriel Marcel se pose la question suivante : « le recueillement ne se confond-t-il pas après tout, avec ce moment dialectique du retour sur soi qui est au centre de l'idéalisme allemand ? »⁷⁰⁰ La réponse à cette interrogation lui permet de lever toute équivoque et de montrer son originalité face à la méthode cartésienne. D'où sa réponse claire, où il affirme : « A vrai dire, je ne le crois pas. Rentrer en soi, cela ne signifie pas être pour soi et se mirer en quelque sorte dans l'unité intelligible du sujet et de l'objet. Au contraire, dirai-je, nous sommes ici en présence de ce paradoxe qui est le mystère même en vertu duquel le moi dans lequel je rentre cesse pour autant, d'être à lui-même. »⁷⁰¹ Pour sauver sa démarche philosophique de toute confusion idéaliste, il a recours à saint Paul qui déclarait dans sa lettre aux Romains : « Vous n'êtes pas à vous-mêmes. »⁷⁰² La déclaration de saint Paul semble prendre ici sa signification, à la fois

⁶⁹⁹ Dans le condensé des conférences que le professeur Ignace Lepp consacre à la philosophie existentielle, on trouve qu'il fait la différence entre la philosophie notionnelle et la philosophie existentielle : « *La différence entre philosophes des idées et philosophes existentiels, est tellement grande qu'on a quelque scrupule à employer le même mot pour désigner ces deux catégories de penseurs. Les premiers se demandent même si l'existentialisme est vraiment une philosophie, ayant quelque difficultés à comprendre qu'une philosophie puisse s'occuper des problèmes autres que ceux qui se trouvent chez Aristote, Descartes, Kant... Les existentialistes de leur côté ont la tentation de considérer la philosophie notionnelle comme une sorte d'enfance de la pensée philosophique. En réalité, l'existentialisme et le notionnalisme représentent deux tendances permanentes et parallèles de la pensée humaine.* » I. LEPP, *Existence et existentialismes*, Paris, Témoignage Chrétien, 1947, p. 13.

⁷⁰⁰ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, op. cit., p. 61.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

⁷⁰² Epître aux Romains 7, 20-24b.

ontologique et entièrement concrète. C'est-à-dire, qu'à travers l'introspection, les Romains devraient parvenir à la certitude qu'il y a un être en dehors d'eux, mais que cet être est en eux, pour qu'ils ne soient pas seuls. En se rapprochant de la logique paulinienne, Gabriel Marcel voudrait montrer que le retour sur soi, ne veut pas dire nécessairement, un enfermement sur soi. Mais pour aller plus loin dans cette étude, nous voudrions bien, aborder l'une des notions centrales de la philosophie existentielle. Cela concerne cette relation de fidélité que l'être entretient avec l'Être et où ce dernier reste attaché au premier, malgré ses imperfections. Il s'agit de la notion de la *fidélité créatrice*.

2.3.3. La fidélité créatrice

L'être créé vit en relation permanente avec son créateur. La prise de conscience de cette relation intrinsèque, passe par un retour sur soi dans le recueillement. Celui-ci assure le prolongement de l'expérience existentielle. En ce sens, le recueillement ne se réduit pas au simple moment d'expérience de son intériorité, mais c'est plus : un moment de dialogue et de contemplation du créateur par la créature. Contrairement à la conception lavellienne de la participation⁷⁰³ qui met plus d'accent sur l'intuition de l'être que sur l'expérience existentielle, Gabriel Marcel privilégie la participation concrète à l'existence, s'efforçant ainsi de bannir toute forme d'abstraction⁷⁰⁴. Au demeurant, l'être qui se recueille reconnaît d'une manière active qu'il *est*. Malgré la présence d'autres existences, et quelle que soit sa disponibilité face à autrui, il se *dédie* et se *consacre*. Disons tout simplement que « l'existence implique la fidélité constante à une permanence ontologique et existentielle présente chez autrui. Cette fidélité créatrice consiste à se maintenir activement en état de perméabilité vis-à-vis de toute présence. »⁷⁰⁵ Au fond, il ne s'agit ici que d'une présence personnelle et concrète, contrairement à la présence d'une idée. Autrui existe indépendamment de moi, mais je ne suis moi-même que dans la mesure où nous sommes *ensemble*. Cet être de notre communion que

⁷⁰³ Notons-le, chez Louis Lavelle, la participation est au cœur de la philosophie existentielle. Il lui a donné tellement d'importance à tel point que le Professeur brésilien Tarcisio Meirelles Padilha qualifie cette philosophie de « *participationisme* ». Selon Louis Lavelle, en disant que l'être est présent au moi et que le moi participe à l'être, « nous énonçons le thème unique de toute médiation humaine. Mais au lieu de reconnaître la présence de l'être comme objet d'une déduction, il est évident qu'il doit être objet d'une intuition. Cette participation à l'être correspond à une exigence d'absolu qui habite notre être. L'être est la source de tous les modes possibles de participation à l'être en tant qu'il s'effectue dans un être capable de dire je et moi. » Cité par T. MEIRELLES PADILHA, « Existence et participation » in *Louis Lavelle. Actes du colloque international d'Agen, op. cit.*, p. 238.

⁷⁰⁴ La dialectique lavellienne voudrait que l'existence ne puisse être appréhendée que dans une expérience. En effet, « l'être ne se découvre à nous que dans l'expérience de l'existence. Mais l'expérience de l'existence c'est l'expérience même de la participation. Il faut être conscient que la participation n'est au fond rien de plus qu'un consentement à l'être. D'autre part, le propre de la participation, c'est de transformer sans cesse notre existence en essence. » Cité par *Ibidem*.

⁷⁰⁵ G. MARCEL, *Journal Métaphysique, op. cit.*, p. 205.

crée la reconnaissance de notre engagement réciproque, moi seul je n'ai pas la possibilité de le susciter. Mais une fois que j'ai collaboré à sa création, « je puis à tout moment l'anéantir pour moi en reniant mon serment, en brisant ma relation avec l'autre. Il dépend donc de moi de rester sous son influx, malgré les tentations et les intermittences auxquelles nous restons soumis. »⁷⁰⁶ Cette approche permet ainsi de mieux voir clairement sur le rôle ontologique de la fidélité chez Gabriel Marcel. Celle-ci « prolonge la présence, perpétue son action, renouvelle son bienfait. Par conséquent, elle se révèle créatrice dans la mesure où elle multiplie et approfondit d'une manière presque insondable le retentissement de l'engagement initial. »⁷⁰⁷

Dans la démarche existentielle, ce n'est pas la valeur de la vérité qui est mise en jeu, mais c'est sa valeur ontologique. Par le fait que nous sommes au niveau du réalisme vécu, effectif et indéniable, l'expérience existentielle apparaît ici comme un chemin qui mène de l'idéalisme abstrait vers le réalisme concret. Mais cette aventure est ponctuée des étapes qui sont : d'abord la condamnation de l'idéalisme et par voie de conséquence, de l'objectivisme. Ensuite la récupération à l'intérieur de l'*ego sum* cartésien, d'une position où la dualité du sujet et de l'objet se trouve existentiellement transcendée. Finalement, c'est la reconnaissance du mouvement vital où l'existence concrète se découvre indéfiniment ouverte, perméable et où se manifeste l'interparticipation de toutes les personnes existentielles⁷⁰⁸. On peut donc se demander, comment cette approche permet-elle de passer d'une étape à une autre ? Il n'est l'ombre d'aucun doute que c'est « par l'unique rayonnement de l'expérience de l'existence elle-même. L'existence reconnue s'éprouve telle et c'est tout. »⁷⁰⁹ L'accent mis sur l'existence dans sa dimension phénoménologique a fait dire à Marcel De Corte, que la pensée de Gabriel Marcel souffre d'une carence d'élément ontologique. Il va plus loin en affirmant que s'il pouvait y exister un tel élément, ce serait de manière occulte. Il ne doute pas qu'une simple description authentique des régions de cette pensée permette de la démasquer. Pour ce faire, il fait cette déclaration qui dénote sa difficulté à qualifier la démarche existentielle de Gabriel Marcel de métaphysique :

« S'il est vrai que toute phénoménologie implique une métaphysique sous-jacente. Si la pensée de M. Marcel est imprégnée d'ontologie, elle n'atteint, ne circonscrit et ne possède cet élément ontologique que d'une manière occulte et comme voilée, et non pas en lui-même. A supposer que l'existence

⁷⁰⁶ R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, T. II, op. cit.*, p. 33.

⁷⁰⁷ *Ibidem.*

⁷⁰⁸ Cf. M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 64.

⁷⁰⁹ *Idem.*

actuelle et concrète sur laquelle s'axe exclusivement la philosophie de M. Marcel, soit la seule donnée métaphysique, il reste qu'une simple description, même authentique, de ses valeurs et de ses régions, de l'essence, ne peut en aucune façon constituer une ontologie. Si la métaphysique n'est pas une Cognition certa per causas, elle n'est rien. »⁷¹⁰

Cette observation critique tend à montrer que la logique existentielle n'est rien sans la logique idéaliste. Sinon, elle se réduirait à un psychologisme pur et simple. Tout accès à la connaissance nécessite la présence de deux pôles nécessaires que sont : le sujet et l'objet. Prendre en compte l'un en pénalisant l'autre peut facilement fausser une analyse. C'est le cas de l'ultra-réalisme qui hypothèque la valeur de l'objet.

2.3.3.1. Un ultra-réalisme réducteur de l'objet

Toute démarche de la connaissance exige la présence du sujet et de l'objet. Alors que l'idéalisme met l'accent sur l'objet, la pensée existentielle fait le contraire en accordant plus d'importance au sujet qu'à l'objet. Ainsi comprises, les deux démarches ne peuvent conduire qu'à une impasse. Ce qui est préoccupant, c'est le fait que la pensée existentielle qui voudrait corriger les erreurs de l'idéalisme, utilise les mêmes méthodes pour aboutir au même résultat. Néanmoins, nous ne pouvons occulter la compréhension que la pensée existentielle se fait de l'objet. Lorsque Gabriel Marcel évoque la problématique de l'existence, il fait nécessairement allusion à une existence singulière, concrète et actuelle : « L'existence ne peut en aucun cas être réduite à un moyen ou à un ensemble de moyens. Elle se présente en réalité comme impliquant et aussi dépassant tout ce à quoi on prétendrait la réduire. »⁷¹¹ Nous pouvons donc retenir que pour lui, tout ce qui est ontologique se réduit au « faisceau de conditions précises où l'être qui existe en soi, dans l'unité sans fissure de son exigence propre, est en fin de compte, incarcérisable. Poser le problème ontologique c'est se poser le problème de la totalité de l'être et sur soi-même en tant que totalité. »⁷¹² L'interrogation ci-dessus prend la forme d'une dialectique que nous pouvons appeler « dialectique de l'unité » où l'être transcenderait sa propre position pour participer à l'existence et en quelque sorte, coïncider avec ladite existence. Ce que nous pouvons observer en permanence, c'est une sorte d'ultra-réalisme de la philosophie existentielle, dans la mesure où elle s'interdit toute caractérisation du réel : « adopter en face du réel une attitude orientée vers sa caractérisation, c'est renoncer du même coup à l'appréhender comme réel. Le réel est compact, global, indissociable, rebelle

⁷¹⁰ *Ibidem.*

⁷¹¹ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II*, op. cit., p. 36.

⁷¹² *Ibidem.*

à tout système de repérage. Caractériser, c'est prétendre posséder l'impossédable. »⁷¹³ Au fond de ce réalisme, toutes les issues vers une compréhension de l'être par voie intellectuelle se trouvent bloquées. Soit, le système s'épuise d'un seul élan dans l'affirmation massive de l'identité de l'être, soit il devra se frayer un chemin du côté du sujet qui, en se mettant hors de soi par une sorte d'extase, s'élance vers l'objet tel qu'il est en sa totalité actuelle et cohérente. Pouvons-nous par conséquent, supposer que cette démarche est loin d'être métaphysique ! Selon Marcel De Corte, la pensée existentielle ressemble à « une physique affective qui ne peut s'appeler métaphysique, que par un manifeste abus de langage. »⁷¹⁴

A vrai dire, cette volonté de communion de l'être avec l'existence transcende l'empirisme pur, une doctrine à laquelle la lecture critique n'hésite pas à restreindre la démarche existentielle, mais qu'il importe de prendre en compte : « la métaphysique n'est pas la métempirique, ce qui transcende toute expérience possible » disait Gabriel Marcel dans *Présence et immortalité*. Par cette précision, il faut comprendre qu'il y a la présence d'une dialectique ascendante qui porte sur la réalité et sur l'être qui l'appréhende. Ce dépassement de l'empirisme s'effectue du côté du sujet étant donné que, le sujet en question ne pourra entrer dans l'unité de l'objet qu'en se transformant lui-même. Autrement dit, l'objet ainsi atteint n'est pas cet objet d'expérience, mais plutôt, le fruit d'une expérience issue d'une sagesse pratique fondée sur la sympathie, la consonance, la communion et l'amour. « Dans la connaissance pratique, le sujet devient l'objet et en se transformant en lui, l'objet à son tour n'est pas seulement un objet d'expérience, il est un objet de tendance, de sympathie et d'amour. »⁷¹⁵ Nous sommes ici au-delà d'un pur contact empirique entre sujet et objet. Cela va même au-delà de la simple opposition classique entre le sujet et l'objet. Ce qu'il faut comprendre c'est que, la connaissance existentielle s'appuie sur le primat du jugement. Une connaissance qui s'avère être pratique.

« Dans l'ordre de la connaissance pratique, il y a antériorité du jugement par rapport au concept. Le principe de la connaissance est en effet, « je suis », considéré comme plénitude incomposable et comme affirmation d'une existence actuelle. Dès lors, de deux choses l'une, ou bien on avouera que la connaissance existentielle est une connaissance pratique impliquant la saisie de certaines valeurs morales réalisées dans l'existence, ou bien on maintiendra qu'elle est essentiellement une

⁷¹³ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 32-33.

⁷¹⁴ M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 69.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

connaissance métaphysique et l'on glissera immédiatement sur la pente de l'idéalisme, puisque l'idéalisme consiste précisément dans l'affirmation du primat du jugement. »⁷¹⁶

Décidément, il n'est pas facile de faire la différence entre la méthode idéaliste et la méthode existentialiste. On regrette que les tenants de l'existentialisme aient semblé montrer qu'ils étaient indépendants de toute influence idéaliste. Or, les analyses montrent que ce courant est infecté par un idéalisme qu'il refuse de reconnaître, on ne sait pour quelle raison. C'est peut être pour occulter le rôle essentiel de l'objet en vue de promouvoir l'ultra-réalisme. L'autre difficulté réside dans le fait qu'il n'est pas étonnant de constater une certaine confusion que la connaissance existentielle entretient entre la poésie, la religion et la métaphysique. Parvenir à opérer une distinction entre la démarche philosophique rigoureuse, et l'expression poétique ou la contemplation religieuse n'est pas du tout chose facile. Or, une interrogation persiste : comment ces domaines qui semblent appartenir au domaine du cœur peuvent-ils concorder avec un domaine où la rigueur méthodique devrait l'emporter sur toute autre attitude ?

2.3.3.2. La confusion entre : la poésie, la religion et la métaphysique

Nous l'avons déjà montré, l'ontologie existentialiste est fondamentalement ancrée dans le sujet connaissant sur un irréductible. Cet irréductible, c'est une conscience ouverte, disponible et centrée sur le don de soi. La conscience en question dispose en face de soi, une autre présence active constituée du monde des existences. La dialectique existentielle semble présenter un double sens. Elle porte à la fois sur la réalité et sur l'être qui appréhende cette réalité. Contrairement à la connaissance spéculative, considérée comme statique⁷¹⁷, nous sommes résolument en face d'un mouvement où le sujet va vers l'objet. Cependant, cet objet devient présent dans le sujet, au sein d'un processus où les « discriminations » du sujet par la valorisation démesurée de l'objet tombent, par souci de vérité. On peut alors se demander si la métaphysique n'est pas contaminée par l'activité poétique par le biais de la connaissance existentielle. En effet, la connaissance poétique, s'appuie sur une dialectique bipolaire, portant elle aussi, à la fois sur la réalité et sur l'être qui l'appréhende : elle est d'abord, « en sa phase ascendante, intuition de la présence au sein de la réalité d'une certaine existence ou plutôt

⁷¹⁶ Cité par E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1939, p. 88.

⁷¹⁷ Rappelons qu'à ce sujet Jacques Maritain souligne la méconnaissance par la connaissance spéculative de la vraie nature de l'idée, une nature que pourtant, elle prétend connaître. « *Nous pourrions à notre tableau nous représenter les moments classiques de l'idéalisme moderne. Celui-ci se caractérise à vrai dire par une méconnaissance radicale de la vraie nature de l'idée elle-même, et de la fonction intentionnelle de la connaissance, conçue désormais sur le type des événements d'ordre matériel.* » J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 248.

d'un certain existant qui ébranle, du fait même de sa présence, et au delà de la perception sensible ou intellectuelle, la faculté créatrice du poète. »⁷¹⁸ Dans sa phase descendante, elle est « l'expiration ou donation de l'esprit du poète qui crée activement cette présence en tentant de la rejoindre par élaboration d'un complexe d'images et des symboles où il se déverse tout entier. »⁷¹⁹ De cette analyse, retenons qu'il y a une certaine similitude entre la démarche de la poésie et celle de la connaissance existentielle. Chez le poète comme chez le penseur existentiel, il apparaît un usage permanent de la description phénoménologique de l'existence métémpirique et métanoétique. De manière semblable, il reste difficile de distinguer la connaissance existentielle de la connaissance religieuse ou spirituelle⁷²⁰.

Dans le même sens, il est banal de constater par exemple, que dans l'expérience mystique que Jacques Maritain présente, à partir du don divin jusqu'à la découverte de la présence de Dieu en soi⁷²¹, c'est l'intervention de la grâce divine qui ébranle le sujet contemplateur. Pour expliquer cette sorte de collusion psychologique entre l'expérience religieuse mystique et la métaphysique existentielle, faisons une lecture critique des propos de Marcel De Corte sur le sujet. Ce dernier estime que, lorsqu'on a rompu avec

*« l'abstraction de l'intelligible – de type philosophique ou scientifique – et qu'on se refuse néanmoins à souscrire à toutes les conséquences ruineuses de l'idéalisme, il ne reste plus guère pour saisir l'être, qu'à se vouer à une connaissance existentielle qui, en fait n'est plus qu'un succédané des autres connaissances dont l'homme est capable. L'idéalisme lui-même l'avait pressenti. »*⁷²²

Cette lecture critique est en fait, une remise en cause des principaux fondements de la pensée de Gabriel Marcel. Mais tout en respectant cette position, nous ne nous sentons pas en mesure d'entériner la remise en cause de la valeur philosophique de cette démarche existentielle, quelles que soient les difficultés et les imperfections qu'elle présente. En affirmant que la philosophie de Gabriel Marcel n'est pas une philosophie, Marcel De Corte semble avoir franchi une ligne qui nous pousse à nous interroger sur l'objectivité de sa critique : « Au risque d'aggraver la discussion et d'émettre une nouvelle critique, je préfère vous dire en

⁷¹⁸ E. GOBLOT, *Le vocabulaire philosophique*, op. cit. p. 69.

⁷¹⁹ *Idem*, p. 70.

⁷²⁰ On verra comment Gabriel Marcel dans plusieurs de ses œuvres, va passer sans aucune transition de la réflexion sur l'existence, à la réflexion sur la foi ou la contemplation. Cela exigerait quand même un minimum de clarification. La situation est similaire chez Jacques Maritain qui trouve dans l'expression religieuse, le moment le plus élevé de l'existence humaine. On voit par exemple là où, suivant saint Thomas sans prendre quelques distances, il affirme que « toute créature aime naturellement Dieu plus qu'elle-même. » Une affirmation qui, à notre avis, reste discutable. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 535.

⁷²¹ Allusion faite à la mystique de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila sur le savoir communicable et le savoir non communicable. *Idem*, p. 668.

⁷²² M. DE CORTE, *Op. cit.*, p. 72.

toute franchise que la philosophie de M. Marcel ne me paraît pas être une philosophie, mais une propédeutique à la philosophie. »⁷²³ Heureusement que le ton de la critique dénote le caractère personnel qui la fonde. Par contre, nous devons garder présent à l'esprit ce souci, de purifier la connaissance existentielle de ses multiples divagations qui ne l'aideraient pas à saisir l'objet réel de sa méthode. Parfois, des accusations fusent de partout, pour accuser l'idéalisme de se complaire dans un « dogmatisme abstrait et de ne posséder qu'une vérité statique, une vérité toute faite, une vérité inerte, exsangue, autant dire une vérité fausse. »⁷²⁴ Malgré les caricatures dont il fait l'objet de la part de la pensée existentielle, l'idéalisme possède une vérité, qu'il s'efforce de rechercher en permanence.

La complémentarité se présente comme une exigence nécessaire entre l'existentialisme et l'idéalisme. Chacun a besoin de l'apport de l'autre pour se rendre plus solide. D'où la différence entre la vérité possédée que défendrait l'idéalisme et la vérité recherchée que défendrait la pensée existentielle. Pour lever toute équivoque, convenons que la vérité possédée, qu'elle soit existentielle ou idéaliste, elle représente cet « être analogique, polyvalent, atteint dans une intuition caractéristique où communient depuis tant de siècles tous les membres de cette vaste famille spirituelle que nous sommes »⁷²⁵. L'expérience philosophique existentielle ne s'oppose plus à la philosophie spéculative, mais elle la complète et l'intègre dans la réalité concrète. Une démarche philosophique apaisée, voilà ce que fut la méthode de Louis Lavelle jusqu'à être qualifiée d'idéalisme, pour la simple raison qu'il trouvait insensé de s'inscrire sur la voie d'une confrontation radicale et stérile. Et pourtant, cette métaphysique qui tend vers la perfection par ses analyses, contient certaines zones d'ombres qu'il nous faudrait relever, à travers une étude critique de l'œuvre de Louis Lavelle.

2.3.4. Quelques difficultés posées par la philosophie lavelienne

D'après le témoignage de Paul Ricoeur, la philosophie existentielle de Louis Lavelle est comme une mine d'or, que le monde finira par découvrir un jour⁷²⁶. Au delà de toute

⁷²³ *Ibidem.*

⁷²⁴ *Ibidem.*

⁷²⁵ *Ibidem.*

⁷²⁶ C'est ce que reconnaissait Paul Ricoeur dans l'allocution où il évoquait la mémoire de Louis Lavelle, l'avenir de sa pensée et les raisons du silence universitaire autour de sa pensée. D'où cette déclaration, désormais historique au sujet du philosophe de la subjectivité et de sa pensée : « *autour de Louis Lavelle, une sorte de silence respectueux et gêné s'est fait en France. Les jeunes gens ne le lisent guère et leurs aînés discutent des*

appréciation positive que nous pouvons apporter à l'égard de cette pensée, il apparaît cependant que certaines difficultés y sont perceptibles. Ces difficultés sont liées, soit à l'importance accordée à certains thèmes par rapport à d'autres, soit à l'usage abusif de certains concepts dans le but de combattre les doctrines philosophiques adverses. C'est le cas du concept d'univocité dont il s'est servi pour combattre le phénoménisme existentiel. En lisant Louis Lavelle, on a du mal à savoir si c'est une pensée existentiellement fondée sur une prise en compte de la dimension du sujet dans la recherche de la vérité, ou si c'est un idéalisme voilé, comme ont tenté de le faire savoir certains critiques. Evidemment, aucune expérience humaine ne peut prétendre à la perfection. Et la philosophie lavellienne en contact permanent avec les problèmes de l'homme moderne, qu'elle se propose de résoudre à la lumière du réalisme spiritualiste, n'échappe pas à cette règle. Pour comprendre pourquoi Louis Lavelle s'est intéressé à la pensée existentielle, il faut se référer à Tarsicio Meirlles Padilha qui s'est particulièrement intéressé à l'existentialisme du philosophe spiritualiste⁷²⁷. Selon ce professeur brésilien, « aucun autre système ne traduirait de manière aussi expressive, l'état de crise du monde actuel. »⁷²⁸ Pourtant, cette valorisation de la philosophie existentielle ne l'empêchait pas d'en dégager les imperfections. Ainsi il accusera cette philosophie de mettre l'accent sur les traits amères de la misère humaine à laquelle le monde est confronté.

Accusant la philosophie existentielle de soulever des problèmes sans suggérer des réponses, le professeur brésilien formule la critique suivante: « témoin cruel de notre époque, l'existentialisme accentue les traits amères de la misère humaine, dépeint l'homme comme un être prisonnier d'une vie dépourvue de sens, la mort étant un point final dans la chaîne d'absurdité d'une existence écœurante. »⁷²⁹ Cette critique se poursuit par une remise en cause de ce courant philosophique qui ne peut apporter de réponses aux interrogations actuelles de l'homme, en s'appuyant sur une phénoménologie qui se limite à la simple analyse de l'angoisse humaine. C'est, pense-t-il, ce qui justifie l'absence de l'engouement des hommes qui, chaque jour, font face au désespoir et voudraient avoir des propositions concrètes pour sortir du marasme existentiel qui les accable : « L'existentialisme ne se présente donc pas comme une thérapeutique capable de réintégrer l'homme dans les coordonnées d'une destinée

œuvres moins parfaites mais plus incisives à leur gré qui les ont rendu souvent inattentifs à l'entreprise immense du philosophe de l'être. Cela était naturel. Cela ne sera sans doute pas durable. Lorsque le temps aura laminé les réputations, les vrais grands se reclasseront. Je suis convaincu que Louis Lavelle, au terme de cette épreuve, sera pleinement reconnu. » P. RICOEUR, cité par T. MEIRLLES PADILHA, « Existence et participation » in *Actes du colloque d'Agen, op. cit.*, p. 234.

⁷²⁷ Entendons par là, Louis Lavelle.

⁷²⁸ T. MEIRELES PADILHA, « Existence et participation » in *Op. cit.*, p. 235.

⁷²⁹ *Ibidem.*

transcendante, mais il se limite à une analyse phénoménologique de l'homme déchu sans que soit indiqués les antidotes contre le désespoir. Voilà pourquoi cette philosophie n'obtient pas de succès sinon auprès des âmes désespérées ou qui veulent l'être. »⁷³⁰ Cette prise de position ne change pas la quintessence de la critique, qui semble n'être qu'une suite logique de l'enthousiasme suscité par cette pensée. Nous pouvons donc penser que Louis Lavelle a raison de soutenir que la pensée existentielle s'est contenté de se limiter à une physique de l'existence, « substituant l'empirisme de l'objet à l'empirisme du sujet. »⁷³¹ Louis Lavelle pointe du doigt le mal de l'existentialisme qui s'est rapproché plus de la méthode phénoménologique que de la méthode métaphysique. Ainsi affirmait-il que « le mal de l'existentialisme a été de se structurer comme phénoménologie et non comme métaphysique. Il a produit un humanisme entièrement centré sur l'homme, mais un homme dont les amarres ont été rompues, et qui, par conséquent, navigue sans boussole dans les eaux profondes de son monde intérieur. »⁷³² Pour Louis Lavelle en effet, il faudrait comprendre que l'homme ainsi conçu, « est en rupture totale des liens avec l'être. Le cas échéant, il se trouve sa propre raison d'être, la lumière qui l'illumine, l'éternité qui le soutient et la clé de sa propre vocation temporelle. »⁷³³ En faisant une critique de la philosophie existentielle, Louis Lavelle n'a pas proposé mieux non plus. Il est vrai que son approche de la problématique existentielle est plus apaisée et moins polémique que celle de la plupart de ses contemporains. Nous pensons ici à Jacques Maritain qui, par sa plume, n'hésite pas à trouver des boucs émissaires pour chaque faute historique et ne se prive pas d'accuser ceux qui rejettent la doctrine thomiste. Pourtant, en voulant jouer les équilibristes, et en se lançant à fond dans la défense du cartésianisme, Louis Lavelle s'est mis à donner plus d'importance au concept de l'univocité. Le plus d'accent accordé au sujet l'a conduit à la défense d'un monisme subjectiviste à peine voilé.

En réalité, Louis Lavelle a compris qu'il était nécessaire de réhabiliter l'unité du sujet malmenée par le morcelage que la phénoménologie opérait sur lui. Dans cette lutte pour la réhabilitation du cartésianisme, Louis Lavelle a été amené à forcer quelque peu les choses. Malgré la reconnaissance de l'analogie face à laquelle il tempère son affirmation de l'univocité, principe qu'il compare à un autre nom de la présence totale⁷³⁴, il demeure cependant, que le concept d'univocité joue chez lui un rôle très important. Comme nous

⁷³⁰ *Ibidem.*

⁷³¹ L. LAVELLE, cité par T. MEIRELES PADILHA, *Op. cit.*, p. 236.

⁷³² *Idem*, p. 237.

⁷³³ *Ibidem.*

⁷³⁴ Nous rappelons que *Présence totale* est le titre d'un ouvrage publié par Monsieur Louis Lavelle. Il y explique la relation qui existe entre l'être et le sujet. L. LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1934.

l'avons montré plus haut, la critique de Louis Lavelle contre la pensée existentielle, se focalise essentiellement sur la trop grande place accordée à la méthode phénoménologique. Effectivement, c'est pour s'attaquer à ce phénoménisme exagéré de la connaissance existentielle qu'il a été amené à mettre un accent démesuré sur le concept d'analogie. Dans une de ses correspondances à son ami Balthasar, il l'affirme clairement : « J'avais besoin de l'univocité pour combattre le phénoménisme. »⁷³⁵ Une affirmation qui pose un problème. Est-ce que pour lutter contre un concept qu'il considérait comme adverse, il lui fallait choisir nécessairement une position lui permettant d'affirmer l'unité de l'être avec plus de vigueur, comme c'est le cas de l'univocité ? L'interrogation qui demeure est celle de savoir si Louis Lavelle ne s'est pas montré zélé jusqu'à dépasser les limites. L'accent placé dans ce champ de recherche a créé le risque de voir la démarche lavellienne glisser vers un monisme subjectif dont Spinoza, Hegel ou encore Schelling sont les maîtres. Et l'importance accordée au sujet n'a pas non plus conduit Louis Lavelle à être plus conséquent par rapport à un sujet réellement existant, comme c'est le cas pour Gabriel Marcel. Il s'est acharné à offrir l'image d'un sujet dont on se demande s'il peut vraiment être concret. On parlerait d'un subjectivisme idéaliste qui met l'accent sur un sujet qu'il serait difficile de rencontrer sur sa route. Ne serait-il pas plus commode de penser à un « toi » ou à un « je » qui se reconnaît tel, mais qui s'ouvre à l'autre ? Cette tendance vers le subjectivisme mérite d'être analysée.

2.3.4.1. Un subjectivisme idéaliste

Une lecture approfondie de la pensée de Louis Lavelle permet de constater que la subjectivité y occupe une place très importante. Cette importance accordée au sujet est tellement marquée qu'on est plus tenté de parler de « subjectivisme » que de subjectivité. Le subjectivisme dont il est question se manifeste dans l'analyse de l'univocité. Or, la persistance de la problématique de l'univocité chez Louis Lavelle, est étroitement liée à une forme de pensée quelque peu teintée d'idéalisme. Pour Jean Ecole, cet idéalisme qu'on voit partout dans la démarche lavellienne, est l'expression de la « survivance du subjectivisme dans lequel il avait été élevé et contre lequel il entendait lutter en même temps que contre le phénoménisme. »⁷³⁶

Un autre argument pourrait permettre de constater cette part belle accordée à la démarche idéaliste par Louis Lavelle, démarche qui est présentée comme étant le contraire de la

⁷³⁵ L. LAVELLE, « Lettre à Balthasar du 17 décembre 1950 » in BALTHASAR, *L'univocité non immanente de l'être total*, cité par J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris/Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, 1957, p. 242.

⁷³⁶ *Idem*, p. 243.

démarche existentielle. La prédominance de l'idéalisme dans la démarche lavellienne est perceptible dans ce qu'il appelle « la transmutation des qualités sensibles ». D'abord, il s'agit d'une conception métaphysique qui découle en droite ligne de sa thèse univociste. Chez lui, l'existence va toujours avec la participation. Voilà pourquoi, dans cette thèse, il évoque la présence de l'être à deux niveaux. Il parle d'abord de cet être qui représente le sujet humain, c'est-à-dire qu'il peut être compris comme étant la manifestation de l'être total. Quant à l'être total, il représente le transcendant. En effet, il soutient l'argument selon lequel,

« l'être total se retrouve tout entier en chacune de ses manifestations, et dont il faut dire qu'elle est plus hypothétique encore qu'il ne le croyait, puisque, si les données de la psychologie et de la physique nous forcent à reconnaître que l'hétérogénéité des qualités par lesquelles les choses se révèlent à nous n'est point absolu, mais relative à nos moyens de connaissance, elles ne nous fournissent aucune indication quant à la conversion des qualités les unes dans les autres qui nous permettrait de trouver en un point les qualités distinguées en des points différents. »⁷³⁷

Une telle affirmation semble tendre la main, peut être sans le vouloir, à l'idéalisme « contempteur des qualités sensibles ».

Que ce soit du côté de l'être total et son identité, que ce soit du côté de la transmutation des qualités de l'être total dans l'être, de l'identité comme de la transmutation, l'affirmation de l'univocité, chère à Louis Lavelle semble sensiblement glisser vers l'idéalisme. Il y a cependant d'autres cas, où il apparaît nettement que c'est l'idéalisme qui est à la base de l'univocité et que c'est ce même idéalisme qui l'alimente. De surcroît, il devient très difficile de dire avec précision, lequel de l'univocité ou de l'idéalisme prime sur l'autre chez Louis Lavelle. Cela peut apparaître comme un renversement des rapports, mais nous pouvons rappeler la méfiance de l'auteur à l'égard des idées conçues comme « moyens de connaissance de l'être des objets. »⁷³⁸ Abordant cette problématique, Jean Ecole estime qu'il en parle tellement peu, à tel point qu'il n'y est revenu que deux fois dans ses interventions. Mais le fait qu'il n'évoque pas la prédominance de l'idéalisme, ne change rien au fait que ce courant semble décider de toute l'orientation de la métaphysique lavellienne. Nous en voulons pour preuve, le fait qu'en faisant sienne l'affirmation idéaliste selon laquelle, « nos idées ne nous font pas connaître directement les objets extérieurs, du fait qu'elles les visent sans les

⁷³⁷ *Ibidem.*

⁷³⁸ L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, Paris, Plon, 1940, p. 178. Ce thème sera encore repris lorsqu'il étudiera, la problématique de la place des idées dans la construction métaphysique. D'où sa présence dans la conférence qu'il consacra spécialement aux thèmes centraux de la métaphysique. Cf. L. LAVELLE, « Les trois moments de la métaphysique » in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 1950, p. 133.

contenir. »⁷³⁹ Il en vient tout naturellement à conclure que « nous ne connaissons directement que nous-mêmes, et nous n'avons de contact intime avec l'être qu'en nous. »⁷⁴⁰ Cette conclusion l'amène à prétendre que « nous n'avons d'accès dans l'être que dans et par la conscience de notre propre moi. »⁷⁴¹ Ainsi, le subjectivisme se présente comme étant au cœur de la pensée lavellienne. Plutôt que d'en constituer l'élément central pour une nécessaire ouverture, il semble être à la base de sa complexification.

En délaissant ainsi les choses dans lesquelles cette métaphysique ne semble voir qu'un spectacle ou une apparence, la métaphysique existentielle de Louis Lavelle semble en quelque sorte, le reléguer à l'arrière-plan du sujet existentiel, pour ne plus laisser en face de l'autre, que l'être absolu et l'être du moi. Ce qui pousse à prétendre, plus ou moins explicitement, qu'il n'y a « dans l'ordre fini, il va de soi – d'être véritable, que l'être du moi. Et l'on se retrouve placé devant une univocité de fait qui, avec l'idéalisme plus ou moins voué dont elle découle, constitue l'atmosphère ambiante dans laquelle se déploie toute la philosophie de Louis Lavelle. »⁷⁴² Pour mieux saisir cette démarche, il faudrait se référer à la théorie de la participation. Il y distingue plusieurs degrés de participation, et finit par démontrer qu'il n'y a de participation que

« de l'être du moi de l'être absolu, puisque, seul le moi, comme l'être absolu, est acte. Les choses ne peuvent être dès lors, que des moyens mis à notre disposition pour réaliser la participation. Comme la participation est le thème central de la réflexion métaphysique, du fait qu'elle est au fond de tous les rapports du moi et de l'être absolu, il en résulte que tous les problèmes qu'elle aborde sont résolus en fonction du moi qui constitue véritablement le seul centre de référence auquel on puisse se reporter. »⁷⁴³

Cette prédominance du sujet dans la démarche lavellienne, ne peut laisser sans interrogation une réflexion philosophique dont le subjectivisme cartésien constitue la principale cible. C'est d'ailleurs le cas de la connaissance existentielle chez Jacques Maritain, qui trouve en René Descartes, celui qui a mené l'exaltation de l'égoïsme individuel à son point culminant⁷⁴⁴. On s'aperçoit que, même lorsqu'il aborde la théorie du possible, il la fait dépendre totalement du sujet. Cette lecture suscite des interrogations quant à l'indépendance de la pensée lavellienne

⁷³⁹ *Ibidem.*

⁷⁴⁰ *Idem*, p. 135.

⁷⁴¹ *Ibidem.*

⁷⁴² Cité par J. ECOLE, *Op. cit.*, p. 244.

⁷⁴³ L. LAVELLE, *De l'Acte*, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁴⁴ Cf. J. MARITAIN, *Les trois réformateurs*, *op. cit.*, 54.

à l'égard de l'idéalisme. Peut-on supposer que cette pensée est la voie ouverte vers un subjectivisme idéaliste ?

2.3.4.2. Vers un subjectivisme idéaliste ?

Le sujet occupe une place importante dans l'approche existentielle de la philosophie lavellienne. Cela ne poserait aucun problème, si le sujet était un simple élément du processus de la connaissance permettant d'accéder à la perception de l'objet, sans qu'une considération particulière ne lui soit consacrée. En ce qui concerne Louis Lavelle, la situation semble être différente, dans la mesure où, le rôle qu'il fait jouer au sujet, lui donne de primer sur l'objet. Voilà ce qui exige qu'on prenne quelques distances, afin de mieux apprécier la vraie place du sujet dans le processus de la connaissance chez Louis Lavelle. Il est curieux de voir comment les différentes approches manifestent toutes, le primat du sujet sur le reste. Que ce soit la théorie du possible, la conception du temps ou encore l'analyse de la problématique du mal, aucune démarche ne parvient à se à échapper à la prédominance du sujet. En effet, dans l'étude du possible, Louis Lavelle considère qu'il y a un ensemble de moyens mis à notre disposition par le Créateur pour nous permettre de nous créer nous-mêmes. Il estime aussi, que nous sommes en mesure d'envisager cette création du moi par lui-même dont nous savons déjà qu'elle ne fait qu'un avec l'acte de participation. Tel est le grand thème que l'on retrouve à presque toutes les pages des écrits de Louis Lavelle, et qu'il a puissamment analysé au point qu'on considère qu'il ne serait pas exagéré de prétendre, que sa philosophie tout entière n'est que la description du moi par lui-même. Mais une sorte de contradiction semble pointer à l'horizon dans la démarche existentielle lavellienne. Alors qu'il prône la création du sujet par lui-même, il est encore celui qui soutient que cet acte créateur du sujet n'est qu'un acte de participation : « S'il est vrai que le moi réside essentiellement dans l'acte qui le fait être, il n'empêche que cet acte est un acte de participation. Notre liberté se réduit à la disposition ou à l'usage de l'existence qui nous est donnée et des moyens qui nous sont offerts pour la réaliser. »⁷⁴⁵ A l'instar de la question de la possibilité, la doctrine lavellienne du temps peut être perçue comme du « temps subjectif ». Le sujet est placé au cœur du temps et c'est lui qui en détermine les modalités⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ L. LAVELLE, « De l'insertion du moi dans l'être par la distinction de l'acte et de la donnée » in *Tijdschrift voor filosofie*, Novembre 1941, pp. 713-736. Le texte en question fut repris dans son œuvre posthume, L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, 1955, 287 pages.

⁷⁴⁶ Cf. L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, Paris, Aubier, 1945, p. 234.

A diverses reprises, Louis Lavelle évoque la conscience du temps qui, si elle n'exclut pas le devenir des choses, elle considère davantage cet avenir, comme la relation des différentes formes de présence qu'elles revêtent au sein de la conscience, au cours de la création du moi par lui-même, plutôt que comme une réalité cosmologique, telle que l'a décrite Lecomte du Noüy, à partir du phénomène de la cicatrisation des tissus, et telle qu'on pourrait la retrouver encore dans n'importe quelle manifestation de l'évolution biologique.⁷⁴⁷ Une critique similaire pourrait être formulée sur la manière dont Louis Lavelle traite la question de « l'individuation ». Du fait que le monde pour lui se donne comme une série de spectacles et que, seul le moi, est susceptible de se faire, c'est donc à propos de lui seul que se pose, la question de savoir si c'est la forme ou la matière qui joue le rôle principal dans cette formation, alors que la forme comme la matière entrent dans la constitution de tous les êtres. Comment ne pas revenir à la réflexion qu'il consacre au problème du mal ? Comme s'il restait prisonnier du sujet humain⁷⁴⁸, il évoque le double sujet de la douleur physique et de la souffrance morale, et de la faute, en donnant l'impression qu'il ne prend pas en considération les autres formes du mal. En parcourant l'œuvre de Louis Lavelle, on s'aperçoit que, malgré cette grande importance accordée au sujet humain, la question des rapports de l'essence et de l'existence n'est pas traitée uniquement du point de vue de l'être humain. Son approche, implique aussi les autres êtres, y compris les animaux. Pourtant, ce maigre espace accordé aux autres créatures, ne leur donne pas d'être traitées avec autant d'égards que celui accordé au sujet humain. C'est ce que souligne Jean Ecole, qui reproche à Louis Lavelle de traiter les autres créatures de façon impropre : « Ce n'est que de manière tout à fait impropre que, selon Louis Lavelle, on peut parler de l'essence et de l'existence à propos des choses et des animaux, car la relation qui les unit l'une à l'autre est expressive de la réalisation de l'acte de participation par lequel le moi se crée lui-même, et n'a par conséquent, en définitive, de sens que par rapport à lui. »⁷⁴⁹

Toutes les analyses convergent vers le problème du moi dont on pourrait presque dire qu'on ne sort pas à proprement parler. Etant donné que les choses n'ont pour nous que le caractère

⁷⁴⁷ Cf. L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, Paris, PUF, 1954, p. 102.

⁷⁴⁸ Aujourd'hui, avec la promotion de l'écologie, on accuserait Louis Lavelle d'être partisan de la destruction de l'environnement. C'est d'ailleurs le cas pour René Descartes qui est accusé d'être à la base de la philosophie occidentale fondée sur la domination de l'homme sur la nature. Son principe selon lequel, « l'homme doit devenir maître et possesseur de la nature » est aujourd'hui critiqué par les partisans d'une nature partagée entre les êtres humains et toutes les autres créatures. L'être humain est ainsi considéré, non plus comme le maître des autres créatures, mais comme une partie d'un tout, qu'il a le devoir de respecter et de sauvegarder. Ceux qui défendent le droit de l'environnement nous en diraient un peu plus, mais ce n'est pas notre préoccupation. Nous voulons tout simplement, montrer que le fait pour Louis Lavelle de mettre plus d'accent sur le sujet humain au détriment des autres sujets l'expose à la critique.

⁷⁴⁹ *Idem*, p. 246.

d'un spectacle, nous n'avons d'autre expérience de l'être, selon l'analyse de Louis Lavelle, que « dans le moi et par lui. »⁷⁵⁰ Ainsi donc, cette métaphysique de l'être et de l'existence qui se déploie à partir d'une philosophie de la conscience, avec la place importante accordée à l'expérience existentielle, aura beau renouveler tous les grands thèmes de la métaphysique traditionnelle, il est vrai, elle ne parvient pas toujours à aborder ces thèmes avec toute l'ampleur qu'on serait en droit d'attendre d'une théorie générale de l'être et de l'existence, sans doute, faute pour elle, de s'être appuyée sur une étude des choses qui lui aurait permis, en sortant des limites du moi, de mieux voir que les différents problèmes que nous venons de rappeler, dépassent ces limites et ne s'y laissent pas ramener facilement. En effet, telles sont, nous semble-t-il, les difficultés que présente la métaphysique lavellienne. Comme nous l'avons montré, ces difficultés d'interprétations, se groupent en deux principales catégories. D'un côté, il y a cette problématique de l'univocité. Et de l'autre, c'est le vieux reste de l'idéalisme que Louis Lavelle semble avoir du mal à surmonter, malgré son permanent souci de mener une étude plus équilibrée, dénuée de toute attaque exagérée contre les courants philosophiques dont il ne partage pas la démarche⁷⁵¹.

Par conséquent, on peut les résumer en soulignant d'abord, que faute de n'avoir pas pu accorder un rôle suffisamment important à l'analogie, Louis Lavelle n'a pas été en mesure d'éviter certaines confusions que la problématique de l'univocité ne lui a pas permis de dépasser. Ensuite, que pour être resté très attaché à la théorie cartésienne des idées, « il est resté aux linéaments de la cosmologie. »⁷⁵² D'avoir, dès le matin de sa carrière philosophique, remarqué cette difficulté et sans avoir pu y mettre fin, cela voudrait dire deux choses : soit qu'il n'y accordait pas d'importance ; soit que lui-même avait du mal à s'en faire une idée claire. Pour Jean Ecole, étant donné que Louis Lavelle a choisi de s'intéresser plus « aux propriétés de la réalité, comme le mouvement et la force, c'est-à-dire à la façon dont cette réalité apparaît et s'impose à nous, qu'à sa nature même »⁷⁵³, il doit être considéré comme étant lui-même à la base de cette confusion. Les difficultés inhérentes à la philosophie

⁷⁵⁰ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1937, p. 374.

⁷⁵¹ L'attitude lavellienne est de loin contraire à celle de Jacques Maritain qui saisissait toutes les occasions pour tirer sur le rationalisme de René Descartes et ses successeurs. On peut regretter que cette démarche apaisée de Louis Lavelle ne l'ait pas aidé à se placer au dessus de la tendance idéaliste qui semble dominer sa métaphysique existentielle.

⁷⁵² Nous devons préciser ici, que dans son *Traité de métaphysique*, Louis Lavelle se proposait de développer cette problématique. Malgré le fait que cet ouvrage était déjà annoncé dans la collection « logos » aux Presses Universitaires de France, il ne fut publié, suite à la mort qui frappa l'auteur. Cf. L. LAVELLE, *La dialectique du monde sensible*, Paris, PUF, 1954. Cet ouvrage fut cependant publié à titre posthume. Il est la reprise des manuscrits qui avaient déjà été rendus publics par les Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, en 1921.

⁷⁵³ J. ECOLE, *Op. cit.*, p. 247.

existentielle lavelleienne sont donc réelles. Mais notre regard ne peut se permettre de se limiter à ces quelques difficultés. Au delà de Louis Lavelle, c'est toute la philosophie de l'existence qui présente des lacunes. Soit, c'est une vision réaliste démesurée qui fait croire qu'il est possible de se passer de l'idéalisme, soit c'est une vision équilibrée qui souffre d'un idéalisme latent. Alors que les rationalistes estiment que la vérité est une évidence et que pour cela, ils la possèdent, les partisans de la philosophie existentielle restent convaincus que la vérité est à rechercher. De part et d'autre, ce n'est pas la réponse qui compte, mais beaucoup plus la recherche à entreprendre. Que la vérité soit possédée ou recherchée, ce qui compte c'est la méthode utilisée pour l'atteindre. Or, dans ce sens, la méthode existentielle semble présenter des lacunes certaines. Sa première erreur fut celle de tomber dans l'illusion de croire qu'elle était la meilleure méthode philosophique. Pourtant, seule la complémentarité permet l'accès à une véritable sagesse. C'est ce que nous allons tenter de comprendre à travers cette analyse des limites de la méthode existentielle.

2.3.4.3. Les limites de la méthode existentielle

Nous devons le souligner, l'importance de la méthode⁷⁵⁴ dans la philosophie existentielle est indéniable. La logique existentielle n'est pas à confondre avec une logique qui nous donne une recette toute faite et nous dit « comment nous devons dompter l'objet par une sorte d'ascétisme et de jansénisme subjectifs qui en dissolvent le contenu. Elle n'hypostasie plus la méthode en normes semi-divines, en règles magiques qui brisent l'élan du sujet vers l'objet. Il nous signale la féconde vertu de l'humilité en quoi réside tout le secret de la vraie méthode. »⁷⁵⁵ Par ailleurs, la connaissance existentielle, prise sous l'angle d'une subjectivité trop sûre d'elle, semble restituer à la méthode philosophique son ressort authentique, à savoir l'inquiétude, et si nous voulons utiliser un terme propre à la connaissance existentielle : l'angoisse. En outre, une méthode infaillible ne pourrait plus être considérée comme une

⁷⁵⁴ La méthode occupe une place de choix dans toute démarche philosophique. Et la philosophie existentielle ne fait pas exception. D'ailleurs, Louis Lavelle le fait remarquer à plusieurs reprises, pour lui, le problème fondamental de la philosophie est un problème de méthode. Parce que, avant d'être une doctrine, la philosophie est d'abord une *méthode* estime-t-il. C'est donc à travers la méthode que nous pouvons accéder aux clés secrètes de la philosophie. Avec les philosophes du passé et du présent, il voulait engager un débat fécond sur le problème central de la philosophie qui est celui des *fondements méthodologiques*. Comparant la méthode à la création d'une œuvre d'art, il avoue que « *tel l'artiste, l'esprit ne peut créer sous la contrainte, il faut lui laisser son jeu le plus libre et le plus naturel, il faut qu'il aille son train dans une parfaite disponibilité qui lui permette d'accueillir les dons gratuits de l'inspiration.* » Il se méfie des prétentions de la méthode classique, et préfère se confier à l'esprit vivant car, rien ne peut se substituer à l'expérience spirituelle. Au sujet de la vérité et de la méthode, il affirme que: « *La vérité nous la portons en nous, et la méthode est cet art subtil qui disposera notre âme à la reconnaître par un acte pur...la vérité n'est captée qu'à force d'humilité, de sincérité.* » La vérité devrait à cet effet, se préoccuper moins de la rigueur de la déduction pour se laisser aller à l'attention qui est l'acte le plus élevé de l'esprit. L. LAVELLE, *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris, PUF, 1962, p. VI.

⁷⁵⁵ M. DE CORTE, *La philosophie de Gabriel Marcel, op. cit.*, p. 73.

méthode en philosophie. Dans ce cas, elle apparaîtrait comme une sorte de possession d'une vision quelconque du monde, de la nature ou de l'homme. En même temps, cette assurance est susceptible d'induire l'esprit dans l'orgueil de la certitude, en le matérialisant et en n'orientant sa contemplation que vers l'unique réalité de la matière, au lieu de lui faire contempler toute la réalité comme le souligne Etienne Gilson⁷⁵⁶. Dans le même sens, il pense que si la méthode cartésienne s'applique admirablement aux mathématiques et aux domaines quantifiables, elle ne saurait valoir pour l'ordre psychologique, esthétique et moral, et encore moins pour la métaphysique où prévaut la qualité. Louis Lavelle ne s'en cache pas. Selon lui, la vraie méthode est celle qui admet l'existence d'un intervalle entre l'activité réflexive et la conscience. En ce sens, la prise de possession du sujet par lui-même constitue le fondement principal de la méthode existentielle.

Pour le Père Roger Verneaux, « Si dès son premier regard sur le moindre des êtres, le métaphysicien ne se sent pas confusément au bord d'un abîme sacré, alors, qu'il ferme les yeux : il n'est pas digne de cette humble chose qu'il contemple. »⁷⁵⁷ La méthode de la philosophie existentielle basée sur la certitude de l'existence comme fondement indubitable de la connaissance se retrouve aussi dans la même erreur que la démarche idéaliste qu'elle voudrait corriger. Alors que la philosophie idéaliste se mire dans son évidence, la méthode existentielle semble à son tour se mirer dans son existence en se présentant comme l'unique philosophie qui vaille la peine. Cette attitude proche de l'absolutisme idéaliste, peut conduire à penser que la philosophie existentielle se vante d'avoir arrachée la vérité « possédée » par l'idéalisme pour l'utiliser dans l'existence en proie à l'angoisse. Elle tombe ainsi dans la même erreur que l'idéalisme, car la vérité devient « sa vérité » ! La vérité qu'elle prétendait chercher, n'est plus « la vérité », mais une « vérité » accompagnée du qualificatif « existentielle ». Même si cette attitude pourrait être considérée comme légitime, il n'empêche que toute vérité, même celle supposée être possédée a toujours besoin d'être recherchée. D'où le bien fondé de cette affirmation stipulant qu'

« Ainsi, l'intuition de l'être en tant qu'être confirme les résultats de l'enquête métaphysique, mais celle-ci enrichit cette intuition et cette évidence. Les premiers principes apparaissent comme la tête de pont

⁷⁵⁶ Dans un chapitre intitulé, « Connaissance de l'existence » dans *Etre et essence*, Etienne Gilson souligne qu'« il ne semble pas que l'affirmation de l'existence se termine à la cause de la sensation. Je sais qu'un homme existe, parce que je le vois : je sais aussi que je ne peux le voir qu'aussi longtemps que j'existe moi-même pour le voir, et qu'il existe lui-même pour pouvoir être vu. Je sais encore que si je cesse moi-même d'exister, lui-même continuera d'exister tant que pour d'autres existants que moi, il restera visible. Mais je suis loin de penser que cet homme existe parce qu'il est visible, ou que son existence se réduit à sa visibilité. A tort ou à raison, la conscience atteste spontanément le contraire : la visibilité n'est pas le signe de l'existence. L'existence du visible est cause de la visibilité de l'existant. » E. GILSON, *L'Être et l'essence*, op. cit., p. 249.

⁷⁵⁷ R. VERNEAUX, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris, Pierre Téqui, p. 141.

où s'arcbutent les arches d'une déduction rationaliste : ces grandes chaînes des raisons... Puissante est la tentation de s'en satisfaire : l'humaine paresse est enivrante ! Mais si, fidèles à notre inquiétude, nous poursuivons notre route tracée à même le réel, nous savons que cette inquiétude peut être surmontée dans la contemplation de l'unité. »⁷⁵⁸

Comme le démontre l'analyse ci-dessus, les deux grands axes de la connaissance existentielle sont : l'humilité devant l'existence, et la fidélité angoissée à son mystère. Les deux moments de l'existence sont perçus comme un appel permanent à la vocation originelle du métaphysicien. Or, c'est pour répondre à cette vocation, que le penseur existentiel devrait s'efforcer de dépasser sans cesse, par le biais de la philosophie spéculative, cette méthode existentielle qui pourtant, constitue le fondement de sa démarche. En d'autres termes, la philosophie existentielle ne devrait pas s'enfermer dans une certaine suffisance philosophique, estimant qu'à elle seule, elle détient tout ce qu'il faut pour accéder à la vérité. Elle devrait se laisser imprégner de cet esprit d'ouverture, nécessaire à toute connaissance, quelle qu'elle soit. L'existence n'est pas cet absolu nécessaire à la connaissance de la vérité sans le concours des autres éléments de la réalité. C'est pourquoi :

« Faire de l'essence une idée pure est une hérésie. Rejeter les essences du côté de l'ombre, juguler l'intelligence et d'autre part ériger la seule existence en absolu en exaltant l'amour, c'est verser dans une sorte de manichéisme métaphysique qui méconnaît et l'intelligence et l'amour. C'est là sans doute une position limite que l'existentialisme ne fait que frôler et qui s'explique par une réaction insuffisamment ordonnée contre l'idéalisme. »⁷⁵⁹

Malgré tout, on a vu des esprits ayant mal interprété la pertinence idéaliste, se laisser entraîner aveuglement vers une certaine absolutisation de l'existence. L'attitude ne fut cependant pas différente du côté de certains défenseurs de l'idéalisme qui n'ont pas hésité à accuser la philosophie existentielle de pure enthousiasme, c'est-à-dire d'être une simple réaction philosophique à l'actualité, et une analyse des malheurs de l'homme contemporain, sans pour autant y apporter des réponses adéquates. Pourquoi ne pas soutenir, que la valeur de la connaissance existentielle passe par l'abandon du préjugé intellectualiste contre un idéalisme caricaturé ? Il ne serait plus étonnant « que des esprits trompés par un idéalisme fallacieux accueillent l'existentialisme comme le sauveur de la philosophie. Que maintenant l'existentialisme abandonne son préjugé intellectualiste et se résigne à ouvrir la voie à l'ontologie, son succès définitif sera assuré. »⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ *Idem*, p. 75.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ *Ibidem*.

Conclusion partielle

Cette étude qui comporte trois chapitres était consacrée à l'analyse de l'expérience existentielle de la subjectivité et aux limites de la pensée existentielle. Dans un premier temps, nous avons essayé d'analyser la notion du corps. Celui-ci se présente comme la première expression de la vérité existentielle. Le corps n'est ni un instrument, ni un objet, mais il est un sujet qui permet d'accéder à la connaissance du monde, de soi et du transcendant. Il est le moyen de la réalisation du sujet. S'en est suivi, l'étude orientée vers le jugement d'existence qui constitue la voie d'accès à la connaissance par le sujet. Dans une analyse consacrée à la métaphysique de la vérité, il a été question de montrer le lien entre la vérité et la vie, pour finir par démontrer que la force d'un sujet réside dans son incarnation en un lieu donné, à un moment donné de l'histoire. Ce qui a débouché sur l'étude du rôle du temps dans la réalisation du sujet. Aucun sujet existentiel ne peut se dérober à sa présence dans le temps, et à la présence du temps dans son évolution. L'existence du sujet ne peut être perçue, sans un recours à la lecture de son passé. Ainsi donc, « ce qui fait le caractère sérieux de la vie, c'est l'indestructibilité du passé. S'il ne laissait en nous aucune trace, nous vivrions dans une sorte d'instantanéité, sans souvenir et sans dessein. »⁷⁶¹ Sur cette approche, Louis Lavelle apporte une nouveauté en montrant que le temps, ce n'est pas une sorte de cadre contenant le passé, le présent, l'avenir, nous-mêmes et les choses, pas plus qu'il n'est une suite d'événements⁷⁶². Le temps, c'est plutôt, une relation que nous établissons entre la possibilité des événements et leur accomplissement. « Le temps ne réside pas dans le rapport de chaque chose qui la précède ou celle qui la suit, mais dans le rapport de chaque chose avec elle-même. Il s'agit en un mot, d'un ordre purement subjectif. »⁷⁶³

Le présent est le moment où, notre activité acquiert la puissance et la joie dès qu'elle s'y attache et ne se laisse plus retenir par aucun regret, ni par aucune arrière pensée, par aucun intérêt.⁷⁶⁴ Il reste cependant, une permanente préparation de l'avenir⁷⁶⁵. L'analyse de l'avenir permet de faire ressortir le primat du présent dans une existence. Le présent est au cœur du temps. Mais l'existence vraie, c'est le présent visible et invisible. Le deuxième chapitre consacré à l'herméneutique du sujet, nous a donné l'occasion de relever la différence qui

⁷⁶¹ L. LAVELLE, *La conscience de soi*, Paris, Grasset, 1933, p. 235.

⁷⁶² Cf. L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, op. cit., p. 199.

⁷⁶³ L. LAVELLE, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1934, p. 167.

⁷⁶⁴ Cf. *Idem*, p. 249.

⁷⁶⁵ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 156.

existe entre le « moi » et le « je », pour éviter toute confusion dans l'analyse du sujet. La lecture de la phénoménologie lavellienne permet de comprendre le mécanisme du dépassement du moi par lui-même. Mais c'est beaucoup plus, l'étude de la phénoménologie des relations intersubjectives de Gabriel Marcel qui a ouvert la voie à l'analyse du mystère de la rencontre, avec un accent particulier sur la communion et la communication. Ce chapitre se termine par une tentative de compréhension du sujet face aux réalités existentielles concrètes, spécialement la souffrance et la mort.

A travers le troisième chapitre, nous avons voulu prendre du recul par rapport à la pensée existentielle, en vue d'un possible dépassement. L'analyse critique de la méthode existentielle de ces trois auteurs, nous a permis de nous rendre compte de la difficulté de pousser à fond la critique d'une doctrine quelle qu'elle soit. Nous nous sommes servis de la méthode spéculative pour repérer les limites de la philosophie existentielle. Autrement dit, ce fut une lecture de la méthode existentielle à la lumière de la méthode spéculative. Il est vrai, nous avons focalisé notre critique sur la vision existentielle de Louis Lavelle et de Gabriel Marcel. Mais cette posture se justifie par le fait que la conception existentielle de Jacques Maritain est très proche de celle de Gabriel Marcel. Par delà les trois auteurs, c'est toute la pensée existentielle qui présente ces limites, liées soit à l'absolutisation de l'existence, soit à l'usage exagéré de la méthode phénoménologique. Cette prise de distance ne nous prive pas de tomber dans les travers relatifs à toute critique. Mais nous restons persuadé, que la pertinence de la conception de l'existence que nous livrent Louis Lavelle, Jacques Maritain et Gabriel Marcel, l'emporte sur les lacunes observées. En même temps que la démarche existentielle met plus d'accent sur la souffrance, l'angoisse, l'échec et l'inquiétude, elle propose aussi une ontologie qui permet au sujet de ne pas succomber à la fatalité du désespoir, mais de s'ouvrir à un Être transcendant, source de toute espérance, en qui l'on peut exprimer sa foi ou pas. C'est cette ouverture au Transcendant que nous allons essayer de comprendre dans la dernière partie de ce travail.

III ème Partie : La vocation ontologique du sujet

Introduction

Nous aurions bien aimé donner à ce chapitre, le titre suivant : « Rapport entre la rationalité et la foi chrétienne ». Mais comme nous nous sommes essentiellement préoccupés de la philosophie existentielle, nous préférons parler de la vocation ontologique du sujet. Il importe de souligner que la problématique du rapport entre la raison, l'existence et la foi est une des questions fondamentales de la philosophie contemporaine. Une réflexion à ce sujet nous a semblé nécessaire, pour montrer à quel point l'existence humaine a besoin de se tourner parfois vers ce qu'elle ne comprend pas, pour faire face à la complexité de la réalité. Dans ce chapitre, il ne s'agit pas de revenir sur la problématique des rapports entre la foi et la raison, mais de faire une approche fondamentalement philosophique de cette notion. La foi représente une question fondamentalement existentielle, c'est une attitude de vie. Il est donc établi que c'est sur le plan de l'expérience existentielle quotidienne que se pose la problématique même de la foi. En effet, obliger la raison humaine à se démarquer des préoccupations purement spéculatives, pour s'intéresser à l'existence concrète, permet de comprendre l'importance de l'acte de foi, cette réalité qui implique trois assertions différentes et solidaires, comme l'explique Louis Lavelle : « d'abord la liberté, cette initiative par laquelle l'esprit se donne l'initiative à lui-même. Ensuite, l'immortalité, cette impossibilité pour un esprit de voir son développement arrêté un jour, ce qui ferait de lui un objet parmi les objets. Enfin, Dieu, cette infinité de l'esprit qui permet de me poser moi-même comme un être, sans faire échec à l'affirmation inconditionnelle de l'esprit par lui-même. »⁷⁶⁶ Par le biais de la foi, le sujet se pose comme participant par son expérience existentielle à l'essence pure de Dieu.

Toutefois, pour mieux comprendre l'intérêt de la philosophie contemporaine face à cette problématique, nous commencerons par la présentation de la notion de la foi, en insistant sur sa dimension métaphysique. Ensuite, nous ferons une analyse comparative entre la foi et la recherche philosophique. Toute recherche philosophique consacrée à la croyance, conduit-elle

⁷⁶⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Fernand-Aubier, 1946, p. 157.

à la foi ? Plus tard, il sera question de préciser la différence, entre l'opinion, la foi et la conviction. Finalement, nous étudierons la place qu'occupe la problématique de la foi dans la philosophie contemporaine. Cette interrogation sur la foi sera complétée par l'analyse de la notion d'espérance. Ce concept souvent présenté comme étant une vertu théologique sera abordé dans un angle essentiellement philosophique. Ce qui nous permettra de montrer la différence d'approche entre la démarche marcellienne et celle de Jacques Maritain. L'espérance est l'élément vital qui permet au sujet de rester lui-même, quelles que soient les situations auxquelles il fait face. Mais commençons d'abord par répondre à la question de savoir si la foi est une question strictement religieuse, ou c'est une réalité existentielle qui peut faire l'objet d'une recherche strictement philosophique.

3.1. La notion de la foi

Nous voudrions aborder la problématique de la foi sous un angle, non pas théologique, mais beaucoup plus philosophique et existentielle. Naturellement, c'est à la lumière des auteurs contemporains qui font partie de notre domaine de recherche, que nous allons explorer cet univers. Mais avant d'aller plus loin, il serait mieux de nous faire une idée de ce qu'on entend par foi en philosophie. L'idée de foi ne peut nullement se passer de l'idée de raison et encore moins de l'idée d'existence. A travers l'idée de raison, on verra la pensée contemporaine faire apparaître un projet consistant à rendre l'existence humaine et ses pratiques de plus en plus rationnelles. En somme, il s'agit d'une sorte de révolution où s'impose la nécessité de rationaliser ce qui est souvent considéré comme contraire à la raison dans son acception traditionnelle. Il s'agit d'une allusion faite à ce qui est perçu comme étant du domaine de l'irrationnel ou de l'obscurantisme, comme c'est le cas de la foi sous ses différentes formes. Or, la foi est pour le croyant une expérience intérieure, décisive pour son existence. Pour lui, c'est dans la foi et par elle, que l'existence humaine reçoit son sens le plus profond. Elle constitue pour le sujet, une sorte de solution aux questions les plus fondamentales de l'existence⁷⁶⁷. Néanmoins, les non-croyants aussi reconnaissent que la foi est un fait culturel important qu'on ne peut se permettre d'ignorer. Il faudrait ici, peut être, prendre le concept de foi au sens le plus large possible, qui va au-delà de la simple foi chrétienne, pour désigner « le phénomène religieux », dans la société contemporaine. Avec un enracinement dans le passé, il n'empêche qu'aujourd'hui encore, la notion de la foi garde toute sa signification. Même sans

⁷⁶⁷ K. JASPERS, *La foi philosophique*, Paris, Plon, 1952, p. 43.

être croyant, on peut considérer la dimension religieuse de l'existence comme étant essentielle à l'homme, et l'expression du sentiment religieux comme une constante de la culture.

Par conséquent, on peut dire, que la problématique de la foi dans la raison existentielle, est une préoccupation propre à la vie, et aucune métaphysique rigoureuse de l'existence ne peut s'en passer. On comprend donc pourquoi la plupart des philosophes se sont lancés dans l'analyse de la relation entre le sujet et l'absolu. Bien que certains soient parvenus à la négation de Dieu, comme c'est le cas pour les athées⁷⁶⁸, et d'autres à son affirmation, comme c'est le cas pour les philosophes croyants⁷⁶⁹, le souci reste le même : il faut analyser le sens de la relation entre l'homme et l'absolu. C'est pour prolonger cette réflexion philosophique sur la foi, et pour rendre compte de son expérience de l'absolu, que Louis Lavelle, s'est lancé dans cette démarche jusqu'à affirmer qu'il existe, entre la foi et la vie, une sorte de consubstantialité. Peut-on effectivement parler de foi en philosophie ? Peut-on à la fois être philosophe et croyant ? La question de la foi se justifie-t-elle en philosophie ? La suite de questions pourrait bien s'allonger. Mais nous voudrions d'abord affirmer la légitimité d'une réflexion philosophique sur la problématique de la foi. Effectivement, il est possible d'être croyant tout en gardant ses convictions philosophiques, comme il est aussi possible d'être athée, tout en les conservant.

Même si nous n'avons pas encore totalement répondu à l'ensemble des interrogations soulevées, faisons un petit détour chez Karl Jaspers dont la pensée est réputée proche de celle de Gabriel Marcel, pour voir ce qu'il pense de la problématique de la foi en philosophie. A la question : « qu'est-ce donc que la foi ? » le père de la réflexion sur l'expérience existentielle chrétienne répond par un long développement . Il commence par affirmer que la foi,

« réunit indissolublement le pouvoir qu'elle a de me convaincre et l'objet de cette conviction, la foi que je réalise et celle que je m'approprie. Le côté subjectif et le côté objectif forment un tout. Si je n'accepte que le côté subjectif, ma foi sera réduite à une crédulité, c'est une foi sans objet, qui ne renferme qu'elle-même, une foi privée de son contenu essentiel. Si je n'accepte que le côté objectif, il ne me reste plus, en fait de contenu, qu'un objet, une formule, un dogme, une survivance, une chose morte. Aussi, la foi implique-t-elle toujours que l'on croit à quelque chose. »⁷⁷⁰

Il estime cependant, que cette vision de la foi renvoie à l'esprit deux principales idées fausses. La première est celle qui incite à considérer la foi comme une vérité objective, alors que ce n'est pas elle qui détermine son objet. Au contraire, c'est son objet qui la détermine. La

⁷⁶⁸ Nous pensons à Feuerbach, à Nietzsche à Sartre, etc.

⁷⁶⁹ Cette idée renvoie à Karl Jaspers, Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel etc.

⁷⁷⁰ K. JASPERS, *La foi philosophique*, Paris, Plon, 1952, p. 11.

seconde erreur est celle où la foi est considérée comme une vérité essentiellement subjective. En ce sens, la foi n'est pas déterminée par l'objet comme le prétend la première fausse idée. Bien au contraire, c'est elle qui détermine l'objet en question, car la notion de la foi implique nécessairement la compréhension de sa source et sa visée.

Evoquer la question de la foi, revient ainsi à faire allusion à quelque chose qui englobe en même temps le sujet et l'objet. Or, selon Karl Jaspers, c'est à ce niveau que se situe toute la difficulté comme l'a bien relevé Emmanuel Kant. Cette perspective où la foi est perçue comme une réalité située au dessus d'un simple objet et plus qu'un simple sujet, permet de comprendre cette idée de Karl Jaspers selon laquelle, « Si la foi n'est ni un simple contenu, ni un acte du sujet, si elle a sa racine dans ce qui fonde la phénoménalité de l'univers, il ne faut l'identifier qu'avec ce qui n'est ni objet ni sujet, mais les deux en un et qui apparaît dans la scission sujet-objet. »⁷⁷¹ C'est ainsi qu'il faudrait considérer l'expérience de la foi, non comme une réalité appartenant à l'objet seul ou au sujet seul, mais aux deux à la fois. Ce qui permet de la comprendre comme cette expérience qui s'oppose,

*« à tout ce qui peut se communiquer par l'entendement. Elle serait une expérience vécue, celle de l'englobant, qui peut m'être accordée ou refusée Le caractère essentiel de la foi, c'est qu'elle concerne un événement de l'histoire et qu'elle est elle-même dans l'histoire. Ce n'est pas une expérience subjective, ce n'est pas une donnée immédiate que l'on puisse décrire comme tel, c'est plutôt une prise de conscience dès l'être, jaillissant de l'origine à l'aide de l'histoire et de la réflexion. »*⁷⁷²

La foi n'est donc pas une expérience subjective et encore moins, une donnée immédiate. Ce qui conduit à faire le lien entre la foi et la vie. Et c'est dans cette dynamique qu'au sein d'une analyse consacrée à l'expérience de la foi dans l'existence, Jacques Maritain parle d'une « foi par quoi l'on vit » qu'il oppose à une foi par quoi l'on peut vivre et mourir⁷⁷³. Avant d'éclairer l'opinion sur cette question, il s'est d'abord posé une série de questions.

De cette analyse, nous avons remarqué une seule préoccupation qui consiste à montrer la nécessité de la foi dans un monde contemporain, qu'il juge ravagé par l'athéisme. Dans la série des interrogations, il convient de retenir celles qui nous permettent d'entrer dans la pensée maritainienne, à savoir : qu'est-ce qui est nécessaire dans l'existence humaine ? De

⁷⁷¹ *Idem*, p. 13.

⁷⁷² *Idem*, p. 14.

⁷⁷³ Il s'agit d'une conférence qu'il avait prononcée lors de son séjour américain sur le thème de la foi. Cette analyse constitue en fait, l'essentiel du chapitre XV du livre publié sous le titre initial paru en anglais : *The Range of Reason*. Ce document fut traduit en Français par le Cardinal Charles Journet qui lui donna le titre de « *La foi par quoi l'on vit*. » Mais par la suite, l'auteur lui-même avait revu cette traduction et suggéra *A faith to live and die for : une foi par quoi l'on peut vivre et mourir*. Cf. C. JOURNET, « Une foi par quoi l'on vit » in *Nova et Vetera*, XXVIII, N° 2, avril-juin, 1953, pp. 81-86.

quoi avons-nous désespérément besoin ? D'une foi par quoi l'on vit ? Ou d'une foi par laquelle on vit et on meurt ? Le fait que notre vie soit en danger constitue la raison principale ayant conduit l'homme à redécouvrir une foi pour laquelle il pourrait à la fois vivre et mourir. Dans cette étude, Jacques Maritain tient à montrer que le danger qui guette la foi réside dans la propagation de l'athéisme qui, en même temps qu'il constitue un atout de poids pour la réflexion philosophique, pèche lorsqu'il se donne comme objectif de faire en sorte que l'homme devienne son propre dieu. Selon Jacques Maritain, c'est une manière pour les philosophes en lutte contre la foi, d'imposer le paradigme dominant. Or, la foi est une question intérieure qui implique la relation entre l'homme et le transcendant. Prétendre expliquer rationnellement une réalité qui ne dépend pas seulement de la raison humaine, est une démarche qui ne peut mener nulle part. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre la critique de Jacques Maritain à l'égard de l'athéisme contemporain. Selon lui, la foi par quoi l'on vit, n'est pas à confondre avec une vérité intrinsèque et incontestable supérieure à l'homme et à la vie humaine. Elle est plutôt quelque chose de « simplement mesuré par le sentiment et les besoins de l'homme, et destinée à fortifier l'ordre intellectuel et social de la vie humaine, la sécurité de l'homme pour s'emparer de la terre et maîtriser la nature. »⁷⁷⁴ Il faudrait voir dans ces termes, une volonté pour Jacques Maritain, de montrer la conception contraire à la foi en cours dans la société contemporaine, conception dont l'origine est à situer au cœur de l'histoire du rationalisme.

3.1.1. Le rationalisme comme base de l'athéisme contemporain

Jacques Maritain a toujours accusé le cartésianisme d'être à l'origine de l'athéisme⁷⁷⁵. Comme à son habitude, il situe le début de cette conception de la foi, considérée uniquement comme celle par quoi l'on vit, à l'époque moderne, notamment avec René Descartes et John Locke. La difficulté posée par cette forme de foi, est liée au fait que la foi en Dieu a été transformée par certains penseurs modernes en culte de l'homme. Le thomiste pense que, c'est le danger même qui guette la société contemporaine : « Depuis le temps de Descartes et de John Locke jusqu'à nos jours, la foi en Dieu est devenue pour un grand nombre d'hommes, une telle foi par quoi l'on vit. Finalement, le sentiment religieux a tourné au culte de

⁷⁷⁴ J. MARITAIN, *Œuvres complètes, Vol. XI*, Paris/Fribourg, Editions Universitaires/Saint Paul, 1991, p. 104.

⁷⁷⁵ J. MARITAIN, *Les trois réformateurs, op. cit.*, p. 7.

l'homme. »⁷⁷⁶ Il s'étonne en tout cas de la tournure qu'a prise la compréhension de la notion de foi. Car, la foi en l'homme n'a pas suivi les traces laissées par nos ancêtres dans la foi, mais elle s'est contentée de valoriser l'homme, jusqu'à le rendre maître de son histoire, or il n'en n'est pas. L'homme ne devrait être considéré, que comme un participant à l'histoire qui ne se limite pas à son histoire singulière, mais à l'histoire tout entière dont il ne constitue ni le début, ni la fin. A partir de cette observation, Jacques Maritain élabore une sorte de réquisitoire contre l'existentialisme athée qu'il oppose à l'expérience existentielle authentique de Sören Kierkegaard. Il accuse cette forme d'existentialisme d'être à l'origine de la *dérive* que vit la société actuelle. Voici ce qu'il en dit : « Ce qu'on appelle aujourd'hui l'existentialisme athée est le plus clair symptôme de ce fait. L'existentialisme de Kierkegaard était l'angoisse de la foi en prise avec une incompréhensible et indicible Réalité. Même l'existentialisme de Heidegger est en quête du mystère de l'être par la déchirante expérience du néant. »⁷⁷⁷

Pour Jacques Maritain, une pensée existentielle digne, est celle qui s'appuie sur l'expérience de l'angoisse de la foi. Dans cette acception, la foi n'est pas à comprendre comme une simple idée qu'on peut porter dans sa tête. C'est une expérience de vie, capable de convaincre l'homme de la nécessité de vivre ou de mourir pour une conviction. Le problème de l'athéisme, est qu'il interprète mal cette vérité et la divulgue suivant les vues à la mode. Or, celui qui cherche à vivre la vérité de la foi ne peut se laisser influencer par le paradigme dominant. Après avoir remplacé le transcendant par le néant, les existentialistes athées ont inventé une philosophie qui n'est que le miroir de leur temps. C'est-à-dire, qu'au lieu de penser, ils se sont contentés de transmettre par écrit les élucubrations de l'homme d'aujourd'hui. Voilà pourquoi, il affirme que « l'existentialisme athée, tel qu'il a été proclamé ces dernières années par des écrivains qui ne sont que des miroirs dociles de leur temps, ne reflète pas l'angoisse de l'homme qui s'affronte au néant. Il reflète et déclare l'aspiration de l'homme au néant. Il exprime la tentation et le désir de ne plus être. Aspirant au néant et condamné à vivre, l'homme s'abandonne à lui-même. »⁷⁷⁸ Dans cette polémique initiée contre la pensée existentialiste athée, Jacques Maritain se place en défenseur de l'homme appelé à vivre sa vocation ontologique. Il situe le danger de l'existentialisme athée, dans le fait qu'il s'est mis dans une dynamique consistant à remplacer Dieu par le néant⁷⁷⁹.

⁷⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁷⁹ Ce qui renvoie à la démarche de Martin Heidegger ou encore celle de Jean Paul Sartre.

Pour revenir à l'image de la foi comme réponse, Jacques Maritain se demande si en prenant le parti de l'athéisme contemporain, l'homme n'a pas choisi involontairement la mauvaise voie. Sa suggestion va dans le sens où il vaudrait mieux pour l'homme abandonner une foi qui le conduirait au néant de l'existence, pour s'attacher à celle qui le mènerait vers l'espérance. Toutefois, il faudrait entendre l'espérance dans le sens ou Gabriel Marcel la conçoit. La vraie foi, ce n'est pas celle par quoi l'on peut seulement vivre, mais celle à travers laquelle on peut à la fois, vivre et mourir :

« Peut-être avons-nous choisi la mauvaise route. Peut-être aurions-nous fait mieux de nous attacher à une foi pour laquelle on vit et on meurt, au lieu de chercher seulement une foi par quoi l'on vit. L'ancienne sagesse païenne savait que ce qu'il y a de plus noble, de plus heureux, et de plus humain dans l'homme est suspendu à ce qui est supra-humain, et que l'homme ne peut vivre que par des choses pour lesquelles il vit et est prêt à mourir, et qui sont meilleures que lui-même. »⁷⁸⁰

La vraie foi est donc celle qui est orientée vers le transcendant, et qui dépasse toute rationalité humaine. Une foi que l'homme prétendrait posséder, n'aiderait pas celui-ci à vivre, mais à exalter ses propres fantasmes. On pourrait aller jusqu'à dire, que l'échec de l'humanisme contemporain est dû au fait qu'il a accordé une plus grande importance à la foi en l'homme qui n'est qu'une créature, qu'à la foi en Dieu. C'est ce qui a détourné le sens même de l'humanisme, qui a abandonné son caractère héroïque, pour revêtir un caractère essentiellement utilitaire, comme le souligne Jacques Maritain. Celui-ci estime que, « notre humanisme a mal tourné, c'est parce qu'il était centré sur l'homme seul, et qu'il était utilitaire, non héroïque. Parce qu'il a cherché à reléguer dans l'oubli la mort et le mal, au lieu de les regarder en face et de les surmonter par une ascension de l'âme en la vie éternelle. Parce qu'il s'est confié aux techniques au lieu de se confier à l'amour, à l'amour évangélique. »⁷⁸¹ Cette analyse permet de relever, la difficulté que pose une foi plutôt utilitaire qu'héroïque. En se laissant instrumentaliser par la mode, l'homme a abandonné le chemin de la foi véritable, une foi qui tire ses racines de l'amour du prochain, compris comme un devoir envers Dieu. C'est de cette manière qu'il faudrait comprendre la foi chez Jacques Maritain.

⁷⁸⁰ *Idem*, p. 107.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

3.1.1.1. La conception de la foi chez Jacques Maritain

Pour clarifier sa compréhension de la foi, Jacques Maritain s'appuie sur la vision néotestamentaire, notamment celle qui est contenue dans la lettre au Hébreux⁷⁸². La foi est donc à comprendre comme cette « substance des choses que nous espérons, et la certitude des choses qui ne sont pas vues. »⁷⁸³ Dans le commentaire qu'il fait sur cette approche, il compare la foi à une sorte d'expérience spirituelle, où l'homme pénètre d'autres réalités que celles maîtrisables par sa seule raison spéculative, une réalité des choses invisibles, pour finir par suspendre l'homme à un Tout vivant. Il pense que ce Tout vivant que l'on peut considérer comme Dieu, est infiniment meilleur que l'homme et sa propre vie. C'est là qu'il évoque la notion de la foi comme *rencontre* avec la Vérité, qui n'est pas une idée, mais une Personne :

« La foi est une adhésion à la vérité supra-humaine, une entrée dans des choses invisibles et divines. La foi suspend notre vie entière à un Tout vivant qui est infiniment meilleur et plus aimable que notre propre vie. La foi est une rencontre avec une Personne qui est la Vérité même et l'Amour même, qui dispense à ceux qui se donnent à elle une suprême liberté, et à ceux qui meurent en elle, une vie indestructible. »⁷⁸⁴

Cette foi comprise comme attachement de l'homme à la réalité invisible, est à la base de l'expérience existentielle authentique. Elle permet de vivre l'angoisse existentielle et donne à l'homme le courage de ramer à contre courant et de dire non au paradigme dominant, qui n'est rien d'autre que l'athéisme contemporain, selon Jacques Maritain. Effectivement, une telle conviction met l'homme en face de ce qu'il est exactement, et l'incite à s'observer dans la vérité la plus intime de son existence, afin de vivre, non pas pour lui, mais pour la Justice et la Vérité. C'est là qu'on peut comprendre Jacques Maritain lorsqu'il affirme qu'à un moment donné, nous sommes amenés à vivre une vérité plus forte que le monde⁷⁸⁵. Bref, par l'expérience de la foi, l'homme cesse de « vivre », afin de « vivre pour ». C'est ce qu'il faudrait comprendre quand il dit : « Nous vivons pour la vérité, et cette vérité pour laquelle

⁷⁸² Sur cette question, on voit Jacques Maritain attribuer maladroitement l'écriture de la lettre aux Hébreux à saint Paul. Or, selon les récentes recherches exégétiques, cette lettre n'a pas été écrite par saint Paul, mais il y a des sérieuses interrogations pour savoir si ce n'est pas l'œuvre de Silas ou d'un autre disciple de Paul appartenant à l'école d'Alexandrie. Cf. TOB (Traduction œcuménique de la Bible), Paris, Cerf, 1990.

⁷⁸³ Hébreux 11, 1. Cette définition sera reprise par Jacques Maritain dans son œuvre sur saint Paul. Mais le développement qu'il y apporte nous a paru plus catéchétique que philosophique, c'est pourquoi nous ne nous y sommes pas beaucoup attardés. Cf. J. MARITAIN, *La pensée de saint Paul. Textes choisis et présentés par Jacques Maritain*, Paris, Correa, 1941, p. 151.

⁷⁸⁴ *Idem*, p. 152.

⁷⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

nous vivons est plus forte que le monde. Alors nous vivons pour l'amour, et cet amour pour lequel nous vivons a fait le monde, et finalement il le renouvellera et le transformera. »⁷⁸⁶

Ce développement tendrait à assimiler l'expérience de la foi à celle qu'on trouve dans cet exemple tiré des évangiles, exemple où l'homme de foi est comparé à un enfant qui espère sans se poser des questions. Il veut dire que la foi vraie est celle qui s'appuie, non pas sur l'homme et ses capacités, mais sur une Réalité supérieure. Il faudrait voir dans cette compréhension de la foi, le souci de voir l'homme reprendre humblement sa place de créature, pour laisser à Dieu la latitude d'agir en lui comme bon lui semble. Ce qui ne peut certainement pas être l'avis des partisans d'une liberté à outrance. Il est vrai que c'est une approche presque provocatrice pour l'homme contemporain, qui semble loin de vouloir hypothéquer sa liberté, pour quelque raison que ce soit. Pour mieux saisir cette vision de la foi, il faudrait se référer aux mystiques espagnols, notamment à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse d'Avila. Ce sont eux qui ont prôné une telle vision où Dieu est considéré comme un Tout et l'homme comme un rien qui devrait se laisser combler par ce Tout⁷⁸⁷. On pourrait aussi passer par cette image de la Bible, où Dieu est considéré comme le roc solide sur lequel doit s'accrocher l'homme en proie à la réalité existentielle. L'homme croyant est ainsi invité à s'appuyer sur ce roc que rien ne peut ébranler. Ce qui lui permet de dire avec assurance : « Alors nous sommes libres et rien dans le monde n'est capable de briser notre foi. »⁷⁸⁸ A vrai dire, en lisant Jacques Maritain, on se trouve en pleine conception chrétienne de la foi. Nous ne prétendons pas que ce soit la seule conception qui existe, et encore moins qu'elle soit supérieure aux autres. Mais nous pensons qu'elle a des arguments à faire valoir. C'est ce qu'ont compris Gabriel Marcel et les autres penseurs de l'existential. Si les tenants de la logique athée s'attaquent à la question de la foi en Dieu, c'est parce qu'elle constitue une réalité qui s'est imposée dans l'histoire humaine, mais qui nécessite d'être absolument purifiée de toute forme d'idolâtrie.

Dans son approche de la notion d'espérance, Gabriel Marcel avait regretté que l'homme ne soit pas traité dans sa dignité ontologique profonde, c'est-à-dire comme image de Dieu. On voit donc Jacques Maritain revenir sur cette vision de l'homme fait à l'image de Dieu, pour montrer que la grandeur de l'homme ne se fonde pas dans une arrogance aveugle, mais dans le don qu'il reçoit de ce transcendant qui s'est donné en sacrifice pour que l'homme devienne véritablement libre. Comparant Dieu à la Vérité et à l'Amour, il affirme que, « ce Dieu qui est

⁷⁸⁶ *Idem*, p. 153.

⁷⁸⁷ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 135.

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

Vérité et Amour a fait l'homme à son image. Il a destiné l'homme à participer à sa propre vie. Son Fils est mort pour sauver l'homme, il conduit l'histoire humaine vers une plénitude et une transfiguration divines. Voilà la grandeur de l'homme. Voilà le roc sur lequel est fondé notre foi en lui. »⁷⁸⁹ Par transfiguration, il faudrait voir une sorte de renversement conceptuel qui passe de l'idée d'une foi en l'homme qui va jusqu'à l'isoler du transcendant, à une foi qui donne à l'homme le sens même de son existence. C'est en fait, la rencontre des épreuves existentielles qui, dans la plupart des cas, donne à l'homme l'occasion d'affirmer la grandeur de sa destinée qui est plus importante que ne le montre la pensée athée. Et lorsque Jacques Maritain évoque l'absurdité de l'existence, il faudrait entendre par là : une existence qui cesse de se confier au transcendant, pour faire confiance à la toute puissance d'une pensée humaine qui ne croit en rien, sauf en l'homme et au néant. Précisons que cette démarche est une réaction à l'existentialisme athée dont Jean Paul Sartre était le champion.

Dès qu'on perçoit les choses de cette façon, il devient possible de comprendre lorsque Jacques Maritain parle d'une foi par quoi l'on peut vivre et mourir. Evoquant la foi comme espérance dans les choses invisibles, il souligne que l'homme,

*« ayant ces pensées dans l'esprit, l'expérience même qui mettait en danger notre foi en l'homme est transfigurée. Elle prend un sens. Elle est la révélation, non pas de l'absurdité de l'existence, mais des angoisses et du travail de l'histoire, non pas de la radicale bassesse et pourriture de l'homme, mais de sa détresse mise à nu quand il tombe du haut de son orgueil, et des épreuves et catastrophes à travers lesquelles s'affirme la constante grandeur de sa destinée. »*⁷⁹⁰

Dans cette vision, il est difficile de séparer la foi de l'espérance, d'autant plus que l'espérance est au cœur même de la définition de la foi, à savoir : « une espérance dans ce qu'on ne voit pas. » Comme la foi, l'espérance va au-delà du temps et de l'espace, une réalité difficile à comprendre par la rationalité contemporaine qui met plus l'accent sur la vérification. Or, si l'on se place du côté de la vérification, et si l'on estime que tout doit être prouvé, on s'écarte du domaine de la foi. Même les scientifiques qui aiment s'appuyer sur les preuves, savent bien que tout ce que la science affirme ne peut être prouvé. Ce qui conduit à déplorer la primauté que la pensée contemporaine accorde à la vérification au détriment de la vérité. On peut ainsi se demander si toute vérité est vérifiable. Pour Gabriel Marcel, la réponse est négative. Il parle même de « l'invérifiable absolu ». Quant à Jacques Maritain, il semble rester dans la logique marcellienne, en déplorant le fait qu'au lieu d'accorder plus d'importance à la vérité, la pensée contemporaine préfère l'accorder à la vérification.

⁷⁸⁹ J. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XI, op. cit., p. 107.

⁷⁹⁰ *Idem*, p. 108.

3.1.1.2. Le primat de la vérification sur la vérité

L'un des caractères typiques du fonctionnement de la pensée contemporaine repose dans cette logique fondée sur la volonté de la raison qui voudrait se rendre maître de tout, et même de ce qui la dépasse. On le constate dans une certaine mesure, dans cette importance accordée à la vérification, au détriment d'une vérité quelque peu prisonnière. L'homme contemporain s'intéresse plus à vérifier la validité des signes et des symboles qu'il fabrique lui-même, qu'à se nourrir de la vérité que ces signes et symboles pourraient bien lui montrer. Il semble visible que chez beaucoup de philosophes contemporains, le concept de vérité soit devenu suspect. Et c'est effectivement cette suspicion qui pousse l'intelligence contemporaine à s'arrêter aux signes, se contentant ainsi de vérifier tout et de se limiter à ce que lui donne sa propre vérification comme étant « sa vérité. » L'attitude qui est dénoncée est à l'origine de cette interrogation de Jacques Maritain sur le rapport de la philosophie contemporaine à la vérité. Il se pose la question suivante : « Est-ce que pour bien des philosophes contemporains, le mot même de vérité n'est pas devenu suspect ? De fait notre intelligence ne se soucie guère des délices et des séductions de la vérité, non plus que de celles de l'être. Elle s'en effraie plutôt. Elle s'arrête à la vérification comme elle s'arrête au signe... Quelles conséquences cette disposition d'esprit entraîne-t-elle à l'égard de la croyance ? »⁷⁹¹ Incontestablement, ce qui donne à l'expérience philosophique existentielle le sens d'une vérité vécue, c'est le témoignage qui accompagne une telle forme d'existence. L'acte de croire n'est pas à saisir comme, le fait d'être sûr d'une chose comme si on l'aurait vue, ou sur l'affirmation d'un témoin digne de foi : un témoin oculaire. C'est plus complexe que cela.

Il faudrait d'abord faire la différence entre deux manières de croire . On peut croire en quelque chose de vérifiable, comme il est aussi possible de croire en une réalité qui dépasse toute forme de démonstration scientifique. Aussi Jacques Maritain affirme que croire est le fait d'avoir

*« vérifié qu'un témoin digne de foi rapporte une chose dont nous lui laissons la responsabilité, et que nous acceptons certes, mais sans nous engager personnellement sur sa vérité. Voilà qui fait l'affaire de l'histoire. Mais non pas celle de la foi. Car dans la foi, je m'engage moi-même sur la vérité sur ce qui m'a été dit, j'en suis plus sûr que de moi-même, parce que c'est la Vérité Première elle-même qui me l'a dit. »*⁷⁹²

⁷⁹¹ *Idem*, p. 116.

⁷⁹² *Ibidem*.

Je suis sûr de la vérité, non pas parce que mon intelligence me donne une assurance dans ce sens, mais parce que, c'est à partir d'une expérience où la vérité s'est imposée à moi. Par la suite, Jacques Maritain revient sur les trois éléments qui permettent à l'homme d'accéder à la connaissance de la vérité. S'appuyant sur la pensée de saint Thomas d'Aquin, il revient sur : la raison naturelle, le témoignage de la loi et des prophètes, et la prédication des apôtres. Mais ce qu'il faudrait noter dans cette logique, c'est la liberté qui anime tout homme qui est parvenu à la connaissance de la foi. Une liberté qui le libère de toute dépendance par rapport à ces différentes sources qui lui ont permis d'accéder à la foi. Et il ira jusqu'à dire que lorsqu'un homme « a été conduit à la foi, alors il peut dire qu'il ne croit pour aucun des motifs précédents : ni à cause de la raison naturelle, ni à cause des témoignages de la Loi, ni à cause de la prédication des hommes, mais seulement à cause de la Vérité Première elle-même. »⁷⁹³ Cette manière de percevoir la foi, l'éloigne de toute considération qui voudrait qu'elle soit confondue avec cette soumission aveugle, qui écarte de l'acte de croire de toute possibilité de réflexion. La foi est donc une sorte d'attitude à l'égard de la Vérité.

En effet, la foi est une attitude de l'homme qui surpasse l'imaginable. Celui qui croit, peut donner les raisons de sa foi, mais ne peut nullement expliquer la foi en question. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre cette assertion de Jacques Maritain lorsqu'il compare la foi à une sorte de communion « obscure à la connaissance infiniment lumineuse que l'abîme divin a de lui-même. Elle nous instruit sur les profondeurs de Dieu. Elle est au-dessus de tout système humain, si vrai soit-il. Elle porte sur le révélé, sur cela même qu'aucun nom humain ne peut nommer, et qui a voulu se faire connaître à nous en des termes accessibles à tous. »⁷⁹⁴ Ce qu'il appelle « les choses de la foi », ont pour tâche d'unir les esprits d'une manière absolue et sur des certitudes absolument centrales pour la vie humaine. La foi est la seule réalité pouvant contribuer à l'unité entre différents esprits. Il faudrait entendre par unité des esprits, une sorte d'unité entre les hommes croyants⁷⁹⁵. Revenant sur le sens de l'unité que la foi consolide entre les hommes, il montre qu'elle est divine et non humaine : « La foi fait l'unité entre les hommes, mais cette unité elle-même est une unité divine, non humaine, aussi transcendante que la foi. »⁷⁹⁶ Mais une interrogation demeure. Est-il possible que du haut des

⁷⁹³ *Ibidem.*

⁷⁹⁴ *Idem*, p. 119.

⁷⁹⁵ En lisant cet extrait, on a l'impression que Jacques Maritain voudrait se fonder sur l'expérience de la Pentecôte, pour expliquer la réalité de la foi. C'est en effet, l'évangile qui nous déclare qu'à la Pentecôte, tous les disciples présents avaient le même esprit. Et selon les intellectuels chrétiens, ils formaient l'Eglise. A partir de cette représentation, il devient possible de comprendre le langage de Jacques Maritain, lorsqu'il souligne que la foi unit les esprits : « Lorsque le jour de la Pentecôte arriva, ils étaient tous ensemble dans le même lieu. Ils furent tous remplis d'Esprit Saint. » Cf. Actes des Apôtres, 2, 4.

⁷⁹⁶ J. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XI, *op. cit.*, p. 120.

montagnes éternelles, cette unité que le divin infuse dans les hommes, ne se répande pas dans les plaines de notre existence, portant avec elle la vertu d'unification ? Oui, elle se répand et elle se communique, à la seule condition que nous ayons un esprit disponible. Cette unité comporte une certaine attitude à l'égard de la vérité, car la première attitude de chaque philosophe repose avant tout sur sa recherche de la vérité. Il faut cependant, une purification de toutes ces tendances à la vérité qui animent les philosophes.

A ce sujet, Jacques Maritain pense que tout philosophe aime la vérité, mais il dénonce le brouillage qui accompagne cet amour de la vérité, après une recherche du positionnement intellectuel qui domine les milieux de la pensée contemporaine. Pour cette raison, il se réjouit de l'attrait des philosophes pour la vérité, mais regrette le manque qui accompagne parfois cette recherche :

« tout philosophe aime la vérité, mais avec quels mélanges ? Le surmoi du philosophe est là pour introduire dans cet amour bien des monstres masqués. Analysez de ce point de vue les systèmes philosophiques, vous trouverez que nombre d'entre eux enveloppent non seulement une recherche sincère de la vérité, mais tout à la fois un sagace désir de trouver les positions intellectuelles les plus avantageuses ou d'être en connivence avec son temps, ou la passion de régner despotiquement sur un univers fictif afin de compenser je ne sais quelles frustrations. Si le feu de la foi purifiait notre amour de la vérité, nous n'aurions pas tous la même doctrine, mais nous serions délivrés d'un nombre appréciable de motifs parasites de division. »⁷⁹⁷

Jacques Maritain dénonce ce faux semblant de recherche qui cache pour les philosophes, leur positionnement personnel. Il voudrait que la recherche philosophique soit purifiée par le feu d'une foi qui permet à chacun de rester lui-même. Il faudrait aussi la critique de toutes ces tendances qui consistent à classer les philosophes entre les vrais, c'est-à-dire, ceux qui pensent selon la mode ambiante, et les autres qui sont classés selon la volonté de ceux qui croient dominer le monde philosophique. C'est ce qu'il faudrait entendre par « passion de régner despotiquement sur un univers fictif, afin de compenser les frustrations. »⁷⁹⁸ Il voudrait montrer qu'un philosophe qui aime réellement la vérité, garde un esprit ouvert, et accepte que les autres puissent avoir des vues contraires aux siennes. Cette question de la recherche philosophique à la lumière de la foi occupe une place de choix dans l'œuvre de Jacques Maritain. Mais il reste à savoir si cette recherche devrait toujours considérer la foi comme l'une de ses sources d'inspiration ou si elle devrait purement et simplement se laisser influencer par la lumière de la foi théologique. Cette seconde attitude nous renvoie à saint

⁷⁹⁷ *Idem*, p. 121.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

Thomas d'Aquin qui soutenait que la philosophie est la servante de la théologie ? Faudrait-il nous appuyer sur l'autorité de saint Thomas d'Aquin pour reprendre la même démarche aujourd'hui, ou devrions-nous entrer dans une nouvelle conception où la philosophie garderait son autonomie par rapport à la théologie. Ces interrogations nous mènent tout droit vers la problématique de vérité de la foi face à la recherche philosophique.

3.1.2. Vérité de foi et recherche philosophique

En s'exprimant de façon plus ou moins provocatrice, Jacques Maritain estime que toute philosophie pourrait se mettre à la recherche de la vérité. Mais il accuse d'« opportunisme intellectuel », toute démarche tendant à mêler la question de la foi à sa recherche sans en avoir au préalable la conviction. Il va jusqu'à critiquer une théologie qui s'appuie sur les autres sciences, en occurrence la philosophie, pour comprendre la vérité. On sait déclare-t-il, « qu'enracinée dans la foi surnaturelle, la théologie se sert des disciplines purement rationnelles et de la philosophie comme d'instrument pour acquérir quelque intelligence des mystères révélés. »⁷⁹⁹ Par-delà cette observation sur le recours de la théologie aux autres sciences pour comprendre le mystère de la foi, il s'appuie sur cette analyse pour justifier la logique thomiste qui voudrait que la philosophie soit la servante de la théologie. Ce qui semble discutable dans cette démarche, c'est le fait que la théologie se serve d'une certaine philosophie, notamment d'une philosophie qui semble avoir de l'emprise sur son temps. Ce recours vers la philosophie est à comprendre donc, comme un opportunisme intellectuel de la part d'une théologie qui confond ses propres prétentions avec la recherche de la vérité révélée. Sans remettre en cause la conception thomiste qui voudrait que la philosophie soit la servante de la théologie⁸⁰⁰ au lieu de demeurer la servante de la vérité, on remarque que Jacques Maritain semble aller un peu plus loin dans ses affirmations en actualisant la vision thomiste qui voit dans la philosophie, la servante de la théologie. En tout cas, on ne peut passer sous silence toute la bataille que la philosophie a dû mener pour parvenir à se libérer de la théologie. Même Karl Jaspers a dû humblement reconnaître en certaines figures de la

⁷⁹⁹ *Ibidem.*

⁸⁰⁰ Une position tout de même discutable. On ne peut concevoir qu'en pleine époque contemporaine, on puisse continuer à considérer qu'il existe une hiérarchie entre les sciences et que cette hiérarchie donne à certaines sciences la latitude de trôner sur les autres. De cette attitude, il y a de quoi comprendre la réaction d'une pensée qui voudrait totalement accéder à la liberté, d'observer avec une certaine méfiance, toute démarche philosophique qui se transformerait en avocate d'une pensée médiévale dont on connaît les abus contre la liberté de pensée qui s'était développée à la renaissance. C'est le cas de tous ces martyrs de la vérité que sont Bruno Giordano, Pic de la Mirandole ou encore Galileo Galilei. Cf. K. JASPERS, *La foi philosophique, op. cit.*, p. 7. Ce qui paraît tout de même aberrant pour la philosophie contemporaine.

philosophie le sens du témoignage rendu, à la suite du combat qu'ils ont dû mener pour libérer la vérité de sa captivité théologique. Evidemment, la philosophie n'est pas à confondre avec la vocation au martyre, mais ce n'est pas pour cette raison qu'il faudrait tout faire pour montrer qu'une pensée est opportuniste pour la simple raison qu'elle se veut libre par rapport à toutes sortes de dogmes. C'est dans la liberté que la philosophie s'est construite au cours des siècles, parfois une liberté acquise au prix de la vie de certains témoins, comme l'indique Karl Jaspers :

« Car la philosophie ne se condense pas d'ordinaire en des énoncées ayant un caractère d'une profession de foi, mais en ensemble cohérents qui pénètrent toute une vie. Que Socrate, Boèce, Giordano Bruno, soient en quelque sorte des saints de la philosophie, cela ne veut pas dire qu'ils soient les plus grands parmi les philosophes. Ils sont pour nous des nobles figures, nous les considérons avec respect comme des témoins de la foi philosophique, comparables aux martyrs chrétiens. »⁸⁰¹

Karl Jaspers reconnaît en ces hommes qui se sont battus pour l'émancipation de la vérité, des saints de la foi philosophique. Même si nous ne parlons pas de la foi philosophique mais de la foi comme expérience existentielle, nous sommes tout de même porté à prendre en compte l'observation de Karl Jaspers. Dans une démarche contraire, Jacques Maritain pense que la théologie a besoin de la philosophie, mais d'une philosophie qui devrait se mettre à son service. Au sujet de cette théologie, il mentionne que,

« La philosophie est un moyens pour elle, elle choisit donc pour son service la philosophie la plus utile à ses propres fins. Eh bien, quelle sera donc la philosophie la plus utile ? Celle qui, plus ou moins fausse, a le plus de prise sur notre temps, et permet donc le plus facilement d'atteindre les âmes et de les tourner vers Dieu ? Voilà dans la sphère même du plus haut savoir l'opportunisme à la place de la vérité. Car la philosophie la plus utile à la théologie ne saurait être que la philosophie la plus vraie, qu'elle plaise ou non à nos contemporains. »⁸⁰²

Jacques Maritain pense la philosophie, non comme une science maîtresse de sa méthode et de sa destinée, mais comme une science qui devrait trouver sa légitimité dans la qualité de service qu'elle rendrait à la théologie, considérée comme étant le « plus haut savoir ». Ce qui pousse à adopter une attitude de vigilance à l'égard de cette démarche. On semble rêver de voir qu'à l'époque contemporaine, il y ait encore une certaine conception philosophique qui réclame la soumission à la théologie. On irait même jusqu'à se demander, au nom de quelle légitimité la théologie devrait se faire maîtresse de la philosophie ? A quelle genre de

⁸⁰¹ K. JASPERS, *La foi philosophique*, op. cit., p. 8.

⁸⁰² J. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XI, op. cit., p. 122.

philosophie fait-il allusion au juste ? Ces interrogations sont le fruit de l'inquiétude que suscite une philosophie thomiste qui, en quelque sorte, semble remettre en question la liberté de la vérité philosophique, chèrement acquise. Cette prétention thomiste mérite d'être analysée avec une attention particulière.

3.1.2.1. La prétention thomiste

Dans ses affirmations, Jacques Maritain fait remarquer quelques problèmes liés à la manière dont saint Thomas d'Aquin considère le rôle de la philosophie par rapport à la théologie. L'une est la servante de l'autre. Cette affirmation paraît incompréhensible, surtout quand on sait comment la philosophie tient à sa liberté, l'affirmation par laquelle il donne les critères d'une bonne philosophie, à savoir, celle qui se met « docilement » au service de la théologie, comme l'affirme saint Thomas d'Aquin, sonne comme une véritable provocation contre une pensée qui a conquis sa liberté au bout d'une bataille qui a duré des siècles. Cette affirmation ne peut nullement nous laisser sans réaction :

« L'instrument de connaissance mis au service de la vérité théologique ne saurait être que la vérité philosophique, telle que nous l'atteignons d'abord dans son ordre propre, tout naturel et rationnel : si disproportionnée qu'elle soit vis-à-vis du mystère divin, la philosophie est surélevée à son égard par l'usage même que la théologie fait d'elle, comme la cause instrumentale est surélevée en étant mue par l'agent principal, mais c'est la vérité philosophique, non l'erreur philosophique qui peut être ainsi surélevée. »⁸⁰³

Persistant dans la logique thomiste d'une pensée philosophique conçue comme au service de la théologie, il souligne que la condition préalable de son utilité c'est d'abord d'être vraie. Or, être vrai pour Jacques Maritain c'est continuer de respecter les affirmations thomistes qui pourtant, malgré leur pertinence, ont besoin d'être précisées et actualisées. En enlevant à la philosophie son caractère de pensée libre pour lui conférer les qualités d'un bon instrument au service de la théologie, il semble quand même franchir une étape importante. C'est sans se moquer qu'il affirme que « pour être un instrument utile, il est demandé à la philosophie d'être vrai, il ne lui est demandé que d'être vraie. »⁸⁰⁴ Comme on pouvait s'y attendre, les philosophes présents à cette conférence ont été choqués par ces déclarations et ont commencé à protester dans la salle. Ce qui a poussé le conférencier à ouvrir une parenthèse où il tentait, d'expliquer le bien fondé de la prétention thomiste. A ce point, disait-il : « je demande la

⁸⁰³ Pour Jacques Maritain, la vérité philosophie semble être celle qui se place docilement au service de la vérité théologique. Et l'erreur philosophique à ses yeux, c'est cette philosophie qui s'efforce de garder les acquis d'une liberté de pensée acquise depuis René Descartes jusqu'à nos jours. Cf. *Ibidem*.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

permission, d'ouvrir une parenthèse, parce qu'il me semble entendre quelques voix un peu choquées. Voilà bien me dit-on, où voulez-vous en venir ! Vous voulez que nous soyons tous thomistes ! »⁸⁰⁵

En reconnaissant cette hostilité manifestée par ses auditeurs, avant même que quelques questions ne lui soient posées, il mettait ainsi en évidence le caractère discutable de ces affirmations. Or, il ne renonce pas. Car, il pense que ce serait une grâce si tout le monde devenait thomiste dans sa réflexion sur la foi. Il accuse tous ceux qui se méfient de la pensée de saint Thomas d'Aquin, de le faire, non pas par manque de foi, mais par manque d'intelligence⁸⁰⁶. Ce qui paraît un peu excessif quand même. Cette attitude a suscité des questions qui fusaient de partout dans la foule, et qui le pousseront à reconnaître que tout le monde ne peut accepter les affirmations de saint Thomas d'Aquin et encore moins être thomiste, au nom de quelque doctrine que ce soit. Aussi, Jacques Maritain assure qu'il « ne veut pas nous obliger tous à être thomistes au nom de la foi ! A ceux qui se méfient de saint Thomas ce n'est pas un manque de foi que je reproche, non, bien sûr. C'est seulement un manque d'intelligence. Ils peuvent être beaucoup plus intelligents que moi, je n'en doute pas. Ils ne sont pas encore intelligents. Leur foi n'est pas en question. »⁸⁰⁷ A travers ces remarques, il voudrait montrer que l'unité⁸⁰⁸ qui tire son origine de la foi n'aboutirait pas forcément à une unité de système ou de doctrine. Autrement dit, la réflexion sur la foi ne peut nullement aboutir à une doctrine et encore moins à un système qu'il soit philosophique ou théologique. Il consent à penser que cette unité aboutirait volontiers, à une autre sorte d'unité invisible, mais qui est informulable. Cependant, dans le domaine de la théologie et de la philosophie, il « serait une unité d'esprit, une même attitude d'esprit fondamentale. Elle diminuerait sans doute la diversité d'esprits et des systèmes, elle ne les supprimerait pas. »⁸⁰⁹ Il est vrai que l'idée qui semble perceptible dans cette analyse, c'est celle d'une foi au service de l'unité de tous les hommes et non destinée à la consolidation d'une doctrine ou d'un système. La démarche n'est pas mauvaise en soi. Mais en pleine époque contemporaine, il serait difficile de faire comprendre aux gens que la philosophie pourrait jouer le rôle d'esclave de la

⁸⁰⁵ *Ibidem.*

⁸⁰⁶ Cf. *Ibidem.*

⁸⁰⁷ *Ibidem.*

⁸⁰⁸ Entendons par unité, cette rencontre des différentes personnes au nom du même esprit. Allusion est faite ici à l'église primitive où les gens venaient de partout sans se connaître, mais vivaient ensemble, au nom de l'esprit de Jésus Christ et de la foi en celui qui venait de ressusciter d'entre les morts.

⁸⁰⁹ Dans une sorte de conclusion, il avoue qu'il n'est pas possible à tout le monde de penser comme lui. C'est-à-dire, de devenir thomiste. Mais il reconnaît que l'adhésion à cette démarche, permettrait d'éviter quelques mélanges et confusions : « *Nous ne serions pas tous thomistes, mais dans notre amour de la vérité à tous, il y aurait moins de mélanges.* » Cf. *Idem*, p. 123.

théologie. D'autre part, il serait difficile de concevoir que la réflexion sur la foi, telle que suggérée par Jacques Maritain n'aboutisse pas à la formulation d'une certaine doctrine, d'autant plus que le thomisme lui-même est une forme de doctrine.

Cette démarche semble présenter quelques contradictions dans la mesure où saint Thomas d'Aquin qui a consacré une grande partie de son œuvre à la réflexion sur la foi, a fini par élaborer une doctrine, contenue dans son œuvre majeure : *La somme théologique*⁸¹⁰. Le fait de se poser en gendarme du catholicisme, semble ôter à la démarche thomiste le sens de l'indépendance qui devrait normalement caractériser toute pensée libre. Pourquoi semble-t-il refuser de reconnaître aux autres la possibilité de mener une rigoureuse réflexion sur la foi, prétendant ainsi, être la seule et unique voie de la vérité ? L'interrogation paraît encore percutante, lorsque le thomisme semble se servir des méthodes qu'il reproche aux autres, à savoir : une excessive prétention à la vérité. La critique menée contre une philosophie qui refuse de se noyer dans la démarche thomiste, ne peut-elle pas se justifier par le fait que le thomisme voudrait bien s'imposer mais qu'il trouve que c'est la pensée libre qui lui fait obstacle ? Tout compte fait, il reste à savoir si effectivement, la démarche thomiste reste l'unique voie d'accès à la vérité comme le prétend Jacques Maritain. Ces interrogations ne doivent cependant pas, nous empêcher de reconnaître l'apport de Jacques Maritain dans la réflexion contemporaine sur la problématique de la foi⁸¹¹. Il apparaît en effet que la réflexion sur la foi ne peut se passer de la démarche négative telle qu'elle fut adoptée par les penseurs du Moyen Âge. Pour en saisir les contours, il est d'abord nécessaire de se faire une idée claire de la contemplation mystique, c'est-à-dire, de la relation entre l'homme et le surnaturel. Il n'est pas facile d'entrer dans cette dialectique qu'il considère comme étant la théologie apophatique véritable. Qu'en est-il en effet de cette foi perçue par la philosophie comme une pure expérience métaphysique fondée sur la rencontre de deux sujets ?

⁸¹⁰ S. THOMAS d'AQUIN, *La somme théologique*, Paris, PUF, 1992.

⁸¹¹ Même Gabriel Marcel l'a explicitement reconnu. On le voit à maintes reprises, s'appuyer sur les arguments présentés par Jacques Maritain, pour préciser sa vision de la foi. Il est vrai que ce dernier semblait se complaire dans la polémique et que, tant qu'une polémique n'était pas perceptible dans ses affirmations, il ne pouvait se sentir à l'aise. On verra par exemple Gabriel Marcel pour défendre le rôle de la foi dans la société contemporaine, s'attaquer à l'athéisme communiste, en s'appuyant sur la démarche maritainienne. Dieu, écrit-il, *est absolument rejeté en principe, et en vertu d'un dogmatisme métaphysique absolu... et cela au nom de la collectivité sociale, de l'homme collectif ou collectivisé... L'idéal social communiste apparaît comme la conclusion d'un athéisme originel posé en principe.* » G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 170. Cette citation a été prise dans un article publiée par Jacques Maritain dans le journal *Esprit*. Cf. J. MARITAIN, « Le sens de l'athéisme marxiste » in *Esprit*, Octobre, 1935.

3.1.2.2. La connaissance apophatique de Dieu

La contemplation mystique est une expérience essentiellement surnaturelle. Elle est tournée, non pas vers un sujet et un objet, mais elle concerne plutôt deux sujets qui entretiennent une relation surnaturelle. Il faudrait d'abord préciser que nous sommes ici dans le domaine de la foi théologale, qui n'est pas à pas confondre avec la foi théologique. Il s'agit de la foi comme vertu, au même titre que l'espérance et l'amour. D'emblée, une préoccupation se présente à l'esprit. On a l'impression que le régime de la métaphysique se confond avec régime de la contemplation. Ce qui exige une nécessaire précision sur la question de la foi théologale, qui englobe les deux réalités. Il appartient donc à la vertu théologale de la foi de procéder elle-même, à la clarification de sa démarche. C'est à cette tâche que s'était attelé Jacques Maritain qui affirmait que :

« Cette foi elle-même doit d'abord procéder cataphatiquement, à nous faire connaître par le moyen d'énoncés communicables les mystères de la déité, avant de nous élever à l'expérience de ceux-ci... C'est en effet, Dieu tel qu'il se connaît lui-même, le transintelligible divin en tant qu'il est en lui-même, et par lui-même objet – à lui-même et aux bienheureux – en tant qu'il se livre à leurs prises, qui est atteint par la foi : mais sans que nous-mêmes cependant le tenions encore dans nos prises, sans qu'il devienne en lui-même et par lui-même objet pour nous, sans que nous le voyions comme les bienheureux. »⁸¹²

Il n'y a que la connaissance métaphysique du transcendant qui soit susceptible de faire en sorte que la foi devienne un objet de connaissance philosophique. Dans ce domaine précis, il s'agit en effet, de la connaissance par connaturalité. C'est dans ce cadre que l'on verra apparaître la différence capitale qui existe entre la connaissance par connaturalité, qui est la connaissance même de la foi, et la connaissance métaphysique de Dieu.

En effet, dans la connaissance métaphysique de Dieu, c'est au « sein de l'intelligible que notre intelligence, découvrant la valeur ananoétique de l'être et des objets qui ressortissent à l'ordre transcendantal, s'élève jusqu'à l'analogué divin. »⁸¹³ Effectivement, c'est la découverte de la valeur de l'être et de l'objet qui permet à notre intelligence de s'élever jusqu'au divin. Mais aussi, il apparaît que dans la connaissance de la foi, « c'est du sein même du transintelligible divin, du sein même de la déité que part pour y remonter tout le procès de connaissance, accompli par la libre générosité de Dieu, le choix dans l'univers intelligible qui tombe sous nos sens, d'objets et des concepts dont Dieu seul sait qu'ils sont des signes analogues de ce

⁸¹² J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 479.

⁸¹³ *Ibidem*.

qui est caché en lui, et dont il se sert pour se raconter lui-même à nous dans notre langage. »⁸¹⁴ En clair, aucune notion philosophique ou théologique, quelle que soit sa pertinence, ne donne la possibilité de connaître Dieu. Il n'y a que Dieu seul qui se révèle et qui se fait connaître en utilisant le langage humain. Par ailleurs, la connaissance de Dieu ne peut être acquise, sans que lui-même ne prenne la résolution de se révéler à l'homme. Comme l'avaient déjà constaté, ceux qui s'étaient lancés dans cette aventure, notamment les médiévaux, on ne peut dire avec précision quelle est la méthode qui permet de connaître le transcendant. C'est ce que souligne Jacques Maritain qui pense que : « les notions de générations et de filiation, ou la notion de trois ayant même nature, ou la notion de venue dans la chair ou d'union personnelle à la nature humaine, ou la notion de participabilité par créature, et d'amour d'amitié avec elle, puissent valoir dans l'ordre propre de la déité elle-même, et à l'égard de la vie intime de Dieu, jamais nous ne l'aurions su si Dieu lui-même ne nous l'avait révélé. »⁸¹⁵

On ne peut avoir la foi, si on n'a pas la moindre connaissance de la réalité envers laquelle est dirigée cette croyance. On peut admettre qu'il soit impossible de connaître Dieu avec les catégories propres à notre intelligence. Mais il n'empêche que lorsque le même Dieu décide de se révéler à nous, c'est avec la même connaissance que nous accédons à sa nature. Et pour que nous puissions accéder à cette connaissance, le sujet connaissant a besoin d'une méthode qui soit, comme une sorte de tremplin pour lui permettre de prétendre à la connaissance de Dieu. Pour ce qui est de la connaissance apophatique, la méthode en question, c'est l'*analogie*⁸¹⁶. Par contre, nous devons savoir que cette analogie n'est pas à confondre avec n'importe quelle méthode analogique. Il s'agit plutôt de ce qu'on appelle, l'analogie révélée. C'est-à-dire que,

« L'instrument analogique mis entre nos mains pour atteindre Dieu avec de telles notions, n'est pas seulement une analogie incirconscriptive : c'est une analogie révélée, substitut de la vision. C'est une suranalogie. Le mode de concevoir et de signifier y est aussi déficient que dans l'analogie métaphysique. Mais le signifié révélé, c'est-à-dire, dépouillé des voiles propres à notre connaissance naturelle mais montré sous d'autres voiles, est cette fois, la déité comme telle, Dieu comme il se voit et

⁸¹⁴ Pour comprendre cette prise de position de Jacques Maritain au sujet de la connaissance de Dieu par la voie négative, il faudrait se référer à l'évangile de Jean. Celui-ci affirme que Dieu est invisible et que nul ne peut prétendre l'avoir vu. C'est pourquoi il est tout à fait normal qu'il soit le seul à pouvoir parler de sa personne. Voilà pourquoi, seul Jésus Christ qui est supposé provenir de lui, avait la nette possibilité de pouvoir le révéler. C'est en fait, le sens de l'affirmation ci-après : « *Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui-même il l'a raconté.* » Jean, 1, 18.

⁸¹⁵ *Idem*, p. 480.

⁸¹⁶ La méthode de raisonnement par analogie est un « *raisonnement en vertu d'une ressemblance entre les objets sur lesquels on raisonne.* » A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 51.

qui se donne à nous dans l'obscurité et sans que notre main le possède encore, puisque nous ne le voyons pas. »⁸¹⁷

Il faudrait lire dans cette analyse, la présence de cette essence divine qu'on ne peut englober dans aucune forme de concept. C'est pour cette raison qu'il est difficile de trouver des termes de notre langage qui nous donnent de nommer pleinement la déité sans la déformer. Peut être, c'est pour cette raison que Denys l'Aréopagite parlait de l'Inconnaissable. On devrait en conséquence, se rendre à l'évidence que, celui qu'on ne peut distinctement nommer, ne peut être intellectuellement saisi, sauf s'il est vu par lui-même, et qu'aucun concept ne lui est appliqué. Car, si un seul concept traduit en catégorie intelligible de la raison humaine lui est appliqué, il devient compréhensible et perd automatiquement sa qualité d'inconnaissable et de déité. C'est ce qui justifie le caractère supra-rationnel de la connaissance ananoétique. L'objet incréé d'où provient cette connaissance, est en même temps celui dans lequel se termine ladite connaissance. Cependant, saint Thomas d'Aquin de qui s'inspire Jacques Maritain estime que la connaissance ananoétique reste aussi conceptuelle et humaine, pour la simple raison qu'elle est obligée de passer par un langage humain. On comprend ainsi qu'il est difficile pour la connaissance humaine d'accéder à la connaissance parfaite de Dieu. Et la voie apophatique nous a permis de nous rendre compte de cette complexité. Si par son intelligence, il est impossible à l'homme d'accéder à la connaissance de Dieu, alors qu'il a besoin de connaître l'être en qui il place sa foi, il appartient donc à Dieu de se révéler lui-même. C'est d'ailleurs ce qui se passe, car il est le seul à pouvoir révéler ce qu'il est exactement. C'est ce que nous tenterons de comprendre à travers cette étude consacrée à la révélation de Dieu, non par la sagesse humaine, mais par lui-même, selon son bon vouloir.

3.1.2.3. Seul Dieu se révèle

Il importe de comprendre que dans la logique maritainienne, la foi doit nécessairement procéder de façon cataphatique. Il n'appartient pas à l'homme d'accéder à la connaissance de Dieu par son intelligence, mais il appartient à Dieu seul, selon son propre vouloir, de se révéler à l'homme. Nous pouvons pour cela, nous inspirer de l'exemple de la Genèse notamment, à la manière dont il se fit connaître à Adam et à Eve. Etant donné qu'il demeure immuable et qu'il ne change pas, nous pouvons penser qu'il continue de se faire connaître à nous de la même façon aujourd'hui. Ce qui permet de comprendre l'analyse suivante : « Il est dit que Dieu fit à Adam et à Eve exilés des vêtements de peau. Pareillement, il nous fait lui-

⁸¹⁷ *Ibidem.*

même par le moyen de ses prophètes, puis de son Fils incarné et de son Eglise, des tissus de mots et de notions pour vêtir la nudité de notre intelligence en exil, jusqu'à ce qu'elle le voie. »⁸¹⁸ L'étude ci-dessus est un prolongement de l'épître aux Romains⁸¹⁹, où il est dit clairement que la foi provient de ce qu'on entend. Or, pour entendre, il faut qu'il y ait celui qui proclame la parole. Voilà pourquoi le rôle des prophètes dans la transmission de la foi est d'une importance capitale. C'est dans cet esprit qu'on peut comprendre cette reprise de Jacques Maritain où il s'approprie cette interrogation, jadis formulée par saint Paul : « malheur à moi si je n'annonce pas l'évangile. » Ici, c'est l'évangile qui semble visible. Mais pour saint Paul, c'est la transmission de la foi qui pose un problème. Il se dit que si personne, et lui-même en premier, ne proclame d'abord le message de la foi, personne n'aura la foi. Cette préoccupation est reformulée par Jacques Maritain qui se demande : « Comment entendront-ils s'ils ne sont pas enseignés ? Et comment seront-ils enseignés si ce n'est par le moyen d'énoncés et des notions ? Et comment seront-ils enseignés infailliblement, si ces énoncés et ces notions ne signifient pas par mode analogique, cela même qui est en Dieu ? »⁸²⁰ Il poursuit sa réflexion, en affirmant que c'est par là qu'on comprend que,

*« la foi atteint la déité même, et dans des énoncés rigoureusement vrais, mais de loin, à distance, grâce au procédé analogique impliqué par l'usage même des notions et des énoncés. Pour devenir sagesse et contemplation, la connaissance de foi devra agir, sous une grâce divine d'inspiration et d'illumination, et toujours cependant dans une obscurité translumineuse, qui demeure tant que Dieu n'est pas vu en lui-même. »*⁸²¹

Cette démarche exige qu'il y ait un effort permanent consistant à réduire progressivement cette distance qui sépare Dieu et les hommes. Dieu devrait cesser d'être à distance, pour être proche de ceux qui voudraient bien croire en sa présence et en son existence. C'est le cheminement de la transcendance vers l'immanence.

Cela voudrait dire que, Dieu devrait, au fur et à mesure qu'il se laisse connaître, cesser d'être ce Dieu lointain et inaccessible. C'est-à-dire qu'il devrait se révéler « apophatiquement, en se délivrant du mode limité des concepts, non par une connaissance intellectuelle qui transcenderait le oui et le non, mais par une passion des choses divines qui goûte et touche par le non, la profondeur infinie du oui. »⁸²² Cette analyse nous a permis de constater qu'il est

⁸¹⁸ *Idem*, p. 483.

⁸¹⁹ Dans ce livre, considéré par les exégètes comme le livre le mieux construit de toute la Bible, il est dit que, « la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Dieu révélé en son Fils Jésus Christ. » Romains 3, 23.

⁸²⁰ J. MARITAIN, *Raison et raisons*, Paris, PUF, 1947, p. 178.

⁸²¹ *Idem*, p. 179.

⁸²² J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, op. cit., p. 484.

possible de croire, mais qu'on ne peut croire en un Dieu qu'on ne connaît pas. C'est ainsi qu'il nous a été donné de montrer que l'une de manières de parvenir à la connaissance du transcendant, c'est la méthode apophasique. Dans ce parcours, nous avons découvert toute cette difficulté pour le sujet humain de parvenir à la connaissance d'un Dieu toujours caché et dont le nom n'est pas adaptable aux concepts humains. Ensuite, il a été question de montrer que, pour que les gens puissent avoir accès à la foi, il faudrait qu'il y ait un message qui leur soit transmis. Car, la foi vient de ce qu'on entend, et pour entendre, il faudrait la présence de ceux qui doivent proclamer. En fin de compte, la recherche de la connaissance de Dieu s'est avérée être un véritable parcours du combattant, qui avait toutes les chances de se terminer dans le vide, si Dieu lui-même ne prenait la décision de se révéler. Tout compte fait, la démarche de Jacques Maritain se présente parfois comme difficile à pénétrer. On peut aussi noter cette difficulté qui ressort de l'impossibilité, pour certaines analyses, de faire la différence entre la pensée propre à Jacques Maritain et les vues de saint Thomas d'Aquin.

Mais quel que soit le caractère complexe de certaines analyses que propose Jacques Maritain, sa pensée garde toute sa profondeur et toute sa richesse. Elle constitue un véritable trésor pour le monde contemporain, notamment. La philosophie en a besoin, non seulement pour faire face à la logique athée toujours d'actualité, mais aussi, pour sa propre diversité et son enrichissement. Pour analyser cette même notion de la foi, mais avec un d'un philosophe chrétien moins engagé que son prédécesseur, mais dont la particularité fut de penser la question de la foi, sans semer de confusion entre la philosophie et la théologie, nous disposons de la vision marcellienne de la foi. Certes, Gabriel Marcel a fait une approche essentiellement philosophique, mais il n'empêche qu'à plusieurs reprises, il s'est référé à Jacques Maritain pour préciser sa compréhension de cette notion. Surtout lorsqu'il faut faire face à la réalité de l'athéisme contemporain. L'analyse des différents niveaux d'intelligibilité nous a permis de repérer le caractère antagoniste qui oppose la foi à la connaissance rationnelle. Cependant, cette opposition n'est pas seulement à limiter à l'univers de la pensée religieuse et de la pensée ordinaire. C'est donc Gabriel Marcel qui nous aidera à voir clair sur la notion de la foi qu'il estime être, une « vérité fondamentale qui n'est pas d'ordre seulement religieux, mais philosophique, bien que d'une façon générale les philosophes l'aient méconnue. »⁸²³ Essayons donc d'entrer dans l'univers de Gabriel Marcel pour explorer sa compréhension de la notion de foi. Avant tout, il tient à clarifier la différence entre l'opinion et la foi. C'est d'ailleurs cette différenciation qui se trouve au cœur de sa démarche.

⁸²³ G. MARCEL, *Etre et Avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 53.

3.1. 3. L'opinion et la foi

Lorsqu'il aborde la problématique de la foi, Gabriel Marcel commence par une sorte d'excuse où il explique son adhésion tardive à la foi chrétienne. Mais ce qui est intéressant chez lui, c'est son ouverture d'esprit. Il se montre ainsi proche et compréhensif à l'égard de ceux qui ne partagent pas la même foi que lui et déclare comprendre leurs difficultés, pour avoir eu lui-même à passer par cette étape existentielle. C'est en fait, l'idée principale contenue dans l'affirmation suivante :

« Je suis venu tard à la foi catholique. Par mes affections les plus proches, je demeure engagé en quelque manière parmi les incroyants. Je suis à même de comprendre mieux que d'autres, leurs difficultés. De là une situation en quelque sorte en porte à faux qui m'est assez particulière, et qui, si elle est à l'origine de biens des difficultés, est du moins stimulante pour la réflexion. »⁸²⁴

L'adhésion à la foi ne se passe pas sans heurts. Mais quelles que soient les difficultés que génèrent cette adhésion, elle demeure une intéressante source de réflexion philosophique. Par la suite il montre qu'il y a une relation intime et inséparable entre la foi et la paix. Là où il y a la foi, il y a aussi la paix. Il pense que cette interconnexion est nécessaire pour, non seulement comprendre, mais faire l'expérience existentielle de la foi. Le constat est qu'il semble qu'une certaine évolution de la pensée moderne ait tendu à semer la confusion entre l'opinion à la croyance. D'où la nécessité d'y apporter des précisions, comme il le fait dans cette déclaration dans laquelle il précise l'opinion que se font les gens sur les croyants :

« Ma croyance tend à apparaître à celui qui ne la partage pas comme une opinion. Par un phénomène d'optique mental bien connu, je tends à la considérer moi-même du point de vue de l'autre, et par conséquent à la traiter à mon tour comme une opinion. Par là, s'introduit en moi-même une dualité singulière et troublante. En tant que je vis ma croyance, elle n'est en aucune façon une opinion. En tant que je me la figure, je me place au point de vue de celui qui se la représente, mais ne la vit pas. Elle me devient donc extérieure, et dans cette mesure, je cesse de me comprendre. »⁸²⁵

Dès que Gabriel Marcel évoque la problématique de la foi, il se démarque de toute considération d'ordre spéculatif, pour se placer du côté de la vie concrète, ramenant ainsi le débat sur le terrain de la métaphysique existentielle. C'est dans le cadre d'une existence concrète qu'il essaie de comprendre la problématique de la foi, qu'il présente sous la forme

⁸²⁴ Dans ce témoignage, il fait allusion à son ami, le Révérend Père Fessard, qui venait de publier un ouvrage dans lequel il se montrait tolérant à l'égard des incroyants. De cette lecture, il semble avoir retenu une chose, à savoir : « *S'il y a un devoir pour le croyant, c'est de prendre conscience de tout ce qu'il y a en lui de non-croyant.* » R. P. FESSARD, *Le dialogue catholiques-communistes est-il possible ?* Paris, Grasset, 1940. Ouvrage cité par G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 158.

⁸²⁵ *Idem*, p. 160.

d'une expérience personnelle du sujet. Toutefois, il estime qu'il n'est pas possible de comprendre la problématique de la foi, sans d'abord chercher à comprendre, non seulement ce qu'on entend par une opinion, mais aussi, ce qu'elle n'est pas.

3.1.3.1. L'opinion

Dans la logique formelle, une opinion est « un état d'esprit qui consiste à penser qu'une assertion est vraie, mais en admettant qu'on se trompe peut être en la jugeant telle. »⁸²⁶ C'est dans la *Critique de la raison pure*, qu'Emmanuel Kant oppose l'opinion au savoir et à la foi, estimant que ce sont des choses complètement différentes, mais que certains analystes confondent souvent. Généralement, on ne parle d'opinion que de ce qu'on ne connaît pas, mais cette non-connaissance ne peut se discerner par elle-même. L'opinion portant sur une personne constitue l'exemple le plus éclatant. Sur les êtres dont nous avons une connaissance intime, nous n'avons pas à proprement parler d'opinion. Cette règle s'applique aux œuvres des artistes et autres. Pour rendre claire sa démarche, Gabriel Marcel propose cet exemple où il se demande si l'opinion ne pourrait-elle pas être considérée comme une myopie .

« Si on me demande de donner mon opinion sur Mozart et sur Wagner, je ne saurai que répondre. C'est comme si mon expérience avait trop d'épaisseur, ma cohabitation spirituelle avec Mozart ou Wagner était trop étroite. On vérifiera je crois dans tous les cas, que l'opinion ne se produit qu'à une certaine distance : elle est essentiellement presbyte. Resterait à savoir si cette presbytie à certains égards n'est pas une myopie. »⁸²⁷

Ce qu'il faudrait retenir de cet exemple, est le fait que, plus une expérience s'enrichit, plus elle se complète, plus elle tend à éliminer les éléments d'opinion qui semblaient faire obstacle à son accès à la connaissance réelle.

Mais l'opinion a une certaine structure et c'est ce qu'il faudra alors vérifier. Il semble qu'elle soit souvent fluctuante, dans la mesure où elle glisse toujours au fond, entre deux limites que sont : l'impression et l'affirmation. Mais là où elle présente encore les caractéristiques d'une impression, elle n'est pas encore à prendre pour une opinion. En effet, l'opinion se traduit par des propositions portant sur la réalité dont les racines demeurent enfouies. Précisément, c'est par la réflexion que ces racines doivent être mises à nu. Etant donné que l'opinion se fonde sur les propositions du genre, '*moi je soutiens que...*', le meilleur moyen d'exaspérer un interlocuteur, consiste justement à « opérer cette explicitation comme lorsqu'on présente cette

⁸²⁶ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 700.

⁸²⁷ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 161.

simple remarque : ‘c’est vous qui le dites’. Et en général, lorsqu’on dit spontanément de sa propre opinion : ‘c’est mon opinion, je vous la donne pour ce qu’elle vaut’ c’est la preuve qu’on y tient pas énormément. Ici, le langage est merveilleusement expressif : tenir à, soutenir. Il y a une solidarité entre la façon d’adhérer et la façon de défendre. »⁸²⁸ Pour saisir cette analyse, nous devrions entrer dans cette logique qui considère le fait de soutenir une opinion comme un acte qui se passe absolument devant un autre, fût-ce devant soi-même. Il faudrait aussi comprendre qu’une opinion non soutenue, ou non susceptible d’être soutenue, n’est pas vraiment à considérer comme une opinion. Dans cette même logique, et dans le but de clarifier le contexte dans lequel se déploie une opinion, Gabriel Marcel utilise l’argument tiré de sa propre conviction personnelle. La pertinence de cet exemple et le caractère universel dont regorge cette conviction en donne un sens plus concis que ne le pensent les contradicteurs. Je suis convaincu pour ma part estime-t-il « qu’il n’y a pas d’opinion sans une référence à autrui. Entre soutenir et prétendre, il y a un passage insensible. »⁸²⁹

Pour perdurer, l’opinion aura tendance à se nourrir de tout ce qui est susceptible de la renforcer. Or, s’il arrivait que l’on m’interroge rigoureusement, lorsque je viens de donner une opinion, j’aurais certainement tendance à m’en dissocier ou à prendre la fuite. Au meilleur des cas, on se cache derrière le « on » menteur, ou encore derrière ce que « tout le monde » pense ou dit. C’est le cas des opinions du genre : ‘tout le monde sait que les Français sont des bavards’. Par contre, ce qu’il faudrait craindre, c’est le fait de voir une opinion se construire toujours sur la base d’une certaine illusion. Autrement dit, je me retrouve en train de traiter « comme mien ce qui n’est pas mien, mais ce que j’ai en quelque sorte inhalé sans le savoir. Et cependant la réalité est plus complexe. Plus l’opinion se présente comme une évaluation, et plus nous trouvons en elle inextricablement enchevêtré l’élément d’illusion. »⁸³⁰ Il faudrait constater ici la présence de cette réalité dans laquelle le sujet est comme ‘immergé’, c’est-à-dire, un contexte où le sujet dépend totalement de son milieu ambiant. Dans ce sens, le sujet en question devient d’une certaine manière, inconscient de ses propos, car il ne fait que suivre ce que tout le monde pense. Dans ce contexte précis, ce qui joue, c’est soit l’imitation pure et simple, soit un esprit de contradiction qui n’est qu’une forme d’imitation à rebours :

« Chez de jeunes bourgeois communistes qui prétendent s’opposer en tout à leurs familles et prendre le contre-pieds des idées admises sans discussion par celles-ci. Pour être plus exact, il faudrait introduire une distinction entre l’opinion essentiellement impure dont il vient d’être question et un

⁸²⁸ *Idem*, p. 162.

⁸²⁹ *Ibidem*.

⁸³⁰ G. MARCEL, *Le Mystère de l’être. Foi et réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 72.

élément de revendication idéale correspondant à l'affirmation plus ou moins inarticulée de certaines valeurs. Valeurs d'ordre et de tradition dans certains cas, et dans d'autres, valeurs de justice ou d'humanité. »⁸³¹

Ces valeurs paradoxalement affirmées sont à comprendre comme l'*élément hyperdoxal* de l'opinion. Il s'agit en fait de cet élément qui ne se laisse pas réduire à la *doxa* au sens platonicien du terme. Même si l'évocation de la *doxa*, se présente selon la logique platonicienne, elle nous place en plein contexte paulinien. Après avoir abordé la problématique de l'opinion de façon générale, il est temps pour nous, d'analyser en quoi consiste l'opinion dans le domaine de la religion.

3.1.3.2. L'opinion en matière religieuse

Les observations ci-dessus nous ont permis de considérer l'opinion dans un sens un peu plus général, et moins spécifique. Pourtant, c'est à partir de ces mêmes observations que nous voudrions considérer les opinions en matière religieuse. Faisant allusion à l'opinion que se fait la société sur la religion, on ne peut passer sous silence, les idées générales que répandent les athées. En fait, les caractéristiques relatives à l'opinion qui ont été relevées plus haut sont souvent présentes dans la démarche de ceux qui se prétendent athées. On voit Gabriel Marcel préciser cette idée en affirmant que, « l'athée, c'est à peu près toujours quelqu'un qui pourrait s'exprimer comme suit : moi je soutiens que Dieu n'existe pas. »⁸³² Mais ce qui porte à réfléchir, c'est le fait que ces sortes d'affirmations sont teintées d'un sentimentalisme, qui remplace la réflexion rigoureuse par des affirmations toutes faites, et ne laissent aucune place au débat. Après avoir insisté sur le caractère sentimental des affirmations de ceux qui se prétendent athées, il cite l'exemple de cet anarchiste qui se plaisait à souhaiter la présence d'un dieu qui le « foutrait dehors », pour la simple raison qu'il se proclamait athée. D'où la question de savoir quel est ce Dieu qui ne laisserait pas les hommes libres ? Quel est ce Dieu qui s'ingérerait dans les affaires humaines jusqu'à s'occuper des moindres détails de l'existence ? Dans l'exemple qui suit, c'est beaucoup plus le caractère dominant du '*on*' qui semble poser un problème. Voici comment Gabriel Marcel présente l'exemple en question : « Je songe à cet anarchiste athée qui, dans les réunions publiques, faisait grande impression en lançant cette provocation et qui ajoutait : '*si Dieu existait, il me foudroierait. Puisque je peux déclarer impunément qu'il n'existe pas, c'est bien qu'en effet, il n'y a pas de Dieu*'. Il est clair

⁸³¹ *Idem*, p. 73.

⁸³² *Ibidem*.

qu'ici comme précédemment, le *Je se* réfère à un 'on' ou à un 'tout le monde'. »⁸³³ On peut constater cette sorte de représentation infantile d'un Dieu répressif et dictateur, qui ne laisse aucune liberté aux hommes. Quant à l'athée, il se déclare plus ou moins, d'une opinion, ou d'une observation d'ordre général qui se fonde, non sur une conviction fruit d'une profonde réflexion, mais sur une volonté de se débarrasser d'un Dieu présenté comme encombrant par les différentes opinions de la société contemporaine. On pourrait aussi dire que l'athée est celui qui témoigne de l'absence d'une expérience de la croyance et qui ne voudrait pas le faire pour des raisons purement individuelles, et généralement sentimentales.

C'est pour clarifier cette absence d'expérience de la part de certains athées, que Gabriel Marcel fait allusion à l'un de ses amis qui portait l'étiquette de 'philosophe' et qui se déclarait athée pour la simple raison qu'il ne s'était jamais aperçu de la présence de Dieu. Car, il était comme impossible pour lui, que quelqu'un qui se dit Dieu, puisse se dissimuler à un regard aussi pointu que le sien. Faisant allusion à ce haut fonctionnaire de l'enseignement qui en plus était un philosophe, ou du moins figurait sur le registre avec cette épithète, il se souvient du jour où ce dernier lui déclara au cours d'une réunion contradictoire que, « si Dieu existait, il s'en serait aperçu, autrement dit, qu'il n'était pas concevable que Dieu se dissimule à un regard aussi qualifié que le sien. Mais il y a aussi une autre chose. L'athée prétend avoir constaté un ensemble des faits qui lui apparaissent comme incompatibles avec l'existence de Dieu. »⁸³⁴ Il faudrait comprendre que l'existence de ces faits est interprétée comme étant liée à la présence du mal dans le monde. L'élément déterminant qui intervient ici, c'est moins cette expérience elle-même, qu'un jugement d'incompatibilité absolue avec l'idée de l'existence de Dieu. Car, l'expérience du mal, n'est pas le monopole des incroyants. Eux aussi, font l'expérience du mal sous toutes ses formes, comme l'atteste l'expérience de Job.

Pour Gabriel Marcel, il est clair que, si la première partie de cette argumentation tient, ce n'est pas le cas pour la seconde. Revenant sur l'exemple de la nurse, il explique que, dès le moment où j'évoque la présence de celle-ci, je me réfère à des situations et à des circonstances qui se sont réellement produites, et où elle s'est effectivement montrée prudente et lucide. Je peux aussi m'appuyer sur une assurance intérieure, portant sur ce que, moi-même j'aurais fais à sa place. De là, on peut donc se demander si cette affirmation garderait le même sens là où c'est le comportement de Dieu qui serait visé. Suivant cette logique, il serait absurde de vouloir se mettre à la place de Dieu. Encore que, si Dieu est pensé en terme de créateur, il serait

⁸³³ *Ibidem.*

⁸³⁴ *Idem*, p. 74.

normalement perçu comme un privilégié qui a la suprême possibilité d'accomplir ce qu'il préfère selon son bon vouloir. Ce qui semble ne pas être de l'avis de l'athée pour qui, si Dieu ne veut pas le bien, c'est qu'il n'est point. Or, cette attitude montre l'extrême faiblesse d'une telle position, étant donné que,

« l'affirmation de Dieu n'est pas séparable de l'existence d'êtres libres amenés à se penser eux-mêmes comme créatures. Dans ces conditions, au moins dans une certaine perspective qui, métaphysiquement parlant, peut n'être pas ultime, mais que sur le plan de la vie humaine, nous ne pouvons peut-être pas dépasser, nous sommes fondés à admettre que Dieu lui-même peut avoir, non certes à subir, ce qui serait tout à fait absurde, mais à respecter au nom même de son intention créatrice, un état de choses, un ensemble extraordinairement complexe de situations dont les hommes sont appelés à se juger responsables. »⁸³⁵

L'analyse ci-dessus démontre l'importance que la philosophie existentielle de Gabriel Marcel accorde à la réalité concrète plutôt qu'à la spéculation pure et simple.

On ne peut pas terminer cette étude, sans faire allusion à ce rejet par la philosophie existentielle, de toute approche qui voudrait se fonder sur une conception quel que peu ésotérique de l'existence de Dieu. C'est une démarche qu'il faudrait prendre telle qu'elle se présente, mais qui, en tout état de cause, devrait être dépassée. Je ne prétends pas du tout, « que cette façon ésotérique de concevoir le rapport entre Dieu et les êtres finis qu'il a créés libres m'apparaisse comme métaphysiquement satisfaisante. Ce peut n'être là qu'une étape qu'il faudrait parvenir à dépasser. Mais cette étape ne peut en aucun cas être 'brûlée' comme un train rapide brûle la station où il ne s'arrête pas. »⁸³⁶ La société contemporaine aime à se représenter Dieu comme cet être transcendant qui reste quelque part, pour imposer sa volonté sous forme de permis et d'interdits. Certes, on ne peut totalement nier à la foi chrétienne cette dimension relativement 'moralisante' qu'on pourrait rencontrer ici ou là. Mais à voir le moment et le contexte dans lesquels ont été mis par écrits les livres bibliques auxquels se fonde cette foi, il revient à considérer que cette manière de transmettre qui date d'une certaine époque apparaît comme étant inévitable. C'est ce que reconnaît aussi Gabriel Marcel qui voudrait qu'on comprenne cette dimension, comme un halte sur un certain chemin, et d'ajouter que « c'est peut être encore un moyen, assez négatif il est vrai, de refuser une certaine conception infiniment trop grossière du rapport entre la volonté divine et l'histoire humaine. »⁸³⁷ Après ce long développement sur la question de l'opinion qui nous a permis de

⁸³⁵ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II. Foi et réalité, op. cit.*, p. 76.

⁸³⁶ *Ibidem.*

⁸³⁷ *Ibidem.*

faire ressortir la critique que la pensée existentielle oppose à l'athéisme contemporain qui, selon cette vision, se fonde uniquement sur des opinions sur Dieu, il est temps d'aborder la problématique de la foi proprement dite. Il serait aussi intéressant de remarquer une chose : entre l'opinion et la foi, il existe une notion qui paraît comme étant intermédiaire aux deux. Il s'agit de la notion de conviction, que nous voudrions d'abord analyser, avant d'aboutir à l'étude de la foi, qui est aussi une sorte de conviction.

3.1.3.3. La conviction

Une conviction est d'abord le fait d'être convaincu d'une chose. Il s'agit pour cela, de reconnaître quelque chose pour vrai. Ce peut être aussi cette « certitude ferme et suffisante pour l'action, mais non tout à fait rigoureuse. Soit qu'elle repose seulement sur une très grande probabilité, soit qu'elle repose sur un mélange de raisons et de sentiment forts. Cette dernière nuance s'applique à une conviction intime. »⁸³⁸ Cette considération n'est pourtant pas celle qui est reconnue par la philosophie existentielle qui présente la conviction comme un élément de la certitude, susceptible de se présenter « avec un caractère illusoire ou non de position définitive. »⁸³⁹ Il peut arriver qu'une personne déclare partager telle conviction ou telle autre, comme le fait de dire que « Je suis de gauche ou de droite. » Cela peut apparaître comme une conviction, mais elle n'a rien à voir avec une certitude intérieure. Elle est une sorte d'opinion. Ce qui conforte le fait que dans certains cas, opinion et conviction peuvent coïncider. Mais pour aller plus loin, il faudrait plutôt prendre l'exemple d'un homme qui sur un point déterminé, et au bout d'un effort considérable, au cœur d'une recherche, est parvenu à une conviction. Celle-ci ne peut nullement être ramenée à une simple opinion, dans la mesure où « elle correspond à un terme, à un aboutissement, à une barre tirée. Ma recherche ne m'apprendra plus rien. Cela veut dire : pour moi la cause est entendue, inutile d'insister. Dans la philosophie existentielle, on reconnaît qu'une conviction se rapporte en principe au passé. Car, si elle portait sur l'avenir, ce serait sur un avenir anticipé et par conséquent traité comme s'il était déjà du passé. »⁸⁴⁰ Ceci permet de mettre en relief cette différence à la fois essentielle et très subtile entre la conviction et la certitude prophétique. Gabriel Marcel s'interroge sur la possibilité d'appliquer cette observation à une conviction politique ou religieuse. Il répond par l'affirmative. Je le crois, dit-il, car, « celui qui professe des convictions républicaines, déclare par lui-même, être parvenu à quelque chose qui présente

⁸³⁸ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 182.

⁸³⁹ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II. Foi et réalité*, op. cit., p. 76.

⁸⁴⁰ *Ibidem*.

pour lui un caractère définitif. Mais ce qui est singulier et bien digne de remarque, c'est que l'affirmation ne porte pas seulement sur l'invariabilité de la disposition intérieure, mais par une sorte d'extrapolation, elle tend à se convertir en un jugement arbitraire ou non, portant sur l'objet lui-même. »⁸⁴¹ Restant dans ce même domaine, nous pouvons remarquer une chose à savoir : une personne qui a vraiment des convictions républicaines, au sens le plus aigu du terme, serai portée, peut être de façon arbitraire, à affirmer que la république correspondra toujours au vœu des esprits les plus raisonnables⁸⁴².

Mais si nous essayons d'aller plus profond dans cette analyse, nous nous rendons compte qu'il est comme nécessaire de remettre en cause la légitimité même de cet accent qui est placé sur le définitif, car ce terme semble porter en lui, une certaine prétention consistant à pouvoir arrêter le temps. La personne peut aller jusqu'à faire la déclaration suivante : « quel que soit ce que vous allez dire, quoi qu'il arrive, ma conviction reste et demeure inébranlable. »⁸⁴³ Tout compte fait, il vaudrait la peine de méditer sur cette forme de prétention, car on ne peut, devant une affirmation ou une réalité, se permettre l'attitude du genre, 'je ferme les yeux ou je me bouche les oreilles à partir de maintenant.' A la suite de cette observation, on peut comprendre que l'idée est de dire que, malgré ce qu'on pourra dire, et malgré ce qui sera fait, tout cela ne pourra « rien changer à ce que je pense. »⁸⁴⁴ Voilà pourquoi, on peut aussi se demander si l'apposition du terme inébranlable à l'énoncé d'une conviction, n'implique pas une certaine prétention qu'une pensée rigoureuse pourrait difficilement regarder comme étant recevable ? En tout cas, au moment où je professe ma conviction inébranlable, il se trouve qu'il devient pour moi impossible d'affirmer objectivement ce qu'il en sera pour demain. Mais si je prends pleinement conscience de toutes les possibilités qu'il y a au fond de mon être, je devrais plutôt dire deux choses : « ou bien ma conviction est inébranlable, sauf changement de parties de moi-même dont je ne puis à vrai dire répondre, parce qu'elles sont en contact immédiat avec l'événement. »⁸⁴⁵ Ce qui reviendrait à dire tout simplement que, ma conviction est loin d'être inébranlable comme je le prétendais, et qu'une telle déclaration paraît abusive. Une seconde forme de réponse consisterait à dire : « ou bien, ma conviction est inébranlable, quelles que soient les modifications qui pourront se produire dans les parties imparfaitement soumises de mon empire intérieur. Je décide une fois pour toutes que ces contradictions, si elles se produisent, n'auront aucune répercussion sur ma conviction elle-

⁸⁴¹ *Idem*, p. 77.

⁸⁴² Cf. *Ibidem*.

⁸⁴³ *Ibidem*.

⁸⁴⁴ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 173.

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 174.

même. »⁸⁴⁶ Cette vision pose problème. Cette attitude paraît tellement vraie qu'elle appelle le doute. Admettons que ce soit vrai. Mais s'il n'était que question de mes actions passées, je pourrais faire la déclaration suivante : quoi qu'il arrive, j'agirai comme si de rien n'était. Or, dès le départ, nous avons pris la peine de montrer que la zone de la conviction est intermédiaire entre celle du sentir et celle de l'agir.

A ce sujet, Gabriel Marcel met en garde contre des affirmations hâtives concernant le lendemain. Quelle que soit la conviction qui nous anime, aucune assurance ne nous permet d'affirmer avec précision ce qui concerne un lendemain qui ne nous appartient point. Il estime par conséquent qu'il faudrait « prendre garde que dans le moment où j'affirme ma conviction, bénéficiant de l'accord actuellement réalisé en moi-même, je ne puis pas réellement réaliser se sentir différent, pour mieux dire que demain sera peut-être le mien. Je ne m'en fais qu'une notre attention : l'apposition de l'indice *inébranlable* ou *définitif* à l'énoncé d'une idée abstraite avec laquelle je puis jongler. C'est tout. »⁸⁴⁷ Au bout de cette étude, une chose retient notre attention : l'apposition de l'indice *inébranlable* ou *définitif* à l'énoncé d'une conviction semble impliquer une sorte de prétention au fond de laquelle se discerne soit une illusion actuelle, soit une sorte de consentement au mensonge intérieur. En outre, tout ce que me permet de révéler ma conviction, c'est l'extériorisation de ce qu'il y a au fond de moi. Je peux dire par exemple, que suite à l'ensemble de mes convictions intérieures et à l'ensemble des événements actuellement connus de moi, j'incline à penser que... Toutefois, je devrais me garder d'affirmer l'immutabilité de ces convictions. Ce relativisme qui présente un caractère singulièrement prudent, semble incapable de donner à notre existence cette valeur dynamique à laquelle l'existence humaine attache tant de prix. Pour dépasser le relativisme en question, il est nécessaire de donner à notre analyse une orientation tournée vers ce dynamisme intérieur qui permet au croyant de tenir ferme, face au combat existentiel. Admettons que la conviction puisse différer de la croyance. Mais ce qui importe au point où nous en sommes, c'est de pouvoir justifier que la conviction n'est pas l'équivalent de la foi, d'autant plus que pour Gabriel Marcel, « la foi conçue dans sa vérité, se présente autrement. »⁸⁴⁸ Plutôt que de nous laisser tranquilles, cette précision nous incite à aller plus loin dans l'analyse du sens que la philosophie existentielle contemporaine assigne au concept de la foi.

⁸⁴⁶ *Ibidem.*

⁸⁴⁷ *Ibidem.*

⁸⁴⁸ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II. Foi et réalité, op. cit.*, p. 78.

3.1.4. La foi dans la pensée contemporaine

Abordant la question de la foi, Karl Jaspers déclare, comme s'il voulait provoquer les dogmatiques et les fondamentalistes, que tout doit être mis en question⁸⁴⁹. Par cette attitude philosophique, il pense qu'aucun mystère ne devrait échapper à la recherche philosophique. Prenant l'exemple du voile, il souligne que rien ne doit se dissimuler derrière un voile, et c'est à la critique qu'il appartient d'enseigner la pureté, le sens et les limites de la connaissance. Ceci permet au penseur de se garder des usurpations d'un savoir fondé sur des affirmations purement dogmatiques comme c'est le cas pour la foi dans une certaine mesure. Après ces éclaircissements, il tient à affirmer : « La foi ne peut être un savoir universel, mais elle doit me devenir présente par la conviction qu'elle a d'elle-même. Et elle doit progresser sans cesse en clarté, en conscience, et par là en étendue. »⁸⁵⁰ C'est dans le prolongement de cette réflexion que Gabriel Marcel s'emploie à purifier la métaphysique existentielle des abus que lui impose le langage au sujet de la foi. Selon lui, il serait absurde de penser que le moi est le dernier mot de la philosophie. Mais aussi, l'existence incarnée, libre et dialoguante ne devrait pas être confondue avec la Transcendance. En effet, c'est par cette Transcendance que l'existence est. Paul Ricoeur considère cette précision comme étant son âme principale : « Cette conviction, nous le savons, est l'âme de la philosophie de Gabriel Marcel. »⁸⁵¹ Il pense pour cela, qu'il serait inconcevable de s'engager dans la métaphysique existentielle, sans prendre le temps d'élucider l'attitude de Gabriel Marcel à l'égard de la foi religieuse. Paul Ricoeur va plus loin dans la radicalisation de cette position soutenue par Gabriel Marcel, en soulignant, à l'exemple des précurseurs de la pensée existentielle, qu'aucun philosophe ne peut se permettre de faire abstraction de la réflexion sur la croyance :

« Comme saint Augustin, comme Pascal, comme Maine de Biran, comme Kierkegaard, comme Nietzsche, il [Gabriel Marcel] nie que le philosophe, en tant que philosophe, puisse faire abstraction de la religion à laquelle par ailleurs, il croit ou ne croit pas. La philosophie concrète est étrangère à une pareille abstraction par ce qu'elle proteste contre les clivages intérieurs qui permettraient une disjonction aussi fallacieuse. »⁸⁵²

⁸⁴⁹ P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947, p. 277.

⁸⁵⁰ K. JASPERS, *La foi philosophique*, op. cit., p. 11.

⁸⁵¹ P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, op. cit., p. 265.

⁸⁵² *Idem*, p. 266.

En tout état de cause, un philosophe digne de ce nom, ne peut nullement se transformer en spécialiste des '*en tant que*'... Selon Gabriel Marcel, il doit prendre position par rapport à la religion. Et c'est à partir de là, que le jugement porté sur la religion devrait avoir une influence sur toutes les démarches de la métaphysique.

Il faudrait aussi, noter que d'une certaine manière, la foi se présente comme incontournable dans la métaphysique existentielle de Gabriel Marcel, à tel point que c'est autour d'elle que s'est construite son œuvre majeure, à savoir : *Le Journal métaphysique*⁸⁵³. Fidèle à lui-même, il finira par déclarer que, « la philosophie est une réflexion sur le '*je crois*' dans sa relation avec le '*j'existe*'. »⁸⁵⁴ On ne devrait pas perdre de vue, le fait que la foi est cette forme absolue de la fidélité qui d'ailleurs est l'un des thèmes majeurs de l'œuvre marcellienne. On le verra quelque part, aller plus loin dans sa considération de la foi, la qualifiant de savoir immédiat, au même titre que la sensation : « la foi n'est pas un savoir imparfait, mais au contraire quelque chose comme un nouvel immédiat, infaillible comme la sensation. »⁸⁵⁵ L'équivoque inévitable que suscite les termes foi, non-foi, croire, etc... exige que soient clarifiés les présupposés religieux de la philosophie existentielle. En clair, on pourrait se poser la question de savoir, quel est le sens de la croyance au sein d'une existence concrète ? Se réduit-elle à une simple attitude de l'esprit, ou c'est un véritable don qui se traduit par un acte d'ouverture du sujet à la Transcendance ? Réfléchir sur ces interrogations constitue une sorte d'ouverture à la compréhension du caractère existentiel de la croyance.

3.1.4.1. Le caractère existentiel de la croyance

Le terme croire est tellement mal employé qu'on finit par le réduire à une simple présomption. Gabriel Marcel soutient qu'il y a des préalables dont il faudrait se séparer si l'on veut réellement parvenir à l'essentiel de la foi : « Le mot croire est mal employé souvent dans l'acception la plus flottante. Il arrive qu'il veuille dire tout simplement : je présume, ou même : il me semble. Nous n'arriverons pas à dégager l'essentiel si nous ne laissons pas résolument de côté le croire que..., bien qu'il y ait quelques cas très rares où il pourrait être retenu. »⁸⁵⁶ Dans ce registre, le terme croire apparaît avec une telle faiblesse et une telle incertitude qu'il semble, dans ce cas précis, moins important que le simple fait d'être convaincu. Et si nous voulons parvenir à une pensée plus distincte, il est nécessaire de

⁸⁵³ Cf. *Ibidem*.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

⁸⁵⁵ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, N.R.F., 1927, p. 7.

⁸⁵⁶ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 175.

concentrer notre attention, non pas sur le fait de *'croire que'*, mais sur celui de *'croire en'*. Ici, seule l'idée de *crédit* nous permet d'aller plus loin dans notre analyse. Dans la philosophie marcellienne, c'est cette idée qui constitue l'élément central de la démarche croyante. D'où cette référence au cas de l'octroi d'un crédit bancaire à un tiers :

« Voilà l'opération vraiment constitutive de la croyance en tant que telle. Mais bien entendu, nous ne devons pas nous hypnotiser sur l'aspect matériel que présente cette opération dans le monde des affaires ou de l'argent. Une banque qui consent un crédit à un particulier, met à sa disposition une certaine somme avec l'espoir que cette somme lui sera restituée dans un délai déterminé et avec un certain bénéfice. »⁸⁵⁷

Lorsque nous essayons d'appliquer le concept de crédit au domaine de la croyance, nous sommes tenus de délester l'ouverture du crédit de cette charge matérielle. Si je crois en... cela veut dire que moi-même, je prends l'engagement fondamental qui porte, non seulement sur ce que j'ai, mais aussi sur ce que je suis. En accordant un crédit, c'est comme si je me prêtais moi-même. En ce sens, la croyance semble être affectée d'un indice existentiel dont ne dispose pas la conviction. Croire c'est donc une manière de suivre, alors que suivre signifie, non pas le fait de subir, mais plutôt le fait de se donner ou de se rallier à. L'image du ralliement vient compléter celle du crédit. Si je crois *en*, cela voudrait dire en quelque sorte que je me rallie à. De ce point de vue, on pourrait dire que la croyance la plus forte ou la plus vivante, est celle qui engage toutes les puissances de notre être. Ce qu'il ne faudrait pas perdre de vue, c'est le fait que cette croyance pourrait toujours se traduire en langage de conviction. Par ailleurs, cette traduction ne peut s'effectuer que si je suis conduit à parler de ma croyance à un autre qui, parfois ne pourrait être qu'un interlocuteurs intérieur. Aussi, tant que je serai préoccupé à rendre compte de cette croyance, je risquerai d'être en permanence, conduit à la traiter comme une conviction. En ce sens, la vérité est beaucoup plus subtile, car il est fait plutôt allusion à deux perspectives tout à fait contraires, et même en un certain sens opposées, sur ce qui, en tant que contenu, pourrait être traité comme identique.

Une précision sur le fait de croire se présente par conséquent comme étant nécessaire. Si je crois effectivement en Dieu et qu'il arrive qu'on m'interroge sur cette croyance, je ne pourrai pas m'empêcher de déclarer que je suis convaincu de l'existence de Dieu. En outre, cette traduction qui paraît inévitable, laisse tout de même, échapper ce qu'il y a d'original dans le domaine de la croyance et qui est précisément son caractère existentiel. Pour mieux saisir cette démarche, revenons sur l'exemple du crédit. S'il est vrai que le fait d'accorder un crédit

⁸⁵⁷ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II, foi et réalité*, op. cit. p. 78.

à quelqu'un équivaut à consentir à son ralliement : que pouvons-nous dire de cette personne à laquelle nous ouvrons un crédit, à laquelle nous nous rallions ? En tout cas, nous serons toujours porté à penser que c'est soit une réalité personnelle, soit une réalité supra-personnelle. Ce serait obligatoirement l'une ou l'autre. Pour ce qui est du personnel, on est porté à admettre, que le personnel ne peut authentiquement être lui-même, que par ce qui en lui, brise le cadre dans lequel il risque de se laisser emprisonner en tant qu'*ego* pure et simple. De manière générale, le crédit ne peut être accordé qu'à celui qui accomplit toutes les conditions requises pour le mériter. Il y a certainement des éléments de preuves, relevant de la catégorie des choses qui doivent au préalable, permettre l'ouverture du crédit en question. Cette démarche qui est considérée comme valable dans le domaine des choses, ne l'est pourtant pas lorsqu'on déclare qu'il faut placer sa foi en quelqu'un. Mettre sa confiance en quelqu'un voudrait dire tout simplement que :

« Je suis sûr que tu ne trahiras pas mon attente, que tu y répondras, que tu la combleras. On ne peut avoir confiance qu'en un 'toi', qu'en une réalité susceptible de faire fonction de toi, d'être invoquée, de devenir recours. Mais il est bien clair que l'assurance ici présupposée, n'est pas du tout une conviction, elle va au-delà de ce qui m'est donné, de ce dont j'ai l'expérience. Elle est un bond, un pari qui, comme tous les paris, peut être perdu. »⁸⁵⁸

Ici, l'enjeu est très difficile à définir, étant donné que c'est moi-même qui constitue le crédit que j'accorde à l'autre. Voilà pourquoi il est possible que je puisse moi-même être coupé de ma propre foi et de ne plus l'avoir. Il est aussi possible que j'en vienne à me la représenter comme une opinion reçue et adoptée aveuglement, une opinion dont je sens le devoir de me débarrasser.

Pour Gabriel Marcel, cette attitude correspondrait à une sorte de déchéance, où encore à ce qu'un croyant pouvait être fondé à considérer comme étant une tentation. En réalité, si l'expression « perdre la foi » pourrait avoir un sens, elle désignerait la situation d'un être qui, étant ainsi tombé, ne parvient plus à se relever. Mais au fond, cette situation semble présenter une ambiguïté inévitable, car il peut arriver que celui qui a « perdu la foi » puisse se considérer tout simplement comme ayant été délivré d'une erreur, et se féliciter d'en être ainsi libéré. Par contre, il pourrait aussi arriver que celui-ci éprouve le regret de ne plus se trouver dans « l'état de grâce ». Il est aussi intéressant de voir qu'il peut arriver que les deux situations co-existent. Il est donc très difficile de pouvoir jeter un pont entre les deux situations : celle de l'homme qui croit et celle de l'homme qui ne croit pas. Tel est le paradoxe

⁸⁵⁸ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 177.

du mystère de la foi dans l'existence humaine. Chaque homme est libre de croire ou de ne pas croire. Au terme de ces observations, il vaudrait mieux ne pas faire, non une analyse systématique de la notion de foi, mais essayer de voir plutôt comment cette question est traitée à la lumière de la métaphysique existentielle contemporaine. Dès le départ, nous avons voulu faire une analyse approfondie de cette réalité que Gabriel Marcel appelle : « l'or incorruptible de la foi. » Pour permettre à cette analyse d'être complète, nous devons vérifier l'interprétation de la sagesse lavellienne. Au bout d'un cheminement qui nous a conduit à la découverte de la pensée de Jacques Maritain puis à la métaphysique existentielle marcellienne, à travers la différentiation entre trois termes clés, à savoir : l'opinion, la conviction et la foi, il est tout à fait normal que notre analyse se tourne tout naturellement vers la saisie de l'acte de croire. C'est ce qui a retenu l'attention de Louis Lavelle. A la lumière de ses analyses, nous voudrions pénétrer l'univers que cache l'acte de croire.

3.1.4.2. L'acte de foi

Dans le chapitre que nous avons bien voulu consacrer à la problématique de la foi, nous avons accordé une grande place à l'analyse de Jacques Maritain. Celle-ci a été complétée par l'analyse de Gabriel Marcel qui nous a permis de discerner la différence entre l'opinion, la foi et la conviction : trois attitudes de l'esprit qu'on a souvent tendance à confondre. Notre analyse serait cependant incomplète, si elle n'intégrait pas en son sein, l'apport de Louis Lavelle. On dirait peut-être que ce dernier n'accorde pas une place de choix à l'analyse de la foi dans son œuvre. Mais cela ne saurait justifier un silence sur ce qu'il pense de la réalité de la foi, d'autant plus que, malgré son silence relatif, les témoignages sur sa vie indiquent que Louis Lavelle fut un croyant qui se retirait souvent dans les monastères pour se recueillir et exprimer sa foi, en toute solitude et simplicité. Cette attitude a même poussé certains analystes à le comparer à certains saints, comme le prouve ce témoignage d'André Mateu qui, au Colloque international d'Agen, affirmait au sujet du philosophe que, « dans un style dépouillé, juste, démontant la complexité des choses, il tentait de répondre aux interrogations fondamentales : la solitude et l'amour, l'action et la contemplation, l'avenir, la mort. Jamais philosophe n'insista comme lui sur le rôle unique et privilégié de chaque homme dans le monde. Il rejoint par là saint François de Sales. »⁸⁵⁹ C'est peut-être cette vie tournée vers la contemplation qui a conduit ce métaphysicien français à consacrer un chapitre de son œuvre

⁸⁵⁹ A. MATEU, « Genèse et histoire du colloque international » in *Louis Lavelle. Actes du colloque international d'Agen. 27-28-29 septembre 1985, avec un extrait de La réalité de l'esprit*, Agen, Société académique d'Agen, 1987, p. 23.

De l'Acte, à l'étude de la problématique relative à l'acte de foi. Mais au-delà de ce chapitre, c'est toute l'œuvre de Louis Lavelle qui s'apparente à une profonde méditation sur la relation entre le sujet et l'être, dans une foi comprise comme acte libre. A travers l'analyse qu'il propose dans cette œuvre, qui semble représenter une sorte de résumé de sa conception de la foi, nous allons essayer de faire ressortir ce qu'il entend par acte de croire. Il faudrait souligner d'emblée que, contrairement à ses deux prédécesseurs, notamment Jacques Maritain qui rêvait d'une philosophie qui n'interpréterait la problématique de la foi qu'à la lumière de la théologie, et à Gabriel Marcel qui pense que l'homme est libre de croire ou de ne pas croire, mais qui conseille toutefois d'embrasser le chemin de la foi pour tenir face au combat existentiel, l'approche que propose Louis Lavelle semble mettre un peu plus d'accent sur la relation directe de l'homme et de l'absolu.

Il fait remarquer d'abord que l'acte de foi est un acte intérieur à l'homme, qui n'engage en premier lieu que le sujet dans sa relation personnelle avec l'absolu. Pour cela, nous avons tendance à penser que, selon Louis Lavelle, l'acte de foi est essentiellement subjectif⁸⁶⁰. C'est ce qui justifie que celui qui ne voudrait pas l'accomplir considère qu'il n'a aucun sens. Il exprime cette idée dans cette interrogation par laquelle il dit ce qu'il pense de l'objet de la foi qui ne peut porter sur aucun objet donné, car « Si la foi réside elle-même dans l'acte intérieur que l'on accomplit, on comprend qu'elle n'ait pas de sens pour celui qui refuse de l'accomplir. Car la foi ne porte sur aucun objet donné, mais c'est elle seule qui rend son propre objet présent à la conscience. De plus elle implique toujours une conduite, l'obligation de certains actes à faire et sans lesquels sa sincérité même serait suspectée. »⁸⁶¹ Partisan d'une foi exprimée dans la solitude, il pense que l'acte de croire, est une démarche secrète d'un sujet qui s'engage jusqu'au témoignage. Plus loin, il développe des idées où il estime que la foi ne peut être séparée des activités quotidiennes du sujet. C'est par elle, que notre existence se construit et se réalise dans le présent et dans l'avenir. C'est ce que nous pouvons remarquer dans ces propos qui marquent la relation intrinsèque entre la foi et la vie : « On peut dire que la foi est inséparable de tout acte même que nous faisons : elle l'ébranle, elle forme le lien de son élan et de son avenir, ou encore d'une manière plus précise, et dans un langage plus

⁸⁶⁰ Nous ne nous étonnons pas que Louis Lavelle mette plus d'accent sur le sujet dans son analyse de l'acte de croire. Comme nous l'avions fait remarquer précédemment, son œuvre est essentiellement consacrée à la question du sujet. C'est pourquoi nous avons souligné qu'il est un philosophe du sujet et non un philosophe de l'être, si on pouvait tenir compte de la dimension dominante de son œuvre. Mais le débat reste ouvert.

⁸⁶¹ Il faudrait remarquer que Louis Lavelle est attaché à la logique selon laquelle, la foi doit toujours être accompagnée des œuvres. Nous pensons que cette position est légitime, mais ne résume pas toute la conception chrétienne de la foi. Celle-ci souligne que l'homme croyant ne peut être sauvé par les œuvres, mais uniquement par la foi. C'est ce que soutient saint Paul dans l'épître aux Romains. Cf. Romains 1, 17. Cf. L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, Fernad-Aubier, 1946, p. 155.

rigoureux, elle naît au point même où toute puissance va se convertir en acte. »⁸⁶² La foi est donc quelque chose de nécessaire dans la réalisation du sujet. Ni la puissance de croire du sujet, avant qu'elle ne soit entrée en jeu, ni l'acte pur⁸⁶³ ne comportent véritablement la foi. Celle-ci est plutôt présente sur le chemin qui va du sujet vers l'acte pur. C'est pourquoi, l'acte de foi ne peut être compris comme appartenant, « ni à l'homme considéré comme puissance d'agir, ni à Dieu considéré comme acte pur, mais à l'homme en tant qu'il est appelé à réaliser ses puissances par la participation à l'acte pur. »⁸⁶⁴ Chez Louis Lavelle, l'acte se justifie, moins par ses effets, que par son exercice et sa mise en œuvre. Il est pour cela, inimaginable que l'acte soit enfermé dans des considérations de tout genre, comme n'importe quel concept philosophique. S'il est interprété comme un simple concept, il est possible que le sujet n'aboutisse à aucune construction à partir de lui, même s'il constitue le premier principe de toute construction possible du sujet.

L'autre démarche qu'il faudrait éviter, est celle qui réduirait l'acte pur à une simple hypothèse théorique, comme le prétendent certains partisans d'un Dieu qui pourrait être saisi par la pensée. Pour Louis Lavelle, cette hypothèse est à écarter. Nous pouvons déceler en cette observation, une certaine démarcation d'avec l'idéalisme hégélien qui considère Dieu comme une idée qui peut être saisie par la pensée humaine. La vraie foi ne devrait pas être recherchée, ni dans l'idée, ni dans la volonté du sujet à atteindre l'acte pur. La foi réelle, est celle qui se pose, et qui en même temps qu'elle se pose, impose son efficacité et sa valeur. Louis Lavelle indique bien la différence qui existe entre l'acte de croire et la raison de croire : « Il est une seule foi pour cette seule raison : que tout acte qui s'exerce, au moment où il s'exerce, n'ayant ni support, ni objet et possédant un caractère purement créateur peut être défini comme une foi qui s'affirme, le mot foi impliquant l'obligation pour un acte qui se pose, de poser du même coup son efficacité et sa valeur. »⁸⁶⁵ C'est donc dans la fécondité de l'acte que s'exprime la foi proprement dite. Et c'est en s'exprimant que la foi devient perceptible en soi et autour de soi. Néanmoins, quelle que soit l'expression qu'on pourrait remarquer chez un sujet croyant, l'expression en question ne permet pas de dire avec précision que tel sujet croit. Ainsi donc, seule la fécondité de l'acte donne à la foi, la possibilité de se construire. Une question demeure cependant : comment donc s'exprime cette relation entre la foi et l'acte ? Voilà ce qui justifie le besoin de la confiance dans une relation de foi. Mais qu'est-ce qui

⁸⁶² *Ibidem.*

⁸⁶³ Qu'il faudrait considérer comme le Dieu.

⁸⁶⁴ *Ibidem.*

⁸⁶⁵ *Ibidem.*

constitue en fait, le bien fondé d'une relation libre entre l'acte de croire et la fécondité de l'acte ?

3.1.4.3. La foi comme confiance dans la fécondité de l'acte

Le propre des véritables principes, est qu'ils ne se laissent pas justifier par un principe supérieur dont ils dériveraient, ni par une sorte d'expérience qui en épuiserait la vérité. Louis Lavelle voudrait montrer qu'un principe ne tire sa vérité que de sa fécondité. Les principes sont justifiés « par les conséquences qu'on en tire, et par les opérations qu'ils rendent possibles. Ils ne peuvent être posés que par un acte de foi, mais une foi vivante qui en un certain sens ne fait qu'un avec la démarche même qui les met en jeu. Tel est le cas de l'Acte dont tout dépend, et qui lui-même ne dépend de rien. »⁸⁶⁶ Par ailleurs, la foi telle que l'entend Louis Lavelle, est une réalité spirituelle. La foi s'exprime spirituellement, dans une relation de confiance entre le sujet et son créateur. C'est pourquoi il souligne que,

« Une foi spirituelle par laquelle chacun de nous a conscience de constituer son être et sa destinée, et qui ne vit elle-même que de la réponse qu'elle ne cesse de solliciter et que Dieu ne cesse de lui faire. On voit donc que cette foi spirituelle dont nous parlons, portant sur l'essence même de notre vie, et si l'on peut dire, sur le point même où elle s'insère dans l'Être universel, possède une efficacité intérieure par laquelle elle décide véritablement de nous-mêmes. »⁸⁶⁷

Comme nous l'avions montré dès le départ, Louis Lavelle confirme cette considération spirituelle de la foi, qui la représente comme étant la source de tout ce que nous faisons. Un homme qui se croit libre dans ses actions, ne peut supporter qu'on lui fasse accepter l'idée selon laquelle tout ce qu'il pose comme acte, n'est pas l'œuvre de sa liberté, mais d'une pseudo-puissance extérieure, fut-elle l'être pur. Ce qui risque de nous faire tomber dans une sorte de malentendu. D'où la nécessité d'approfondir davantage l'analyse.

Par ailleurs, Louis Lavelle montre que la foi ne devrait pas demeurer prisonnière de la fécondité de l'acte, mais qu'elle devrait jouer le rôle qui consiste à ramener la vie du sujet à quelque chose de plus qu'un simple résultat sur lequel il devrait être jugé. Il se démarque ainsi du pragmatisme qui voudrait que la vie du sujet se borne à travailler pour obtenir des résultats probants, et voudrait faire plaisir à une mauvaise interprétation de la maxime selon laquelle,

⁸⁶⁶ Il faudrait lire dans ces propos de Louis Lavelle, une volonté de justifier le fait que l'Acte pur, qu'on peut traduire par Dieu, est en même temps libre et autonome, mais c'est à partir de ce qu'il pose comme manifestation en faveur du sujet, qu'il se fait reconnaître par celui-ci comme étant un Acte. Mais aussi, partisan d'une foi qui s'exprime à travers des actes concrets, il voudrait montrer que le sujet ne peut poser l'acte de foi que par rapport à la confiance que lui inspire l'Acte pur en lequel il doit placer cette foi. Il y a donc une sorte d'interdépendance entre le sujet et l'Acte, bien que ce dernier présente un caractère libre, immuable et autonome.

⁸⁶⁷ *Idem*, p. 156.

on juge l'arbre à ses fruits. Il s'efforce de lever toute sorte d'équivoque en affirmant que « le propre de la foi n'est pas seulement d'être féconde. Mais de ramener notre vie toute entière à une activité presque pure, de telle sorte que, sans porter atteinte à la maxime que l'on juge l'arbre à ses fruits, nous sommes ici bien éloignés du pragmatisme qui semble n'avoir d'estime que pour les effets qu'une activité peut produire. »⁸⁶⁸ Pour comprendre ce détour vers la logique pragmatique, il faudrait passer par la compréhension que Louis Lavelle se fait de l'activité spirituelle du sujet. Pour lui, toute activité spirituelle se fonde sur une certaine finalité dont elle même est témoin. Ce qui signifie que la finalité de l'activité spirituelle c'est elle-même. Et les effets qui sont le résultat de cette activité, sont à comprendre comme étant les témoins de la perfection de l'acte du sujet. Ils peuvent avoir plus de richesses, mais cela ne change rien au fait qu'ils demeurent les conséquences de la démarche spirituelle du sujet. C'est ce qu'il faudrait comprendre, lorsqu'il estime que « l'activité spirituelle n'a qu'elle-même pour fin. Et les effets qu'elle laisse derrière elle, ne sont que des marques et les témoins de son degré de perfection : ils ont d'autant plus de richesses et de plénitude qu'elle les a voulu moins directement et même qu'elle a moins arrêté sur eux son regard. »⁸⁶⁹

L'acte spirituel peut, dans une certaine mesure, paraître comme étant un acte passif. Mais en étant posé, l'acte en question devient fécond. C'est ainsi qu'« en posant cet acte d'une immobilité souverainement féconde et que l'on ne peut poser qu'en le mettant en œuvre, nous sommes à l'opposé du reproche que l'on pourrait nous faire de nous donner par avance tout ce que nous cherchons à obtenir, et d'être arrivé en quelque sorte, avant d'être parti. »⁸⁷⁰ Louis Lavelle pense que les analystes auraient tort de penser que le mouvement de l'absolu mettrait fin à l'action du moi. Il le promet au contraire. Car, c'est de l'anéantissement que provient toute élévation. Voilà pourquoi il considère que l'« on a tort de penser que l'absolu en acte arrête le mouvement du moi, alors qu'il ne cesse de le promouvoir. Et il ne faut pas méconnaître qu'on ne pétrifie pas un acte sans l'anéantir. »⁸⁷¹ C'est donc dans la confiance en la fécondité de l'être que s'exprime l'acte de foi. En ceci, l'existence de Dieu doit être comprise comme une réalité qui s'actualise par l'acte de foi qui ne s'exprime que dans l'acte de participation : « Croire en Dieu, c'est poser l'actualité de cette suprême possibilité : il est donc moins, l'infinité de cette possibilité, que le fondement de cette infinité. Cette infinité ne commence qu'avec la participation. »⁸⁷² Le propre du sujet est de s'approprier de cette

⁸⁶⁸ *Ibidem.*

⁸⁶⁹ *Ibidem.*

⁸⁷⁰ *Ibidem.*

⁸⁷¹ *Ibidem.*

⁸⁷² *Idem*, p. 158.

actualité absolue de l'acte pur, afin de la rendre sienne. La foi est par conséquent, cet acte intérieur qui fonde la vie du sujet. Cette relation entre le sujet, la foi et le monde devrait constituer le cœur de l'étude qui va suivre. Une démarche que nous pouvons résumer dans l'interrogation suivante : qu'est-ce qui fonde la vie personnelle du sujet ?

3.1.4.4. Foi et vie personnelle

Dans son œuvre, *Les puissances du moi*, Louis Lavelle s'insurge contre la confusion qui est souvent entretenue entre la vie intérieure et la vie spirituelle du sujet. Néanmoins, il souligne que toute vie est d'abord intérieure, avant de devenir spirituelle⁸⁷³. Après avoir fait ce bref rappel, il déclare que « le mot intérieur n'est pas très satisfaisant parce qu'il suppose un rapport entre un contenant et un contenu, qui ne peut avoir de sens que dans l'espace. Tout au plus peut-on dire que le mot intériorité a le mérite de désigner un dedans que seul peut connaître celui qui l'habite, un lieu dont le regard d'un étranger n'atteindra jamais que le dehors, à savoir la surface ou l'apparence. »⁸⁷⁴ Louis Lavelle pense que le terme de '*vie intime*' pourrait mieux désigner l'expérience de la vie intérieure du sujet, car cette vie fait appel à une activité du sujet qui, au lieu de chercher en lui des états déjà réalisés et qu'il se bornerait à décrire, essaie de descendre jusqu'à cette source secrète d'où jaillit l'initiative dans laquelle il se donne l'être à lui-même dans une sorte d'engagement permanent. A ses yeux, c'est le refus du monde et de la mode ambiante dans un acte de recueillement. Ce qu'il précise en affirmant qu' « on ne peut découvrir la vie spirituelle sans accomplir d'abord à l'égard du monde extérieur visible, qui suffit à la plupart des hommes, un acte de refus qui devient un acte de réflexion ou de recueillement. »⁸⁷⁵ Dans un langage propre à la métaphysique du sujet, il montre par la suite que la vie spirituelle est essentiellement individuelle et subjective, et qu'elle nous place dans l'insécurité lorsque nous cherchons à la saisir profondément.

Louis Lavelle estime que c'est de l'intérieur de notre être que nous formons notre expérience du monde. C'est dans cette expérience que nous exerçons notre liberté, et c'est cette liberté qui fait de nous des personnes. Car,

« la personnalité réside en nous dans la disposition intérieure de l'acte qui nous fait être. Et c'est parce que mon être ne se réduit jamais à un pareil acte, et c'est parce qu'il y a en lui des potentialités non actualisées et des données, ou des données et de la passivité corrélatives à l'acte qui est en moi et

⁸⁷³ Cf. L. LAVELLE, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 177.

⁸⁷⁴ *Ibidem*.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

qui ne se suffit jamais à lui-même, que je suis toujours une personne qui se cherche, plutôt encore qu'une personne véritable. »⁸⁷⁶

Tout à l'heure, nous n'avons pas pu présenter Dieu comme étant la possibilité absolue, or, il vient d'apparaître comme étant, la véritable personne absolue. En effet, Dieu est le seul à présenter les caractéristiques d'un être capable de réaliser une indépendance plénière, et une parfaite identité entre ce qu'il est et ce qu'il fait. Or, ce sont ces deux éléments qui caractérisent une personnalité authentique. Chaque homme cherche à conformer ce qu'il est à ce qu'il fait, mais il reste toujours impossible d'y parvenir souligne Louis Lavelle. Ce qui voudrait dire que les deux idées : celle de l'absolu et celle de la personne demeurent difficilement dissociables.

Cette relation entre l'idée de l'absolu et l'idée de la personne pousserait à penser qu'il existe en Dieu une vie. Cette vie que la théologie a tenté d'exprimer par

« la distinction et l'union des personnes, à l'intérieur de son acte même, et dans toutes les philosophies sans doute, par une relation incessante entre les êtres et lui qui fait qu'ils trouvent en lui leur origine, c'est-à-dire, le principe même de leur initiative, et leur fin, c'est-à-dire tous les biens dont ils peuvent jouir, chacun selon son mérite. L'infinité est moins le caractère de l'absolu, que l'expression de son rapport avec nous, rapport toujours positif, bien que toujours incommensurable. »⁸⁷⁷

Le fait que Dieu soit le seul être à pouvoir conformer ce qu'il est à ce qu'il fait, lui donne d'être pris en référence par l'homme qui trouve en lui, l'expression parfaite de ses actes. Cette considération nous amène à revoir, à la lumière de la vision lavellienne, toute la conception que nous avons de la foi. Celle-ci ne consiste plus à placer sa confiance dans un être « absolument transcendant et dont nous n'aurions aucune expérience. »⁸⁷⁸ Et Louis Lavelle se demande comment nous pouvions avoir l'idée de croire en un tel Dieu ?. Cette interrogation le pousse à déclarer que Dieu représente à la fois l'être le plus lointain, mais aussi, l'être le plus proche. Il est considéré comme étant le plus lointain, car

« Il dépasse infiniment toutes les formes de l'existence participée, et le plus proche parce qu'il n'y a que lui qui soit participable. Or, la foi est plus sûre que toutes les connaissances, puisqu'il n'y a de connaissance que d'un objet extérieur à nous, au lieu que la foi soit Dieu même présent à la conscience. Elle est en même temps, l'affirmation du mystère auquel toute existence est suspendue et dans lequel notre vie nourrit son secret, son élan et son espérance. »⁸⁷⁹

⁸⁷⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte, op. cit.*, p. 159.

⁸⁷⁷ *Idem*, p. 160.

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

⁸⁷⁹ *Ibidem*.

La foi apparaît donc comme étant le point central de l'expérience existentielle dans la pensée lavellienne. Toutefois, cette foi devrait être comprise comme une participation à l'être absolu de Dieu. C'est une expérience intérieure qui fait un avec la conscience du sujet. La foi n'est pas à placer au même plan que la connaissance, comme elle ne consiste pas non plus, à poser l'existence d'un objet non inconnu. Nous devrions retenir en définitive, que la foi ne va pas sans la lumière, même si, c'est la lumière qui éclaire l'acte de foi, et non point « une chose représentée que l'on prétendrait mettre à sa place. Or, la foi est la foi et non point la simple conscience de soi-même, parce qu'il est impossible d'exercer cette activité qui est nôtre sans reconnaître qu'il y a une inspiration qui la dépasse infiniment, qui ne lui manque jamais, mais à laquelle elle-même manque toujours. »⁸⁸⁰ La richesse de l'analyse lavellienne se situe, non dans la mise en valeur de la foi comme élément central de l'expérience existentielle, mais comme une réalité supérieure à la conscience de soi.

L'expérience de la foi exige deux éléments essentiels : une méthode originale par laquelle, la pensée prend conscience de l'acte d'abstraction qui remet en cause la conception initiale du sujet, et une nécessité en vertu de laquelle la pensée se pose en face d'elle-même, comme étant tout à fait « autre ». De ce point de vue, on voit la manière dont la philosophie existentielle réalise la convergence entre l'expérience métaphysique et l'expérience religieuse. Comment ne pas conclure cette étude par ces propos de Gabriel Marcel qui invite à méditer ces paroles, dans lesquelles il pense que, « la vie et le monde nous offrent un spectacle affreux. Le sage véritable, chez qui la sagesse est en même temps héroïsme, regarde ce monde en face. Il sait qu'il ne peut espérer trouver hors de lui-même, de sa raison, de recours contre le désordre dont ce monde est le théâtre. Le croyant au contraire, imagine par delà ce monde, un recours ultime en lequel il met sa confiance, auquel il adresse ses prières. »⁸⁸¹ Après avoir montré que la prière est le recours suprême susceptible de donner à l'homme la force pour affronter le défi actuel, il précise sa position dans ces paroles: « Le sage imagine que le Dieu qu'il invoque lui sait gré de son adoration et en vient lui-même, par contre coup, à traiter comme une vertu ce que nous autres incroyants savons bien n'être qu'évasion, aveuglement volontaire. »⁸⁸² Par cette étude, nous ne prétendons pas avoir épuisé la richesse philosophique de la notion de la foi. Mais nous sommes persuadés qu'elle nous ouvre à une nouvelle perspective relative à la question de l'espérance existentielle qui s'impose comme une

⁸⁸⁰ *Ibidem.*

⁸⁸¹ G. MARCEL, *Etre et Avoir. Réflexions sur l'irréligion et la foi, op. cit.*, p. 58.

⁸⁸² *Ibidem.*

panacée pour que l'homme contemporain, de plus en plus abandonné à lui-même, face à un monde qui se préoccupe plus d'autres choses, que de donner à l'homme sa dignité.

3.2. De l'appel du transcendant à l'espérance du sujet

La relation du sujet au transcendant repose sur un appel et une réponse. D'un côté, il y a l'être qui appelle et de l'autre, il y a le sujet qui répond. C'est en cette réponse que réside l'expérience d'une forme de liberté qui se manifeste dans une tension soutenue par une vie spirituellement nourrie. Ainsi, « pour peu que je m'élève à la vie spirituelle, je puis discerner une invitation qui, loin de s'imposer comme une fatalité, éveille en moi cette capacité de répondre en quoi consiste ma vraie liberté. »⁸⁸³ Il est vrai que cet appel ne dépend pas du sujet, mais il est aussi vrai que c'est au sujet qu'il dépend de reconnaître cet acte comme étant un appel du transcendant. A ce sujet, Roger Troisfontaines pense que « s'il ne dépend pas de moi qu'il y ait un appel, il dépend de moi de le reconnaître comme appel, ce qui met encore en lumière l'intime connexion entre ce qui est de moi et ce qui est de l'autre. Connexion constructrice qui ne pourrait se relâcher sans que je m'incline vers la mort. »⁸⁸⁴ Il complète cette idée en soulignant que « cet appel me décèle une réalité plus intérieure à moi que moi-même, une réalité en qui la foi reconnaît le Dieu transcendant, seul véritable supra-personnel. »⁸⁸⁵ La libre réponse à l'appel du transcendant peut se traduire par l'expérience d'une vie qui espère, dans la foi, en vertu de la grâce que Dieu donne à qui il veut. Et c'est sur ces vertus, vues sous un angle philosophique que nous allons centrer cette dernière partie.

Dans un premier chapitre consacré à l'analyse de la vertu d'espérance, nous allons essentiellement concentrer notre étude sur la métaphysique de l'espérance chez Gabriel Marcel. Ceci, non dans le but de minimiser les apports de Jacques Maritain ou de Louis Lavelle sur le sujet, mais notre préoccupation est d'approfondir ce concept dans un cadre métaphysiquement fondé. Or, Gabriel Marcel y a tellement consacré d'études, à tel point qu'il fut considéré par certains analystes comme le « philosophe de l'espérance »⁸⁸⁶ Dans ce

⁸⁸³ R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Vrin, 1953, p. 336.

⁸⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁸⁶ S. PLOURDE, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1975, p. 1.

chapitre, nous chercherons donc à comprendre la vision de l'espérance chez Gabriel Marcel. Ce qui nous obligera à faire un détour par l'étude du désespoir et de l'épreuve, pour terminer par la métaphysique de l'espérance. Le deuxième chapitre est consacré à l'analyse de la notion de la foi. Contrairement au premier où Gabriel Marcel constitue le principal auteur, étudié dans ce deuxième chapitre, c'est Jacques Maritain qui sera placé au cœur du débat. Mais les apports de Gabriel Marcel et de Louis Lavelle viendront aider à compléter et à préciser l'étude. Pour revenir à Gabriel Marcel, c'est l'analyse des situations concrètes de l'existence qui dévoile chez lui, le sens de la condition humaine aux prises avec l'incompréhensibilité de la vie. Cette condition est celle de l'homme en situation. Il l'appelle : *Homo viator*. Ce qui fait référence à cet être itinérant qui ne peut s'immobiliser, et dont la liberté est sans cesse remise en question par les risques de la route.

Eclairée sous cet angle, la vie humaine prend l'apparence d'une épreuve. Et l'homme se retrouve alors dans l'obligation de miser davantage sur ce qu'il est et non sur ce qu'il a, pour pouvoir continuer d'*espérer*. Cette attitude d'espérance le place dans une situation où chaque jour, il sera appelé à opérer un choix, pour ou contre l'espérance. Mais posons-nous la question de savoir concrètement ce que Gabriel Marcel entend par « espérance ? » Pour comprendre la métaphysique de l'espérance dans la philosophie existentielle de Gabriel Marcel, nous avons divisé cette étude en trois différentes parties. Elle commence par une analyse de la problématique de l'appel du transcendant. Elle est suivie d'une analyse de la notion de progrès technique face à l'existence humaine. La technique procure-t-elle le bonheur ou est-ce le contraire ? Dans une étude consacrée essentiellement à la métaphysique de l'espérance, nous essayons d'analyser en profondeur la question de la vertu de l'espérance. Pour rester dans la logique propre à Gabriel Marcel, nous nous sommes penchés sur la notion de la fin des temps, qui est l'une des clés pour comprendre sa vision de l'espérance. S'ouvre ainsi devant nous le premier chapitre que nous avons voulu consacrer à l'analyse de l'appel du transcendant au sujet existentiel. Cette dialectique, appel du transcendant-réponse du sujet, est considérée comme le fondement principal de l'espérance chez Gabriel Marcel.

3.2.1. L'appel du transcendant et la réponse du sujet

Dans les deux premières parties de ce travail, nous avons longuement traité la question de la relation du sujet au monde et à l'autre. Nous voudrions dans cette dernière partie, essayer de

mettre en valeur le sujet dans sa relation avec l'absolu. Cette relation repose avant tout, sur cet appel intérieur que le transcendant adresse au sujet existentiel. Du côté du sujet, tout commence par cette question que l'homme se pose souvent, à savoir : « qui suis-je ? » Cette interrogation est l'un des éléments fondamentaux de la démarche du sujet dans la recherche de la vérité existentielle. Mais en ce qui concerne la vocation personnelle du sujet, même si la première préoccupation reste la recherche de la vérité, la question change de forme. Elle devient plutôt, « quelle est ma vocation en tant que sujet existant ? » Autrement dit, l'homme se pose la question de savoir, à quel appel il doit répondre par un acte d'engagement, afin de pouvoir conférer à son existence une signification ontologique ? Cette préoccupation nous conduit à faire le constat suivant : une étude consacrée à la vocation ontologique du sujet et à la réponse que celui-ci réserve à cet appel du transcendant, permet d'approfondir de façon concrète, tels que le notait déjà Roger Troisfontaines, « la liaison de la grâce et de la liberté dans le témoignage qui me constitue comme être personnel. »⁸⁸⁷ En ce sens, la vocation sera perçue comme une « inclination décidée, et même parfois impérieuse, pour une profession, un art, une forme déterminée d'études ou d'action, chez un individu qui possède des aptitudes correspondantes. »⁸⁸⁸ Aussi, un petit détour chez Louis Lavelle, nous permet de nous rendre compte que la vocation est fondamentalement liée à la notion de la liberté. Ce sont deux notions corrélationnelles. On peut donc comprendre que chez le philosophe du sujet, la vocation désigne avant tout, un appel particulier adressé à un homme libre, en vue d'obtenir son concours à l'immense symphonie que prépare et réalise progressivement la communauté humaine.

D'une part, la vocation est considérée comme la « destination individuelle de chaque être humain. » D'où, la prise en compte du fait que la vocation ontologique est un appel qui consiste à s'interroger sur la distinction que le sujet devrait faire entre l'essence que Dieu lui propose et qui est toujours au fond de lui, et qui constitue, si on reprend les termes de Louis Lavelle, « la partie idéale de moi-même, et l'essence même que je parviens à réaliser et dont je réussis à prendre une possession effective. »⁸⁸⁹ Bien qu'elle s'applique à plusieurs aspects de la vie, la vocation reste essentiellement ontologique et existentielle. D'autre part, il est vrai qu'on peut employer ce concept, pour désigner la volonté de servir dans certains corps de métiers avec passion et désintéressement. C'est le cas pour la vocation militaire, la vocation à l'enseignement, la vocation médicale etc. Mais là où le terme semble prendre tout son sens,

⁸⁸⁷ R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, op. cit., p. 334.

⁸⁸⁸ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1947, p. 1191.

⁸⁸⁹ L. LAVELLE, *De l'Acte*, op. cit., p. 332.

c'est dans le domaine religieux. Dans ce domaine, la vocation implique à la fois, une réalité naturelle et surnaturelle. Elle ne dépend pas de la simple volonté du sujet à agir, mais aussi de l'influence d'une certaine réalité extérieure qui l'appelle à servir dans l'amour. C'est pourquoi Gabriel Marcel ira jusqu'à dire qu'« il n'y a guère de sens à parler d'une vocation de la nature humaine en général, sauf au plan théologique, car Dieu appelle tous les hommes à une destinée surnaturelle. »⁸⁹⁰ Ces propos tenus au cours d'une conférence donnée au Centre Catholique des Intellectuels Français, en date du 05 décembre 1949, avaient pour but de mettre en valeur le caractère ontologique de la vocation existentielle. Il voulait aussi témoigner du fait qu'une vocation véritable est celle qui englobe le naturel et le surnaturel.

Dans un souci permanent de mise en valeur de la vocation ontologique du sujet existentiel, et faisant allusion à sa propre expérience personnelle, au cours de la même conférence, Gabriel Marcel fera la déclaration suivante :

« je suis très tenté de me demander si dans le monde actuel, dans cette situation extraordinairement tragique et sans précédent qui est la nôtre, nous n'aboutissons pas à cette conclusion qu'au fond, la nature humaine ne peut plus être posée que dans une sorte d'ordination à une surnature. Je me demande si, à partir du moment où cette surnature est renversée, la nature elle-même ne périra pas, quoi qu'on fasse pour la sauver. »⁸⁹¹

Pour Gabriel Marcel, la vocation reste perçue comme un don gratuit de Dieu. Il estime pour cela, qu'aucun philosophe « n'a le droit d'en faire une abstraction exclusive. »⁸⁹² Il voudrait souligner que la notion de vocation est une réalité inséparable de l'existence humaine.

De plus, il s'efforce de montrer l'importance de ce concept au plan métaphysique, en le liant au transcendant. Dans l'analyse qui suit, il regrette le fait que certains philosophes considèrent la question de la vocation ontologique du sujet comme étant absurde, pour la simple raison qu'ils ne parviennent pas à comprendre que quelque chose puisse échapper à leur connaissance. Plus loin, il n'hésite pas à s'attaquer à une certaine catégorie de philosophes. Il l'affirme en ces termes : « On objectera l'autonomie de l'esprit, le principe d'immanence : cet apport de l'absolu constitue dans le cours dialectiquement réglé de la pensée, un corps étranger, un scandale, en tant que philosophes, nous ne pouvons le reconnaître. »⁸⁹³ Dans son argumentation, il s'appuie sur le fait que, pour beaucoup de philosophes, il est difficile d'accepter une notion qui apparemment, donne l'impression d'être inexacte. Pour mettre en

⁸⁹⁰ G. MARCEL, « Y a-t-il une nature humaine ? » in *Recherches et débats du C.C.I.F.*, N° 08, du 02 mars 1950, p. 28.

⁸⁹¹ *Ibidem.*

⁸⁹² G. MARCEL, *Etre et Avoir, op. cit.*, p. 189.

⁸⁹³ *Ibidem.*

lumière la différence entre nature et surnature, Gabriel Marcel laisse aux théologiens et aux philosophes, le libre soin d'en préciser le sens, à travers les méthodes qui leurs sont propres. Aussi, c'est par une démarche essentiellement existentielle, qu'il a su analyser le mystère de l'espérance. Pour garder allumée la flamme de l'espérance, le sujet se fait violence en tournant sa tension vers l'être et non vers l'avoir. Au demeurant, qu'y a-t-il derrière le mystère de l'espérance ? Pourquoi Gabriel Marcel a-t-il consacré tant d'énergie intellectuelle à l'analyse de cette notion, pourtant d'essence chrétienne ? Quelle est la différence entre l'approche chrétienne de la notion d'espérance et l'approche philosophique proposée par l'approche philosophique existentielle ? Par le biais de ces interrogations, nous tenterons de comprendre la vérité qui se cache derrière le mystère de l'espérance.

3.2.1.1. Le mystère de l'espérance

Même lorsqu'elle n'est pas nommée, l'espérance se trouve partout présente dans l'œuvre de Gabriel Marcel. Consécutive aux structures de l'être, l'espérance affleure sans cesse dans les relations vécues de l'être humain avec lui-même, avec les autres et avec le Toi absolu. Au départ, il y a un fait que nous ne devons ignorer, il stipule que, le monde dans lequel nous vivons, n'est pas à comprendre comme un monde statique, il est plutôt dynamique. Tout ce qui est en nous et autour de nous, est en permanente mutation, on dirait même, en permanente création. Plusieurs philosophes se rejoignent sur cette manière de voir l'existence. Prenons par exemple le cas de Nicolas Berdiaef qui, dans ses méditations sur l'existence humaine, a soutenu que tout était vécu dans un présent existentiel qui se crée en permanence. Il pense que le passé comme l'avenir ne devraient être que l'œuvre d'un présent dynamique. C'est pourquoi déclare-t-il : « Ontologiquement, il n'y a ni passé, ni avenir, il n'y a qu'un présent incessamment créé. »⁸⁹⁴ Dans la même perspective, en réfléchissant sur le concept d'existence, Henri Bergson écrit pour sa part, que c'est la recherche du sens de l'existence qui se trouve au cœur la conscience humaine : « Nous cherchons seulement, quel sens précis notre conscience donne au mot existence, et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. »⁸⁹⁵ Prolongeant la même réflexion, Gabriel Marcel en vient à dire que l'être de chacun de nous est une création à réaliser sans cesse au cours de l'existence. Il semble tout à fait normal qu'à l'instar de l'évolution créatrice bergsonienne, l'*Homo viator* de Gabriel Marcel habite un présent en

⁸⁹⁴ N. BERDIAEF, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, p. 141.

⁸⁹⁵ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969, p. 7.

permanente création. Engagé dans l'être, l'homme n'a pas le pouvoir d'en sortir. Son effort consiste plutôt dans un permanent apprentissage de la réalité tout entière. L'avoir et l'être sont ainsi, les deux composantes principales qui coordonnent la situation existentielle d'un sujet appelé à se créer incessamment. Par conséquent, le sujet devrait opérer en lui, une jonction entre l'extériorité de l'avoir et l'intériorité de l'être. Autrement dit, l'homme est essentiellement un *être en situation*. Selon l'analyse de Gabriel Marcel, la situation unique est à comprendre comme le parcours d'un être itinérant qui ne peut s'immobiliser. Ainsi, l'homme est perçu comme « un être en route ». Être en situation et être en route, peuvent être compris comme les deux traits qui s'associent pour dessiner un profil commun qui est l'*Homo viator*. Toujours novice sur le chemin de la vie, l'homme y apprend à tirer profit de l'enseignement de son parcours existentiel. Selon de Simone Plourde, c'est de ce cheminement, que le sujet existentiel « tire le poids ontologique qu'il recèle, car c'est avant tout, l'être lui-même de l'homme qui offre prise à sa propre liberté. »⁸⁹⁶

La particularité de l'analyse de l'espérance proposée par Gabriel Marcel semble reposer sur son expérience personnelle. A ce sujet, il fait part de sa conviction selon laquelle, l'homme n'est jamais seul sur la voie de l'existence. Jamais seul, le routier chemine toujours avec un autre. Suivant cette assertion, où son être ne peut nullement pas être seulement compris comme « *esse* », mais essentiellement comme « *coesse* ». Ce qui peut se traduire par « être avec ». En ceci, la communion apparaît comme la donnée ontologique principale de la relation existentielle entre le sujet et le transcendant. La lecture de la réalité existentielle semble justifier la vérité selon laquelle, tout chemin qu'explore l'homme, finit toujours par lui révéler des embûches insoupçonnées. Et le chemin de l'*Homo viator* n'échappe pas à cette règle. Les obstacles qui surgissent dans l'itinéraire existentiel peuvent être ressentis comme des épreuves pour l'être du sujet. Ce sont des risques relatifs à tout cheminement existentiel. Mais si douloureuse soit-elle, l'épreuve est une invitation adressée à l'homme en situation. Celle-ci comporte donc deux dimensions. Elles concernent deux moments de la vie, qui sont toujours liés comme le sont le jour et la nuit qui ne peuvent se séparer l'une de l'autre. Il s'agit en effet, du désespoir et de l'espérance. Le désespoir incite à la capitulation, et peut parfois pousser jusqu'au refus de la poursuite du chemin de l'existence. Comme les yeux de Meduse dans la légende, « le désespoir fascine et pétrifie celui qui ose le regarder en face. Et alors, le désespoir tue l'être du routier. »⁸⁹⁷ Quant à l'espérance, elle invite l'homme à jeter un regard confiant en direction de l'être du transcendant, là où clignote la lumière de l'Absolu.

⁸⁹⁶ S. PLOURDE, *Gabriel Marcel. Philosophe et témoin de l'espérance*, op. cit., p. 104.

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

Cette lumière lui donne de prendre position contre la mort. Elle est à la base de la force intérieure qui permet d'apprivoiser l'épreuve pour reprendre la marche. C'est ainsi qu'on peut comprendre cette affirmation de Gabriel Marcel, lorsqu'il précise que l'espérance n'est pas statique, mais créatrice. Elle donne à l'homme son être, c'est-à-dire son âme. Au carrefour de l'épreuve, en toute liberté, l'homme est placé devant sa responsabilité et il doit choisir entre l'être et l'avoir. Alors que l'avoir tire le sujet vers des préoccupations éphémères, par contre, c'est le mystère de l'être qui éclaire l'espérance.

En pénétrant la pensée de Gabriel Marcel, nous nous sommes rendu compte que l'espérance se présente à l'image d'un guide sûr pour tout homme qui voudrait bien scruter plus intimement le mystère de l'être dont l'espérance constitue, au même titre que la foi, l'une des approches concrètes. A vrai dire, la réflexion que propose Gabriel Marcel conduit à voir en lui, non un simple spéculateur, mais un témoin de l'espérance humaine. Ce qui se confirme par sa vision du chemin qui mène au mystère ontologique. A son avis, « le chemin le plus direct pour accéder au mystère ontologique n'est pas celui de la connaissance rationnelle, mais plutôt, la voie de l'expérience vécue : en philosophie concrète, l'être-valeur attire l'homme tout autant, sinon plus que l'être mystère. »⁸⁹⁸ L'espérance apparaît ici, comme étant le lieu d'accès privilégié au mystère ontologique. Avec une certaine « infaillibilité », elle semble bien mesurer l'emprise de l'être sur l'homme en butte aux obstacles de la route. N'est-ce pas dans les situations tragiques de la vie humaine que l'*Homo viator* éprouve, avec un sentiment d'authentique humilité, la radicale finitude de son être ? N'est-ce pas dans ces circonstances particulières qu'il ressent le besoin des autres et la nécessité du secours de l'être transcendant ? Si dans certaines situations perçues comme critiques, l'homme se coupe de sa communion avec autrui et de sa relation avec Dieu, il y a de très fortes chances de le voir se soustraire à l'emprise de l'être. Dès le moment où cette rupture est consommée, la tentation du désespoir devient à jamais présente. Au sein d'un « monde cassé », l'être-mystère apparaîtra comme une valeur à incarner, c'est-à-dire, comme un enjeu, ou encore comme le salut de l'homme. Gabriel Marcel nous fait découvrir la route de l'*Homo viator* comme un « chemin de crête » le long duquel, l'épreuve de la vie invite le routier à résister au poids de l'incarnation et à se cueillir un être, une âme alerte d'espérance. La communion avec autrui se révèle être alors, une donnée ontologique essentielle. A son tour, le Toi absolu se présente, non comme un couronnement gratuit, mais comme l'élément fondamental sur lequel s'appuie l'univers philosophique de Gabriel Marcel. Cette étude de la notion d'espérance reste, comme nous

⁸⁹⁸ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 104.

l'avons montré plus haut, fondamentalement liée à son expérience existentielle personnelle. D'où l'impérieuse nécessité de passer par une analyse rigoureuse de la notion d'espérance, notamment dans ses aspects les plus complexes.

3.2.1.2. La notion d'espérance

L'étude de la notion d'espérance par Gabriel Marcel se situe d'abord dans le contexte de l'entre deux guerres. C'est-à-dire, la situation désespérante des années 1914 et 1944. Les deux guerres que l'Europe a traversées, ont fini par plonger le monde entier dans une angoisse et un désespoir, où personne ne pouvait plus dire avec assurance de quoi serait fait le lendemain. Témoin de son temps, Gabriel Marcel ne s'est pas laissé influencer par cette inquiétude pour la survie. Il en a saisi l'occasion pour développer une philosophie existentielle susceptible de maintenir l'espoir dans un monde qui ne savait plus à quel saint se vouer. Mais s'il a pu méditer sur le mal des années de la guerre, on peut avec raison se demander s'il est encore nécessaire aujourd'hui d'y revenir. Nous répondrons par l'affirmative. Aujourd'hui encore, le monde a besoin d'une réflexion sur l'espérance. Même si les réalités ne sont plus les mêmes, le désespoir gagne du terrain et le désir de la sécurité est encore plus grand qu'à l'époque où Gabriel Marcel écrivait les pages du *Monde cassé*⁸⁹⁹. Le philosophe s'inquiétait ainsi, de voir se développer l'enfermement de l'homme sur lui-même, et la méfiance à l'égard de l'autre. Dans la déclaration qui suit, on peut percevoir sa grande désolation face aux attitudes de l'homme contemporain qui ignore la valeur ontologique de l'autre, cet autre en qui, au lieu de voir une menace, il faudrait plutôt voir l'image d'un Dieu qui l'interpelle. Ainsi se plaint-il : « l'obsession de la sécurité, la désorbitation de l'idée de fonction et le refus de reconnaître l'image de Dieu convergent au même carrefour désertique. »⁹⁰⁰ Il est vrai, le développement de la technique et son mépris pour la dignité humaine a donné quelques inquiétudes à Gabriel Marcel. Dans son œuvre, tout en reconnaissant les mérites de la technique, il s'est efforcé de montrer que l'espérance demeure la seule voie d'accès à l'être, c'est-à-dire à la vie même. Le problème de la technique est qu'elle vient faire miroiter un semblant d'espérance devant l'homme, et quand celui-ci place en elle son espoir, elle finit par le laisser seul au carrefour des épreuves. Ce qui justifierait ces multiples déceptions qui souvent aboutissent aux suicides en cascades. C'est pourquoi il pense, que l'espérance reste l'unique voie de salut pour le

⁸⁹⁹ G. MARCEL, *Le monde cassé*, Paris, Bruges, 1933.

⁹⁰⁰ *Idem*, p. 165.

monde contemporain. Aussi, l'homme devrait placer sa confiance, plutôt dans le transcendant que dans la technique, œuvre des mains humaines.

Pour rapprocher la problématique de l'espérance de la philosophie concrète, il fait appel à l'expérience du « j'espère ». Au départ, son analyse peut sembler déroutante, d'autant plus qu'il ne présente aucune définition claire du concept d'espérance. Pourtant, c'est progressivement qu'il amène le lecteur à découvrir ce qu'il entend par espérance. Premièrement, Gabriel Marcel précise la différence qui existe entre deux sortes d'espérances. Il montre en effet, qu'un abîme sépare le « j'espère » le plus dégradé, du « j'espère » qui s'inscrit dans une plénitude d'être. Grâce à ce point de repère quelque peu négatif, essayons de saisir la fragilité du premier « j'espère » et son contenu. Pour élucider ce qu'il entend par espérance, Gabriel Marcel passe par ce paradoxe contenu dans la déclaration suivante : « Moins la vie sera éprouvée comme captivité, moins l'âme sera susceptible de voir briller cette lumière voilée, mystérieuse, qui nous le sentons avant toute analyse, est au foyer même de l'espérance. »⁹⁰¹ En raison de sa vertu propre, l'espérance tend à transcender les objets particuliers. C'est pour cette raison qu'il fait la différence entre le « j'espère » et le « j'espère que ». On peut se poser la question de savoir, quel est ce sujet qui espère ? Aux yeux de Gabriel Marcel, il faudrait opérer une distinction entre le sujet qui espère, du sujet égoïste compris comme un « moi-je », qui dans sa démarche, exprime un doute ou une certitude. Nous ne devons pas perdre de vue, le fait que dans cette perspective, il y a une forte connotation phénoménologique. Il est donc impossible de comprendre le moi, sans la présence de l'autre. Par conséquent, le moi se déploie toujours en référence à autrui. La métaphysique de l'espérance apparaît comme étant très difficile à préciser. Il est difficile pour un sujet de savoir comment assumer une épreuve avant que celle-ci ne lui arrive. Ce qui paraît évident, c'est le fait que là où la tentation de désespérer devient envahissante, l'espérance n'a plus de place. Justement, l'espérance sera cet acte par lequel, la tentation du désespoir est surmontée. Mais qu'en est-il de l'espérance réellement ? En quoi consiste-t-elle ? La véritable espérance est en quelque sorte, une forme de « réponse de la créature à l'égard de l'être infini, à qui elle ne saurait oser sans blasphème la moindre condition. »⁹⁰² Dans cette perspective, désespérer se présente comme « le fait de déclarer que Dieu s'est retiré de moi. »⁹⁰³ Or, il est clair qu'une telle position est fondamentalement incompatible avec le Toi absolu. Toujours est-il que, c'est par rapport à la condition humaine, mise en mal par la technique, qu'il

⁹⁰¹ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 43.

⁹⁰² M. M. DAVY, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959, p. 275.

⁹⁰³ *Ibidem*.

importe d'envisager la problématique de l'espérance chez Gabriel Marcel. Il poursuivra cette analyse par une sorte de protestation contre l'évolution de la technique qui accroît cette crainte du prochain au profit d'une protection qui, à la limite apparaît comme détestable. Ouvertement, il s'étonne de voir que le monde contemporain, ne puisse pas chercher dans la prière et la contemplation, la possibilité de transcender les contradictions qu'impose la réalité existentielle. La difficulté est que le progrès de la technique, au lieu de tourner le regard de l'homme vers l'essentiel, oriente son regard plutôt vers les choses terrestres, c'est-à-dire : des choses passagères et éphémères.

Dans le registre de la technique écrit-il, « le désir et la crainte se trouvent portés au delà de toute limite assignable, la nature humaine devient de plus en plus incapable de s'élever au-dessus de l'un et de l'autre et d'atteindre dans la prière ou dans la contemplation une sphère transcendante aux vicissitudes terrestre. Le perfectionnement de la technique contribue... à rendre l'homme de plus en plus terrestre. »⁹⁰⁴ A la suite de cette analyse, on peut remarquer ce souci constant, où il voudrait prouver que ce n'est pas contre le développement de la technique qu'il s'insurge, mais contre son exploitation par une certaine catégorie des personnes qui se plaisent à utiliser la technique pour déshumaniser l'existence humaine. Pour montrer son attachement la dignité humaine mise en mal par cette technique inhumaine, il apporte la précision suivante : « l'invasion de la technique ne peut pas ne pas entraîner pour l'homme l'oblitération, l'effacement progressif de ce monde du mystère, qui est à la fois celui de la présence et celui de l'espérance. »⁹⁰⁵ Ce qui est curieux, c'est le fait de voir la permanence de l'actualité des analyses de Gabriel Marcel avec la réalité du monde de notre temps. Notons le fait qu'à son époque, il faisait déjà mention du désir de l'homme contemporain, à se tourner vers la sécurité et non vers le bonheur de vivre. Jusqu'à présent, les choses n'ont pas évoluées non plus. Bien au contraire, elles semblent s'être empirées. C'est dans ce sens qu'il est possible de comprendre cette déclaration qui souligne la protestation contre une société qui banalise la vie. Le philosophe plaide pour un éveil de la conscience contemporaine contre cette duperie, œuvre d'une science sans conscience :

« Le désir premier de millions d'hommes n'est pas le bonheur qui est un appel incoercible, la pierre d'attente par excellence de l'espérance théologale, - mais la sécurité. Au lieu que la vie soit considérée comme un don généreux, un appel éveillant de proche en proche, le vœu créateur, elle est appréhendée avec méfiance, comme quelque chose de menaçant, que l'on n'a pas demandé, à la

⁹⁰⁴ Dans ce chapitre, Gabriel Marcel ressort la profonde différence qui existe entre d'une part, les hommes qui ont péniblement travaillé pour parvenir à la découverte de la technique et à son élaboration, et d'autre part, ceux qui se bornent à en profiter sans aucun effort. *Idem*, p. 70.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

limite, elle apparaîtra comme une sale blague. Il faut alors à tout prix, limiter les risques, chercher une retraite abritée définitivement, surtout ne pas être dupe. »⁹⁰⁶

Ce qui est dénoncé dans cette analyse, ce n'est pas le désir de la sécurité en soi, car tout homme a besoin d'être sécurisé et protégé. D'ailleurs, l'Évangile ne préconise-t-il pas autre chose lorsqu'il ose affirmer : « aide-toi et le ciel t'aidera ? »

Cette critique s'oppose plutôt à cette obsession qu'on remarque chez l'homme contemporain qui, à cause d'une volonté démesurée de se protéger, se fonde sur une image caricaturale de son prochain. Au lieu de voir en lui l'image de Dieu, il voit plutôt en lui, l'image d'un agresseur, d'un terroriste etc. Ce qu'il faudrait mettre en exergue, c'est le fait que la vie de l'homme est profondément menacée dans sa dignité et dans sa fragilité, sans que personne ne s'en préoccupe. Or, la vie humaine est une succession de risques. S'il est vrai que chaque moment de notre existence constitue un risque, pourquoi c'est seulement la présence du prochain qui devrait être mise en exergue comme étant une menace et non autre chose ? Cette protestation de Gabriel Marcel nous mène à nous poser l'interrogation suivante : Si chaque fois qu'on monte dans une voiture, on accepte le risque d'un probable accident ; si chaque fois qu'on monte dans un avion, on accepte le risque d'un crash ; et si chaque fois qu'on monte dans un train, on accepte le risque d'un attentat, pourquoi ne pas accepter aussi le risque de reconnaître à son prochain une certaine dignité ? Il faudrait déplorer le fait que l'homme qui centre sa vie sur une sécurité à outrance, laisse « s'enkyster » dans le tissu de son être, une angoisse qui empoisonne son existence. Ce qui l'expose à une possible capitulation, et pourquoi pas au suicide ! Or, c'est ce que l'homme devrait éviter. Les succès enregistrés par la technique, et les limites dont elle a fait preuve devant des situations existentielles concrètes, ont été nécessaires pour que l'homme prenne conscience que la technique ne peut résoudre tous ses problèmes. Mais un long chemin reste encore à parcourir. Cependant, malgré ses bavures, la technique reste une bonne chose. Seulement, s'engager à mettre en elle toute sa confiance, serait une erreur qu'on finirait par regretter. C'est ce qui justifie la nécessité de s'interroger sur la toute puissance de la technique, face aux défis que pose l'existence du sujet. La technique dans sa toute puissance, peut-elle donner à l'homme les possibilités d'accéder au bonheur, ou l'aide-t-elle seulement à expérimenter un bonheur éphémère au bout duquel il retrouve ses équations naturelles ?

⁹⁰⁶ *Ibidem.*

3.2.1.3. Le progrès de la technique face à la science

Incontestablement, la technique a amélioré les conditions d'existence de l'homme moderne. Pour s'en convaincre, il suffit de voir sur le plan médical, combien l'espérance de vie a été prolongée depuis quelques années. Sur le plan de la communication, il est devenu possible de s'entretenir aisément avec des gens se trouvant à l'autre bout du monde. Sur le plan professionnel, il est devenu possible de travailler en restant à distance, sans pour autant changer de domicile, etc. Pourtant, lorsqu'on observe l'évolution actuelle de l'humanité, on a l'impression qu'au lieu de servir l'homme, la technique l'asservit plutôt. Une situation que Gabriel Marcel avait déjà dénoncée, est plus que jamais d'actualité. Cet état de fait plonge l'homme dans une situation comparable à un « enclos vif » où l'unique solution qui lui reste, semble de se replier sur lui-même⁹⁰⁷. Il appréhende tout ce qui, du dehors peut le blesser ou le déposséder, et devient ainsi incapable de détente, d'élan vers le futur Tandis que ses instincts de défense s'hypertrophient. C'est ce que voudrait montrer Gabriel Marcel, lorsqu'il faisait allusion à l'homme contemporain qui fait face à l'incertitude d'un lendemain dont il est lui-même à l'origine : « Ma situation ne diffère en rien de celle du supplicié. Il n'y a rien dans mon existence actuelle et même passée qui ne puisse être desséché, pulvérisé par cette présence de ma mort à moi-même ou plutôt sur moi-même. »⁹⁰⁸ Il faudrait remarquer que la technique moderne s'efforce de mettre en œuvre les moyens d'exorciser le désespoir. Mais si cette technique réussit souvent à procurer un peu d'espoir, à maintes reprises elle échoue cependant, car cet espoir se révèle finalement partiel et éphémère.

La reconnaissance de l'inefficacité de la technique face aux questions existentielles de l'homme, voilà ce que Gabriel Marcel appelle le désespoir. C'est en fait, ce nom qu'il a choisi pour désigner l'âge contemporain : *l'âge du désespoir*. Et il pense que,

« Le désespoir consistera à reconnaître l'inefficacité ultime des techniques. Là est la raison pour laquelle il peut sembler que nous soyons entrés aujourd'hui dans l'âge même du désespoir : nous n'avons pas cessé de croire à la technique, c'est-à-dire d'envisager la réalité comme un ensemble de problèmes, - et en même temps la faillite globale de la technique est aussi parfaitement discernable que le sont ses triomphes partiels. A la question que peut l'homme, nous répondons, l'homme peut ce que peut sa technique. Mais en même temps, nous devons reconnaître que cette technique se révèle incapable de le sauver lui-même, et se montre même susceptible de conclure avec l'ennemi qu'il porte au fond de soi les plus redoutables alliances. En ce sens, il y a réellement une corrélation dialectique

⁹⁰⁷ *Ibidem.*

⁹⁰⁸ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 85.

intime entre un optimisme du progrès technique et une philosophie du désespoir qui presque inévitablement s'en exhale. »⁹⁰⁹

Après avoir analysé les limites de la technique et ses méfaits pour la société contemporaine, on verra Gabriel Marcel, dans une démarche quelque peu ironique, s'en prendre à l'esprit d'irréligion qui semble envahir la société contemporaine ces derniers temps. On aurait cru pense-t-il, qu'à partir du jour où les hommes dans une société donnée, cesseraient en majorité de croire à une vie d'outre-tombe, cette vie-ci n'en prendrait que plus de prix à leurs yeux et deviendrait l'objet d'un respect accru.

Avec une sorte d'enchantement, l'auteur du *Journal Métaphysique* constate qu'en fait, il ne s'est rien passé de semblable, bien au contraire. Pour lui, c'est la vie terrestre qui « est apparue de plus en plus généralement comme une espèce de phénomène sans valeur, sans justification intrinsèque, et comme pouvant donner lieu de ce fait, à une foule de manipulations qui, dans un autre contexte métaphysique, auraient été regardée comme sacrilège. »⁹¹⁰ Dans le même temps que la vie humaine semble menacée par le développement de la technique, malgré les aspects positifs qu'elle présente dans la résolution de certaines questions, l'arrogance de cette technique ne parvient pas à lui donner les moyens de résoudre des situations existentielles. Nous sommes donc obligés d'accepter que la technique ait aussi des limites. Mais il ne suffit pas seulement de l'accepter. Ce qu'il faudrait plutôt chercher à comprendre, c'est le 'pourquoi' de cette impuissance de la technique face à certaines sollicitations de l'homme d'aujourd'hui. Il serait aussi profitable pour nous, de savoir comment nous pouvons tirer profit de ces limites, qui traduisent un aveu d'impuissance, et réfléchir sur la nécessité pour l'homme de ne jamais se laisser influencer par l'avancée de la technique pour abandonner l'essentiel de la vie, et aussi sur la possibilité de mettre la technique au service de l'épanouissement de l'homme dans sa dignité. Revenons d'abord sur l'impuissance de la technique face aux questions concrètes que pose l'existence humaine dans sa complexité.

3.2.1.3.1. Les limites de la technique

Il est vrai, l'homme est parvenu à des performances techniques incontestables. Mais il faudrait aussi remarquer, que ce progrès s'accompagne souvent de multiples déceptions. Que ce soit la médecine, l'informatique, la mécanique ou les autres sciences, chacune se félicite elle-même à longueur de journées, mais lorsqu'on regarde les difficultés auxquelles elles ne

⁹⁰⁹ G. MARCEL, *Positions et Approches concrètes du mystère ontologique*, op. cit., p. 283.

⁹¹⁰ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, op. cit., p. 150.

parviennent pas à faire face, on se rend compte qu'il faut encore du temps. Nous ne voudrions pas énumérer les situations où la science semble s'être totalement déclarée incompétente, mais les cas de certaines maladies incurables, les virus informatiques, ou encore le terrorisme en ce qui concerne la sécurité, incitent à un peu plus de modestie. Ce progrès aurait du sens, si l'homme était respecté et considéré dans ce qu'il est, c'est-à-dire, comme image de Dieu. Ce qui n'est pourtant pas le cas. Le refus d'acceptation de l'homme comme image de Dieu a poussé Gabriel Marcel à une protestation où il ne cache pas son désaccord face au non respect de la dignité humaine. Il trouve qu'on refuse de regarder l'homme,

« comme étant créée à l'image de Dieu. A partir du moment où l'homme nie lui-même qu'il soit un être créé, un double péril le guette : d'une part, il sera porté, à s'octroyer à lui-même une sorte d'aséité caricaturale, c'est à dire, à se considérer comme un être qui se fait lui-même et qui n'est que ce qu'il se fait. Car, il n'existe personne qui puisse le combler, il n'existe même pas de don qui puisse lui être fait. Un tel être se présente comme foncièrement inapte à recevoir. Mais d'un autre point de vue et de façon connexe, l'homme sera porté à se regarder comme une sorte de déchets d'un cosmos d'ailleurs impensable comme tel, de sorte que tous le verront à la fois et pour les mêmes raisons, s'exalter et se déprécier démesurément... Un tel relativisme est à peu près inévitablement entraîné à la limite sur une voie qui conduit à un humanisme dégradé, à un humanisme de la moisissure. »⁹¹¹

Dans cette analyse, on remarque que l'homme est devenu tellement sûr de lui, qu'il se donne des lois qui n'ont rien à faire avec la présence du transcendant. Si le refus de la transcendance allait sans poser quelques problèmes à l'homme, on pourrait le comprendre. Mais le bât blesse, lorsque ce refus de la transcendance aboutit, comme dans l'ordre d'une conséquence logique, à la négation de la dignité de l'homme comme image de Dieu.

Ce qui reste étonnant, c'est ce retour à une sorte de dialectique pascalienne dans laquelle se lance Gabriel Marcel. En fait, l'homme qui est doué de sagesse et de raison dialectique, peut à la fois être le même homme qui cause des misères à son prochain. Comme Blaise Pascal qui affirmait que l'homme n'était ni un ange, ni un démon, le philosophe montre tout simplement que grâce à la technique, l'homme contemporain se débrouille très bien. Mais que c'est par la même technique qu'il détruit aussi l'humanité. Il est donc curieux de voir que les deux aspects de la réalité existentielle du sujet qui semblaient logiquement s'opposer, s'appellent l'un et l'autre lorsqu'il s'agit de l'existence concrète. Un homme que l'on considère comme étant conscient et responsable, capable d'une dialectique historique ; pourrait pour une raison ou pour une autre, se voir parfois traité de « vipère lubrique qu'il faut écraser d'un coup de

⁹¹¹ G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 54.

talon. »⁹¹² En clair, l'humanité vit dans une sorte de terreur qui est le fruit de la domination de l'économie sur tous les autres domaines de l'existence. Il vit aussi dans la terreur d'une latente menace terroriste toujours invaincue, mais aussi dans la terreur d'une guerre toujours imminente. Pour ce qui est de la guerre, le dernier acte que vient de poser la Russie en violant l'intégrité du territoire Georgien, prive de tout semblant de sérénité à l'homme de notre temps. Autrement dit, l'homme contemporain ne peut prétendre se prévaloir de ces aphorismes tacites, mais qui demeurent délétères. Ainsi, aucun homme ne peut prétendre être totalement à l'abri des puissances négatives de son être.

3.2.1.3.2. Personne n'est à l'abri du mal

L'analyse qui précède montre comment, personne ne peut se dire être à l'abri de l'influence du mal. Etant donné que tout homme est susceptible de succomber à la tentation de ses passions, il serait prudent d'user de discernement éthique, avant de poser n'importe quel acte. Pour mieux saisir cette idée, examinons cet exemple que propose Gabriel Marcel, au sujet de ceux qui prétendent analyser la complexe problématique du mal. Normalement, étant donné que ce sont eux qui analysent la question du mal afin d'y apporter des tentatives de solutions, ils devraient être à l'abri du mal en question. Mais la réalité nous prouve le contraire. Comme par un miracle, eux aussi ne sont pas à l'abri de ce mal qu'ils sont censé comprendre. Selon cet exemple, l'homme ne devrait même pas se fier à son bon sens. A quoi donc voudrait nous mener Gabriel Marcel ? Il pense pour cela, que personne ne devrait se poser en juge de l'autre. En somme, tous nous avons des défauts, quelles que soient nos prétentions à l'objectivité de jugement. « Nous autres qui sommes réunis en congrès pour diagnostiquer la nature du mal et proposer une médication, nous qui possédons le bon sens et la clarté, nous pensons que... Il n'y a pas d'observatoire intemporel, métahistorique, du haut duquel, nous devons juger les hommes du refus dont nous ne serions pas. »⁹¹³ Ce pouvoir pharisaïque dont se prévalent certaines personnes pour se poser en juges des autres, Gabriel Marcel n'a cessé de le dénoncer tout au long de ses écrits. Pour inviter certains donneurs de leçons à un peu plus de modestie, il aimait souvent répéter que « chacun de nous peut céder lui aussi à la sollicitation des puissances négatives, car la frontière entre le refus et l'invocation passe dans le cœur de chaque homme. »⁹¹⁴ Cette réflexion voudrait nous inciter à ne jamais perdre de vue que, tous,

⁹¹² C. MOELLER, *Littérature du XX^{ème} siècle et christianisme IV. L'espérance en Dieu notre Père*, Paris, Casterman, 1960, p. 172.

⁹¹³ G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, op. cit., p. 164.

⁹¹⁴ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 102.

nous avons en nous le pouvoir de faire du mal et que notre « bon sens » ne nous immunise nullement contre des possibles dérapages.

Gabriel Marcel trouve que l'évolution technique a conduit le monde contemporain vers une attitude orgueilleuse qui y rend absent l'héritage spirituel. Il compare pour cela, l'homme de notre temps, à un déshérité qui considère l'héritage du passé comme une vieillerie, alors que l'héritage du passé est une sorte de vigilance qui permet à l'âme présente de ne pas perdre de vue ce qui a une valeur permanente. Le fait de ne pas mettre l'accent sur la mémoire, fait de l'homme contemporain un déshérité. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « La notion d'héritage spirituel est totalement absente de ce monde orgueilleux et vide. L'héritage du passé n'est pas une collection de vieilleries devenues inutiles, mais un appel perpétué par une mémoire qui n'est pas simple conservation, mais une vigilance de l'âme attentive à ne pas laisser perdre ce qui présente pour elle une valeur permanente. L'homme moderne est un déshérité. »⁹¹⁵

Comme on peut le remarquer, malgré l'apparent triomphalisme de l'homme de notre temps face aux multiples succès de la science et de la technique, au fond de lui, il fait face à une angoisse qui se manifeste à travers un constant désir de sécurité. Pour Gabriel Marcel, comme pour nous aujourd'hui, le monde contemporain a besoin de plus qu'une simple technique de pointe pour procurer l'espérance et le bonheur aux hommes de notre temps. Tout compte fait, dans certains domaines de l'existence, aujourd'hui nous ne vivons pas mieux que nos aïeux. Le monde est cassé par l'homme. Il a donc besoin d'un nouveau souffle pour donner une nouvelle chance à l'espérance.

Point de doute pour le philosophe de l'existential, que « ce monde est cassé comme il ne l'a jamais été. »⁹¹⁶ C'est pourquoi il a besoin de faire renaître l'espérance perdue, afin de pouvoir donner à la vie son plein sens. En d'autres termes, ce monde contemporain, cassé par la prétention de l'homme à s'assumer tout en rejetant l'essentiel, a besoin d'une nouvelle source d'espérance. Ce besoin se justifie par le fait qu'il a brisé le lien qui assurait sa relation à la vie. D'où cette expression de Gabriel Marcel qui rappelle le besoin du monde contemporain, de retrouver un nouveau dynamisme pour permettre à l'humanité de garder l'espérance. S'inspirant de l'évangile, il se sert de l'image de Bethléem⁹¹⁷, avec tout ce que cela représente comme symbolique chrétienne, pour la libération du monde contre le désespoir. Il évite tout amalgame entre philosophie et théologie, en proposant un Bethléem de la réflexion, et non de

⁹¹⁵ G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse, op. cit.*, p. 53.

⁹¹⁶ G. MARCEL, *Le Monde cassé*, Paris, Paris-Théâtre N° 56, janvier, 1952, p. 24.

⁹¹⁷ Lieu de naissance de Jésus Christ, considéré par les Chrétiens comme le sauveur de l'humanité. Cf. Matthieu 2, 1 ; Luc 2, 6-16.

la foi. Une précision très importante. On peut donc comprendre que ce dont l'homme de notre temps a besoin, c'est d'un

« nouveau Bethléem de la réflexion. L'homme a brisé le lien nuptial qui l'unissait à la vie. Il faut en refaire le tissu de proche en proche, non point en des plans ambitieux, mais dans l'humilité et la ferveur, car la plupart vivent en attendant. Le citoyen en activité n'est qu'un retraité virtuel, la fatigue et la détresse qu'une pensée parasitaire justifie spécieusement, empêchent d'espérer à long terme. »⁹¹⁸

Le désespoir qui est décrit ci-dessus, se manifeste dans le monde contemporain, à travers un pessimisme diffus qui pousse l'homme à faire le contraire de ce qu'il devrait normalement faire. Il n'est pas rare de voir l'homme s'opposer à ce qui est normal, pour tenter l'anormal et l'ériger en loi de vie. Nous pouvons prendre le cas de l'avortement qui, pour Gabriel Marcel, constitue l'un des points essentiels de ce dérapage de l'homme de notre temps qui choisit la mort à la place de la vie, au nom d'un plaisir et d'une liberté sans objet. On peut aussi faire allusion à l'émergence de l'homosexualité en droit, qui élude la question de savoir ce que deviendrait l'avenir de l'humanité, si tout le monde se lançait dans cette pratique ! En lisant les positions soutenues par Gabriel Marcel, on l'accuserait facilement d'être rétrograde ou intolérant. Mais on a aussi besoin de ceux qui observent les choses avec un regard différent. Et le fait de voir les choses autrement ne fait pas de quelqu'un un intolérant. Le remplacement des valeurs essentielles de la vie au bénéfice de l'illusoire et de l'éphémère, laisse le philosophe de l'existential s'exprimer sur un ton quelque peu amer, comme le montre cette déclaration où il dresse un réquisitoire contre une fausse philosophie qui remplace la joie véritable par une simple satisfaction du corps. Voilà ce qu'il déclare dans ce plaidoyer en faveur de la vie qui n'est plus aimée par les hommes de notre temps, au bénéfice d'un pessimisme diffus :

« L'existence d'un pessimisme diffus, bien plus que du soupir et du sanglot, me paraît être une donnée fondamentale de l'homme contemporain. C'est sans doute dans la perspective de ce pessimisme diffus, et moins pensé qu'érupté, qu'il faut considérer un fait aussi grave et aussi significatif que l'avortement. C'est là une conséquence inéluctable d'une philosophie fausse qui remplace la joie par la satisfaction, l'inquiétude par l'insatisfaction, satisfaits et insatisfaits se rejoignant par ailleurs dans une commune médiocrité. »⁹¹⁹

⁹¹⁸ G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, op. cit., p. 139.

⁹¹⁹ *Idem*, p. 47.

Au bout de cette analyse, il conclut avec une certaine amertume, que « la vie n'est plus aimée. »⁹²⁰ Voilà donc comment, suite à sa propre folie⁹²¹, l'homme de notre temps s'est littéralement dirigé vers le désespoir. Et cela se complexifie par l'absence d'une véritable vision d'un avenir où la technique serait placée totalement au service de l'épanouissement de l'homme. Ce qui est loin d'être le cas pour le moment. Voilà ce qui justifie la nécessité d'une profonde analyse métaphysique de la situation de désespoir dans laquelle non seulement, s'est plongé l'homme contemporain, mais dans laquelle il continue de s'enfoncer.

3.2.1.3.3. Le désespoir

Poursuivant son analyse de la situation de l'homme contemporain, Gabriel Marcel se penche de façon particulière sur la problématique du désespoir. Il regrette qu'aujourd'hui, l'humanité puisse manquer des hommes disposant d'un charisme prophétique, pour scruter l'avenir, avec le courage de dire non au paradigme dominant. L'humanité fait face aujourd'hui, à un rapport de force entre la marchandisation de l'homme et son humanisation. Certaines forces plaident en faveur de l'humanisation de l'homme. Mais celles-ci affrontent une sorte de mouvement d'intérêts égoïstes, où ce n'est pas la dignité humaine qui compte, mais plutôt, le profit des investissements. Il ne serait donc pas étonnant de constater que dans cette lutte entre l'humanisation et la marchandisation de l'homme, le camp de l'humanisation de la vie humaine ne puisse avoir les faveurs des pronostics. Ce qui rend la problématique du désespoir plus que jamais d'actualité. En tout cas, Gabriel Marcel décèle un affrontement entre la lumière et la ténèbre, tout en percevant qu'au delà c'est la nuit qui pointe à l'horizon sans qu'aucune perspective de lumière ne soit en mesure de l'arrêter. En cela, il déplore le fait que dans le monde d'aujourd'hui, « personne ne dispose du charisme prophétique. Aucune mécanique ne permet de scruter l'avenir, nous ne pouvons éclairer qu'un petit morceau de route devant nous : car au-delà c'est la nuit. L'affrontement de l'incertitude et de la ténèbre est inévitable. »⁹²² Si la technique procurait réellement le bonheur, l'homme contemporain ne serait plus en proie à cette angoisse qui le déchire jusqu'à le rendre parfois esclave d'un affrontement intérieur dont il semble ne plus être le maître.

⁹²⁰ *Idem*, p. 139.

⁹²¹ Jacques Maritain fait un développement pertinent sur cette question. Il montre que l'homme de notre temps qui était placé devant un choix entre la sagesse et la science, a préféré choisir la science, en mettant de côté, une sagesse qui lui est pourtant nécessaire. Cf. J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, p. 22.

⁹²² G. MARCEL, *Vers un autre royaume*, suivi de, *L'Emissaire, Le signe de la croix*, Paris, Aubier-Montaigne, 1949, p. 83.

Dans un style propre à la philosophie concrète, Gabriel Marcel nous fait sortir de la conception d'un sujet impersonnel, pour mettre chacun devant ses responsabilités, en montrant que tous, nous sommes concernés par la situation que vit l'humanité. Voici comment, en des termes peu voilés, il renvoie chacun devant sa propre conscience : « Tout au fond de nous-mêmes nous ne savons pas ce qui se passe, nous ne savons même pas s'il se passe quelque chose. Nous jetons le filet et de nos interprétations dans ces profondeurs impénétrables à tout regards... nous n'en tirons que des fantômes, ou du moins, nous ne pouvons pas être sûr que ce soit autre chose. »⁹²³ Il faut tout simplement comprendre que nul ne peut prétendre être le maître de son for intérieur. Au moment où l'on croirait maîtriser ce qu'il y a au fond de soi, c'est en ce moment même que cela échappe à tout contrôle. A l'instar du constat fait par Joyce, aucun filet humain n'est donc en mesure d'explorer la mer des Sargasses qui se trouve au fond de chaque existence. Si tel est le cas, l'homme n'est-il pas présenté comme n'étant pas responsable de ce qui se passe, car il n'en a pas un total contrôle ? Qu'en sera-t-il alors de celui qui est dans le désespoir ? En tout cas, pour l'homme qui désespère, l'existence apparaît comme une incarcération, c'est en fait, une sorte de captivité. C'est lorsqu'il insiste sur la situation de captivité du sujet existentiel, que Gabriel Marcel met l'accent sur le temps de l'expérience de la captivité. Il pense pour cela, que lorsqu'un sujet est jeté dans une expérience qui lui est imposée, il lui est difficile, et à la limite même impossible de voir cette réalité se transformer, même s'il s'agissait d'un miracle. C'est la raison pour laquelle, il faut souligner que,

« je m'apparais comme captif si je me trouve non seulement jeté, mais comme engagé sous une contrainte extérieure dans un mode d'existence qui m'est imposé et comporte des restrictions pour mon agir propre. Les conditions étouffantes dans lesquelles je me trouve placé, tendent à se présenter à moi comme immuables. Il me semble alors qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'interviendra jamais le miracle qui les transformerait dans le sens conforme à mes désirs. »⁹²⁴

Lorsqu'on observe de près cette analyse, on a la nette impression d'être face à une aliénation, à un certain déterminisme intérieur qu'on pourrait comparer à une crampe⁹²⁵, dans laquelle est plongé un sujet, sans aucun espoir de s'en sortir. La durée immuable qui constitue le lot d'une vie complètement coincée dans l'étau du désespoir ne devrait pas être perçue comme une impossibilité pour l'homme de s'en sortir. Loin de là. Si Gabriel Marcel insiste sur le désespoir du monde contemporain, c'est pour montrer que l'homme actuel a intérêt à sortir de

⁹²³ *Idem*, p. 107.

⁹²⁴ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 61.

⁹²⁵ Cf. *Idem*, p. 55.

ce tourbillon d'incertitude, pour se tourner vers une espérance sans laquelle la vie humaine n'aurait pas de sens. Ce désespoir présenté comme un cachot dans lequel le désespéré est enfermé, sans aucune perspective d'en sortir, même par un miracle, est à comprendre comme cette main mise de la technique et du matérialisme sur l'homme et sur l'humanité. Et plus on avance, plus la vie humaine est banalisée par l'homme lui-même. Cette situation plonge l'homme dans une sorte de captivité où il semble à la fois subir une épreuve et s'y maintenir, par suite de son égoïsme. Dans une série d'études, Gabriel Marcel fait la description de la situation de l'homme désespéré et des principales armes dont se sert le désespoir pour assujettir définitivement l'homme. On le verra donc utiliser la fascination, l'anticipation, la congélation etc. Dans un article publié dans la revue *Dieu vivant*, il insiste sur la fascination qu'il considère comme « la première arme du désespoir. »⁹²⁶ La situation présentée comme irrémédiable, est littéralement pétrifiante, parce que, le propre du désespoir consiste à anticiper sans cesse cette répétition congelante d'une vie qui s'est fixée dans une situation qui paraît réfractaire à tout changement. Ce qui justifie l'affirmation selon laquelle,

« Le désespéré ne contemple pas seulement, il n'a pas seulement devant lui cette éternisation d'une situation dans laquelle il est pris comme une barque est prise dans les glaces, par un paradoxe malaisément concevable, il anticipe cette répétition, il la voit dans l'instant même, et il possède en même temps l'âcre certitude que cette anticipation ne le dispensera pas de continuer à vivre l'épreuve au jour le jour, indéfiniment jusqu'à cette extinction qu'il anticipe aussi à vrai dire, mais non comme un remède : comme un suprême outrage au disparu auquel son deuil assurait encore malgré tout, l'ombre d'une survivance. »⁹²⁷

Après avoir montré l'irrésolution dans laquelle se trouve l'homme désespéré, qui est comparé à une barque qui ne maîtrise nullement sa destination, et encore, sa destination malheureuse, Gabriel Marcel poursuit son analyse, non en donnant une définition précise du désespoir, mais en essayant de le placer dans le contexte d'un homme prisonnier d'une situation impossible. En cela, il souligne que le désespoir « se présente comme un enchantement, ou plus exactement comme un maléfice, l'action maléfique portant sur ce que je me contenterai d'appeler la substance même de ma vie. »⁹²⁸

A côté de la description d'une existence désespérée, il montre ce que veut dire une existence qui ne désespère point. Celle-ci est considérée comme une existence « animée de l'entrain de la vie, dans une ardeur dont le sens étymologique doit être rappelé, car il y a une essentielle

⁹²⁶ G. MARCEL, « Structure de l'Espérance » in *Dieu vivant*, N° 19, Paris, 1951, p. 73.

⁹²⁷ G. MARCEL, *Homo viator, op. cit.*, p. 57.

⁹²⁸ *Ibidem*.

irrécusable parenté entre la vie et la flamme. C'est sur cette flamme qu'est la vie, que s'exerce l'action maléfique du désespoir. »⁹²⁹ Autrement dit,

« on pourrait dire que l'ardeur solubilise et volatilise ce qui sans elle deviendrait à tout moment, empêchement à exister. Elle est tournée vers une certaine matière du devenir personnel qu'elle a pour fonction de consumer. Là au contraire où intervient le maléfice, cette flamme se détourne de la matière qui est son aliment naturel pour s'attaquer à elle-même. C'est ce qu'on exprime admirablement quand on dit d'un être : il se consume. »⁹³⁰

Après ce préalable, il tient à préciser le rôle négatif du désespoir dans le développement spirituel du sujet existentiel. Il souligne de ce point de vue que, « le désespoir peut être assimilé à une véritable autophagie spirituelle. »⁹³¹ Ceci permet de se faire une nouvelle image de la notion du désespoir dans la situation de l'homme contemporain, qui continue de s'y enfoncer, à cause de son orgueil. Ce qui voudrait dire, que l'homme contemporain est le principal auteur du mal qui le ronge. Après cette observation qui met en relief la double responsabilité de la science dans l'existence humaine, essayons de sortir de la captivité du désespoir, pour tenter de comprendre ce que signifie le désespoir en tant que tel. Peut-on le comparer à une simple peur de ne pouvoir s'en sortir dans des situations difficiles, ou est-ce un véritable enfer existentiel ? L'analyse qui suit, nous aidera à voir ce que Gabriel Marcel lui-même pense de la question.

3.2.1.3.4. L'enfer du désespoir

Une lecture littérale de la notion du désespoir nous donne de la comprendre comme, l'abattement total de quelqu'un qui n'espère plus⁹³². Il y a par contre, une autre lecture, celle que propose Gabriel Marcel. Comme nous allons le découvrir, celle-ci permet de constater que l'état du désespoir ne peut être confondu avec le donné brut d'une existence désemparée. Il devrait plutôt être compris, comme une tentation à laquelle l'être a cédé. C'est –à-dire que l'homme a la possibilité d'utiliser son savoir dans le bon sens⁹³³ ou encore dans le sens contraire⁹³⁴. Ainsi donc, le savoir qui est cette flamme qui devrait éclairer l'existence, se retrouve en train de jouer un rôle totalement contraire à celui qu'il devrait normalement jouer,

⁹²⁹ *Ibidem.*

⁹³⁰ *Idem*, p. 59.

⁹³¹ *Ibidem.*

⁹³² Cf. *Petit Larousse illustré 1988*, Paris, Larousse, 1987, p. 304.

⁹³³ C'est-à-dire pour l'humanisation de l'homme. Ou si nous utilisons les termes de Gabriel Marcel, l'homme devrait utiliser son savoir avec sagesse. Cf. G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, *op. cit.*, p. 7.

⁹³⁴ C'est-à-dire, avec folie. Au lieu que la science serve à l'épanouissement de l'homme, elle l'asservit au profit des intérêts égoïstes d'une minorité soucieuse de bien être et de protection. Cf. *Ibidem.*

à savoir, rendre l'homme plus heureux. Or, si le rôle de la flamme vitale est de volatiliser ou de solubiliser la matière, alors, « le retournement de cette flamme sur elle-même constitue une véritable inversion ontologique. »⁹³⁵ Et si l'on essaie de faire une brève étude comparative de cette lecture, avec la lecture bergsonienne de la durée, on aboutirait à la même conclusion, à savoir que la durée créatrice, cédant au vertige d'une pseudo-fatalité, se dévore elle-même. Dans la précision qu'il apporte à cette lecture du désespoir, Gabriel Marcel nous exhorte à ne pas confondre le désespoir et la crainte. Contrairement à la définition courante, le désespoir devrait plutôt être compris, comme l'établissement du sujet dans une situation irrémédiable qu'il n'a pas choisie et qu'il n'accepte pas, mais une situation qu'il subit. C'est la raison pour laquelle, il va jusqu'à comparer le désespoir à l'enfer. En tout cas, la précision avec laquelle il s'exprime, lève toute forme d'équivoque sur le sujet : « Le désespoir, tel que je l'ai défini, n'est pas du tout la crainte. Il consiste vraiment à s'établir dans l'irrémédiable, non pas d'ailleurs en l'acceptant, mais en le subissant de manière à se laisser dissoudre intérieurement par lui. Le temps clos du désespoir est comme une contre-éternité, une éternité retournée contre elle-même, celle de l'enfer. »⁹³⁶

Si le désespoir peut être comparable à un enfer, que peut donc signifier le fait même de désespérer ? Comment Gabriel Marcel parvient-il à lire la situation de l'homme désespéré ? Il faudrait comprendre, que le désespéré est cette personne qui vit dans une situation de désespoir qu'il semble ne pas avoir choisi, mais qu'il subit. Ce qui renvoie à l'image du désespoir comme enfer, si on veut rester dans l'acception que propose Gabriel Marcel. Celui-ci a pourtant senti la nécessité d'apporter un éclairage sur le fait même de désespérer. Dans ce sens, il ajoute que désespérer c'est le fait de « se défaire en présence de... l'immobilisation du désespoir est dispersante, désagrégeante, une automatisation morne dans le sarcasme et le ricanement. L'être ne se redresse plus, immobilisé dans une sorte de suicide à retardement. »⁹³⁷ Même si la situation paraît lui être totalement imposée, il ressort qu'il y a une certaine responsabilité de la part de la personne désespérée, c'est ce que montre l'argumentation sur la responsabilité du désespéré. Sa plus grosse erreur, c'est la démission face au combat de l'existence. En fait, « l'erreur et le crime du désespéré est de croire qu'il y a des situations telles que plus aucune possibilité d'espoir ne subsiste : cette erreur, qui agit par fascination, on ne le répétera jamais assez, opère alors une démission des assises secrètes de l'être intérieur, un véritable effondrement ontologique. L'être n'attend plus rien de

⁹³⁵ *Ibidem.*

⁹³⁶ G. MARCEL, « Structure de l'Espérance » in *Dieu vivant, op. cit.* p. 76.

⁹³⁷ *Idem*, p. 80.

personne, il s'identifie à sa solitude. »⁹³⁸ Il est vrai que chez Gabriel Marcel, le désespoir est comparable à l'enfer. Mais seule l'image de l'enfer ne suffit pas pour décrire le désespoir. Il est aussi cette solitude dans laquelle l'homme se trouve contre son gré. Seule cette logique où le désespoir est présenté comme une situation subie est susceptible de nous aider à comprendre l'affirmation selon laquelle, « Le désespoir c'est l'enfer. » Aussi, Gabriel Marcel apporte cette précision, pour lier le désespoir à la solitude : « Et il me semble qu'on pourrait ajouter que c'est la solitude. »⁹³⁹ Pour plus de précision, il ajoutera au sujet de la solitude, que

« rien ne serait d'ailleurs plus important que de faire ressortir la conjonction très rarement aperçue, entre le temps clos et la rupture de toute communication vivante avec autrui. Etre enfermé dans ce temps immobilisé, c'est du même coup, perdre avec le prochain ces communications jaillissantes qui sont ce qu'il y a de plus précieux dans la vie, qui sont la vie même. Dans le temps clos, il n'y a plus d'amitié possible. Et inversement, ce qui est plus important encore, là où surgit l'amitié, le temps recommence à bouger, et du même coup, si l'espérance se réveille comme une mélodie s'émeut au fond de la mémoire. »⁹⁴⁰

La particularité de cette analyse est qu'elle semble renvoyer chaque homme à l'analyse de sa propre existence. Presque chaque être humain a fait l'expérience de moments de découragement proches du désespoir. Nous irons même jusqu'à dire que plusieurs personnes ont fait l'expérience du désespoir. Aller jusqu'à préférer la mort à la vie, est une expérience qui n'est pas propre au prophète Elie face à Jézabel⁹⁴¹ ou encore à Job. La plupart des existences authentiques, rencontrent dans leurs itinéraires, des moments d'angoisse aigu.

C'est la présence d'un égoïsme infantile qui pousse l'enfant ou l'adolescent à refuser l'adhésion à une vérité axiomatique dont il ne maîtrise pourtant pas les contours, non parce qu'il n'est pas en mesure de comprendre cet axiome, mais pour la simple raison, que lui qui prétend avoir raison plus que tout le monde, n'a pas été associé à l'expérience qui a abouti à cette démonstration. L'enfermement de l'homme contemporain dans une attitude égoïste qui est à la base du désespoir dans lequel il se trouve enfermé, ne devrait pourtant pas être compris comme une situation sans issue. Cela paraîtrait contradictoire de dire que la prison du désespoir est une situation complexe, à la fois immuable et résolvable. Mais il faudrait

⁹³⁸ L'analyse ci-dessus, donne à comprendre que, malgré le fait que la situation puisse paraître comme immuable, le sujet dispose encore de quelques possibilités pour s'en sortir, comme nous l'avons montré plus haut. Selon Gabriel Marcel, la difficulté ne peut provenir que du sujet lui-même. Et cette difficulté n'est rien d'autre que le fait de se dire qu'il n'y a plus d'espoir de s'en sortir. On perçoit donc chez Gabriel cette lueur d'espoir qui pointe toujours à l'horizon, quelle que soit la situation dans laquelle se trouve le sujet existentiel. Et pour que cette lueur d'espoir serve à l'ouverture du sujet à l'espérance, celui-ci devrait s'efforcer de ne jamais céder à quelque fatalité que ce soit. Cf. *Ibidem*.

⁹³⁹ *Ibidem*.

⁹⁴⁰ *Idem*, p. 76.

⁹⁴¹ Cf. I Rois, 19, 10.

comprendre que c'est l'homme qui peut la rendre immuable, comme c'est aussi lui qui peut lui donner une issue.. Pour Gabriel Marcel, c'est dans le refus de désespérer que s'affirme l'espérance devant l'épreuve et la captivité. Finalement, on se demande si l'espérance peut se passer du désespoir ? Comme il ne peut être possible de fêter la joie d'une naissance sans passer par les douleurs de l'enfantement, pour que l'homme parvienne à l'espérance véritable, il a besoin de passer nécessairement par la voie du désespoir, sans toutefois se laisser enfermer dans la fatalité du « je ne peux plus rien ». L'espérance est une vertu qui se nourrit de la patience et de l'esprit d'ouverture, toujours prêt à accueillir la nouveauté. Elle est cette vertu qui permet à l'homme de voir au-delà du visible. Ce qui ne nous dispense pas d'une véritable interrogation sur ce que signifie l'espérance proprement dite ?

3.2.2. La vertu de l'espérance

En lisant attentivement l'œuvre de Gabriel Marcel, on semble y découvrir comment la vie est placée en situation d'opposition avec la mort. La manière dont elle y est défendue, laisse apercevoir une certaine tension entre le « je voudrais vivre » et le « pourquoi vous me tuez »⁹⁴². La vie est en ce sens, l'adversaire le plus tenace et le plus obstiné de la mort. Paradoxalement, le désespoir peut devenir le tremplin par excellence de l'espérance absolue. C'est ce qu'il affirme dans *Etre et Avoir*, lorsqu'il estime qu'« a la base de l'espérance, il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer. »⁹⁴³ Dans un autre contexte, il revient sur cette question, en soulignant que l'espérance est une sorte de lutte permanente contre le désespoir. En tout cas, selon cette présentation, le désespoir semble être à l'origine de l'espérance : « De même que Bichat pouvait dire : la vie est l'ensemble des forces qui luttent contre la mort. Il faut dire, je crois, et dans un sens tout à fait symétrique, que l'espérance ne peut être qu'une lutte active contre le désespoir. »⁹⁴⁴ Même si, avant d'accéder à l'espérance vraie, il faut d'abord passer par la réalité du désespoir, cela ne change en rien, le fait que pour Gabriel Marcel, l'espérance est susceptible d'être comprise comme la victoire de

⁹⁴² Gabriel Marcel pense qu'aimer une personne c'est être capable de lui dire : « tu ne mourras pas ». Sachant qu'il accorde une place importante à l'amour dans sa philosophie, on peut tout de suite lire ce qu'il en pense. Il est opposé à toute forme de science ou de comportement qui s'en prendrait à la vie de l'homme. Sur ce point, il semble rejoindre certaines positions traditionalistes. Celles qui voudraient que l'avortement soit systématiquement condamné. Il pense que la mort, en même temps qu'elle éprouve l'homme, manifeste que la science n'est pas la dernière réponse au problème de l'existence. On dirait même qu'il semble se réjouir du fait que la science ne soigne pas la mort. Il s'interroge : « Avons-nous le pouvoir de dépasser le dilemme engendré par les aspects phénoménologiques de la mort et de lui refuser les apparences de réalité ultime ? Si la mort est en quelque façon de la vie, c'est selon la face qui n'est pas tournée vers nous... Malheureusement, cette condition exigée par la science s'avère impossible à remplir. » G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 235.

⁹⁴³ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, op. cit., p. 108.

⁹⁴⁴ G. MARCEL, « Structures de l'espérance » in *Dieu vivant*, op. cit., p. 73.

celui qui résiste à la tentation du désespoir. A ses yeux, l'espérance mesure alors la vitalité de la liberté, et devient ainsi une « véritable réponse » de celui qui parvient à déchiffrer l'appel de l'être à travers les filigranes de l'épreuve. L'espérance prend ainsi le sens d'une poursuite de l'ascension vers un plus-être et renoue sans cesse le fil des communications humaines menacées par la tentation du désespoir.

Ceci nous conduit à nous poser la question de savoir si l'espérance peut avoir une indépendance par rapport aux situations-limites de la vie ? En d'autres termes, il est normal de se demander si le fait de poser la problématique de l'espérance uniquement comme une lutte active contre la tentation du désespoir ne ferait pas naître le risque de la définir uniquement en fonction des situations-limites. Si tel était le cas, la portée de l'espérance serait totalement restreinte. A vrai dire, l'espérance ne dépend pas seulement des situations-limites de l'existence. Pour espérer, l'homme n'a pas besoin d'être d'abord dans une situation qui l'étouffe. On peut être dans la quiétude et espérer, et c'est d'ailleurs là la vraie espérance. Selon Gabriel Marcel, l'espérance ne devrait pas être confondue avec le désir. Il regrette le fait de voir que plusieurs philosophes confondent facilement l'espérance avec le désir, avec l'ambition, avec l'optimisme, ou avec d'autres attitudes qui mènent pourtant l'homme à la résignation. Ces attitudes ne constituent pas l'espérance, mais elles sont comme des formes déguisées de l'espérance. Il nous semble nécessaire d'essayer de les examiner, afin de cerner le sens que leur donne Gabriel Marcel. D'abord, il faudrait remarquer que le désir apparaît comme le sosie le plus frappant de la vertu de l'espérance. Et pourtant, le désir et l'espérance ne veulent pas dire la même chose. Gabriel Marcel tient à le préciser en affirmant : « Le désir et l'espérance se situent dans des régions tout à fait distinctes de la vie spirituelle. »⁹⁴⁵ Le désir proprement dit, lui, représente une sorte de hantise qui a son point d'application « dans un objet à posséder, son centre dans un moi incapable de ne pas se confondre avec la soif qui le consume. »⁹⁴⁶ Profondément lié au moi, le désir pourrait être considéré comme étant égocentrique par définition, comme c'est le cas pour le moi auquel il s'apparente. Néanmoins, il montre que c'est dans une relation intersubjective qu'il est possible de voir objectivement le sens profond exprimé par un désir quelconque. Il pense que la place de l'autre a un rôle déterminant à jouer. C'est ainsi que dans *Présence et Immortalité* il va plus loin dans cette démarche, en définissant ce qu'est l'autre par rapport à moi dans la phénoménologie de l'espérance. Dans ce cas, l'autre n'est alors considéré que « par rapport à moi, aux jouissances

⁹⁴⁵ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être II*, op. cit., p. 159.

⁹⁴⁶ G. MARCEL, « De l'audace en métaphysique » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. LVII, Paris, Armand Colin, 1947, p. 241.

qu'il est susceptible de me procurer si je suis concupiscent, ou simplement par rapport aux services qu'il pourra me rendre. »⁹⁴⁷ Ainsi conçu, le désir donne l'image d'un faux visage de l'espérance, dans la mesure où il ne vise que la possession d'un objet, ou d'une personne traitée comme objet. C'est pour cette raison qu'il ne faudrait pas confondre le désir et encore moins, l'optimisme avec l'espérance. Ces attitudes psychologiques sont souvent présentées avec un soin particulier qui les rapproche facilement de la vertu de l'espérance. Pour éviter de tomber dans la confusion, il est nécessaire de faire une lecture de fond de l'étude de Gabriel Marcel concernant la notion du désir et de l'optimisme, face à l'espérance.

3.2.2.1. Le désir, l'optimisme et l'espérance

A l'instar du moi, le désir apparaît essentiellement comme un fort sentiment de repli du sujet sur lui-même, dans la crainte permanente de voir ses calculs échouer. Ce constat justifie le regret que manifeste Gabriel Marcel à l'égard des philosophes qui ont confondu « à tort », désir et espérance. En effet, il s'insurge contre certaines philosophies, notamment celle de Baruch Spinoza et de ses acolytes, qu'il accuse d'avoir accentué la confusion : « Cette confusion ruineuse de l'espérance et du désir, nous la trouvons chez Spinoza et dans tous les systèmes de pensées qui dérivent de lui... Une formule telle que '*nec spe nec metu*', contribue d'ailleurs à diffuser cette confusion. Le désir et la crainte sont des termes complémentaires dans leur opposition même. L'espérance se situe dans une tout autre dimension. »⁹⁴⁸ Au vu de cette analyse où le désir et la crainte se trouvent opposés à l'espérance, il n'y a plus de doute à considérer que, pour Gabriel Marcel, le désir est à situer dans le domaine de l'avoir, alors que c'est dans le domaine de l'être qu'on retrouve l'espérance. La convoitise, en lien avec l'ambition, « ne sont pas autre chose que des formes de désir qui, visent à sauvegarder et à accroître un certain avoir. Sous leur emprise, le moi traite la réalité comme quelque chose qu'il engage à son usage exclusif, à servir à ses fins personnelles. »⁹⁴⁹ A partir de cette considération, on peut estimer que la convoitise et l'ambition ne laissent aucune place à l'espérance lorsqu'elles se déploient au sein d'une existence. Il en est de même au sujet de l'optimisme qui, à son tour, offre une redoutable ressemblance avec l'espérance. Pour éviter toute confusion entre l'optimisme et l'espérance, Gabriel Marcel présente une sorte de mise en garde. En effet, il avertit que ce serait une erreur grave que de confondre les deux attitudes existentielles. L'optimiste parle toujours des autres, ne s'engage jamais et joue à son gré le

⁹⁴⁷ G. MARCEL, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959, p. 183.

⁹⁴⁸ G. MARCEL, « Structures de l'espérance » in *Dieu vivant, op. cit.*, p. 76.

⁹⁴⁹ G. MARCEL, *Homo viator*, p. 120.

mauvais rôle du donneur des leçons à ceux qui font l'expérience de l'épreuve. Le philosophe du seuil ne se montre pas tendre à l'égard de ce genre de personnes qu'il considère comme exploitant les expériences des autres pour les utiliser à leur propre compte. Une attitude manifestement malhonnête, comme on peut le constater dans l'argumentation ci-après :

« *Considérez un optimiste : quelle que soit la gravité de la situation dans laquelle vous vous trouvez, il vous dira toujours avec conviction que les choses finiront bien par s'arranger. Son assurance s'appuie soit sur l'expérience passée, soit sur des arguments métaphysiques ou théologiques. L'optimiste revendique une prétendue expérience, non celle qu'il a vécu personnellement, mais celle qu'il emprunte aux autres et qu'il traduit généralement dans des formules toutes faites.* »⁹⁵⁰

Il poursuit son observation, en insistant sur le fait que, ces formules sont celles du genre : « On a toujours vu à la longue, on ne manquera pas de constater ou encore, pourvu qu'on ne se laisse pas arrêter ! »⁹⁵¹ S'il y a un constat à faire dans cette analyse, c'est le fait que l'optimiste ne s'implique jamais lui-même dans une situation, qu'il se permet néanmoins de juger pour les autres. Dans la plupart des cas, on le voit se présenter comme un bon spectateur et un observateur avisé, doté d'une vue perçante. Gabriel Marcel remarque avec amertume que ce spectateur qu'il qualifie de prétentieux « aime déclarer, au nom d'une certaine sagesse dont il se considère comme détenteur : moi je vous dis que les choses s'arrangeront. »⁹⁵² Bref, l'espérance telle qu'elle est perçue dans cette analyse, n'a rien à voir avec l'optimisme, car elle ne comporte aucune prétention et ne s'arroge jamais le droit de porter à l'avance un jugement sur la situation d'autrui.

Ce qui est valable pour l'optimisme, l'est également pour la passivité et la résignation. Il y a des gens qui restent passifs, tout en avouant espérer que les choses iront mieux, au nom de l'espérance. Dans *Etre et Avoir*, la passivité et la résignation sont présentées comme des véritables masques de l'espérance. Pour ce qui est de la passivité, en tout cas, elle n'est rien d'autre qu'une forme « dégradée de la patience. Elle est négative puisqu'elle supprime l'effort et l'action. »⁹⁵³ Si la passivité s'avère nuisible pour l'action du sujet, il en va de même pour la résignation. Ni la passivité, ni la résignation estime le philosophe de l'existential, ne sont apparentées à l'espérance. Il pense qu'il n'y aurait rien de plus faux que de voir l'espérance comme une sorte d'attente inactive. C'est pour cette raison qu'il suggère qu'on ne puisse confondre l'espérance à une sorte d'attente inactive.

⁹⁵⁰ *Idem*, p. 44.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

⁹⁵² *Ibidem*.

⁹⁵³ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, *op. cit.*, p. 136.

« Rien ne pourrait être plus faux que d'y voir une sorte d'attente inactive braquée sur un événement dont on compte qu'il se produira tout seul. Ce qui est d'ailleurs exact, c'est que la patience ou l'espérance peuvent se dégrader là justement où la détente devient relâchement. L'espérance n'est pas velléitaire comme la passivité ou la résignation, elle n'a rien à voir avec une aspiration que traduirait un simple 'je voudrais bien'. »⁹⁵⁴

Toutes ces attitudes psychologiques, à savoir : le désir, l'ambition, l'optimisme, la passivité ou la résignation n'ont rien de commun avec une espérance authentique. Elles ne peuvent être considérées que comme des alibis d'une espérance déchuée et dégradée. En un mot, ils sont comme des alibis d'une espérance totalement « vidée de son contenu, appauvrie de ses références ontologiques. »⁹⁵⁵ On peut tout simplement retenir qu'il est inutile de vouloir chercher la vertu de l'espérance dans des régions existentielles dominées par le souci de l'avoir. La vertu de l'espérance ne peut s'y retrouver, elle est plutôt ailleurs. Et si l'espérance est ce trésor dont l'existence a besoin pour être, quelle est donc sa raison d'être ? Que vise-t-elle au juste ? Voici des préoccupations auxquelles nous allons tenter d'apporter des éclaircissements. Comme des autres vertus qui fondent l'existence authentique, l'homme a besoin de l'espérance pour vivre. Mais en plus de l'espérance, il a aussi besoin de salut. Or, le salut ne peut être acquis. C'est un élément de la transcendance qu'il faudrait rechercher en toute circonstance : c'est peut être l'objet même de l'espérance.

3.2.2.2. L'objet de l'espérance

Si Gabriel Marcel s'est évertué à montrer la différence entre le désir, l'optimisme et l'espérance, c'est quelque part, pour dire que la visée des deux premières attitudes était totalement opposées à la vertu de l'espérance. Dans le *Mystère de l'être*, il souligne que le désir vise un objet précis, qui est une possession. Car, « désirer, c'est toujours désirer quelque chose. » Ce qui n'est pas le cas pour l'espérance qui ne vise pas toujours une possession, dans la mesure où, « espérer, ce n'est pas essentiellement espérer que... »⁹⁵⁶ De là, il est possible de supposer que l'espérance ne vise pas nécessairement un objet particulier⁹⁵⁷. De ses

⁹⁵⁴ G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 191.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

⁹⁵⁶ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, op. cit., p. 163.

⁹⁵⁷ On peut faire allusion à un malade par exemple. Dans le cas du désir, il souhaiterait forcément obtenir la guérison. Or, en ce qui concerne l'espérance, la donne devient tout à fait différente. Voilà pourquoi, on peut retrouver un malade qui, dans sa souffrance garde l'espérance et va même jusqu'à apporter la joie à tous ceux qui vont lui rendre visite. L'exemple pourrait aussi s'étendre à certaines personnes qui ont su tirer partie de leur maladie pour transmettre à l'humanité une grande leçon de sagesse face à la souffrance. Comment ne pas penser à sainte Thérèse de l'enfant Jésus ou à saint Paul. Plutôt que de se plaindre de leurs souffrances, ils en ont tiré un enseignement existentiel qui, jusqu'aujourd'hui, soutient beaucoup de personnes dans leur lutte face à la complexité de la réalité de l'existence humaine.

multiples prises de position, nous pouvons retenir celle où il parle de l'espérance comme étant une vertu qui refuse de s'orienter sur un objet précis. A la limite, l'espérance ne se préoccupe pas de ce qu'elle espère. Si nous prenons le cas de celui qui est malade : il est vrai, on ne peut nier que son désir premier soit d'obtenir une guérison. Cependant, dans cette situation, au sens où l'entend Gabriel Marcel, le malade voudrait bien guérir, mais il comprend aussi que tout n'est pas perdu pour lui, s'il ne parvenait pas à la guérison. En effet, la maladie peut receler le salut autant que la guérison. Il arrive que le malade s'abstienne d'identifier le salut à la guérison. Contrairement à celui qui n'espère pas, le patient qui espère cessera de poser à son espérance des conditions et des limites. Un malade qui espère véritablement, c'est au fond, celui qui espère le salut et non seulement la guérison. C'est ainsi qu'il le souligne clairement, en précisant que « toute espérance est espérance de salut. »⁹⁵⁸ L'objet premier de l'espérance serait le salut. Mais que peut-on comprendre de cette prise de position ? A quel genre de salut fait-il allusion ? Gabriel Marcel étant présenté comme le philosophe de l'espérance, fait cette analyse qui pourrait nous aider à pénétrer la profondeur de sa pensée. Pour lui,

« Le salut c'est l'être lui-même. C'est l'être, c'est plus précisément, une participation toujours plus effective à l'être, un progrès dans l'être. Bref, une constante progression vers un plus-être. Le salut devient ainsi l'enjeu de l'existence humaine. Le salut se réalise dans un arrachement au désespoir, dans une délivrance de l'égoïsme où le moi s'emprisonne, dans une libération de ce mal ou de cette mort qui peuvent conduire au désespoir. En un mot, dans une émergence progressive de l'extériorité de l'avoir pour une accession croissante à l'intériorité de l'être. Le salut se réalise dans une participation croissante à l'amour et à la vérité. »⁹⁵⁹

L'importance que Gabriel Marcel accorde à la question du salut, débouche sur une nouvelle interprétation d'une notion qui jusque là, semblait être le monopole des seuls théologiens. Il ajoute que dans le domaine de l'existence, le salut et la liberté forment deux réalités semblables et connexes. En conséquence, il utilise le même argument pour justifier le fait que le salut constitue l'objet même de l'espérance. C'est-à-dire que le salut est un chemin et non un état : « Le salut peut encore être conçu par nous plus comme un chemin que comme un état. »⁹⁶⁰ Lorsqu'il aborde la problématique de la liberté, il reprend la même argumentation, à savoir : que la liberté n'est pas un état, mais tout un processus, un cheminement. Ce qui conduit à penser qu'il existe une réelle corrélation étroite entre le salut et la liberté.

⁹⁵⁸ *Idem*, p. 181.

⁹⁵⁹ *Idem*, p. 183.

⁹⁶⁰ *Ibidem*.

Concernant le salut, l'interrogation qu'il se pose est la suivante : « Le salut ne peut être que délivrance, mais délivrance de quoi, sinon de cette prison du moi égoïste où règne l'avarice ? Le salut n'est rien s'il ne nous délivre pas de la mort... »⁹⁶¹ Et il conclut en affirmant avec force, que l'espérance ne peut avoir de sens si elle n'espère pas au salut. Sans détour, il estime que « toute espérance est espérance de salut. Elle porte toujours sur la restauration d'un ordre vivant dans son intégrité. Même au sujet de l'intégrité de l'organisme, - lorsque j'espère la guérison d'un malade – est comme la préfiguration d'une intégrité suprême. »⁹⁶² Ces analyses ouvrent la perspective d'une compréhension de la notion du salut en tant que un cheminement. C'est-à-dire, que c'est plutôt un processus et non un état définitif. Il devrait être compris comme une délivrance de la mort, une sorte d'instauration de l'intégrité ontologique. D'où, la possibilité de noter que l'espérance authentique, ne peut être que l'espérance du salut, comprise comme une espérance d'être. Etant donné que l'être de l'homme est une participation à quelque chose, il apparaît difficile que le salut soit individuellement atteint, dans la mesure où, en définitive, c'est dans l'amour qu'il réside. Par conséquent, la visée première de l'espérance devrait être comprise comme étant le salut. Et le salut dans le sens d'un « progrès dans l'être, d'un progrès dans l'amour. »⁹⁶³ Au même titre que l'amour, l'espérance englobe, en quelque sorte, l'affirmation de l'éternité. Que devrait alors faire, celui dont l'espérance est trompée dans le domaine du visible ? Tout compte fait, il n'aurait qu'un seul choix qui est celui qui consiste à dépasser le plan temporel, pour tenter de chercher refuge là où le désespoir n'existe pas. Pour Gabriel Marcel, c'est la seule attitude valable parce que, « l'espérance porte sur quelque chose qui, selon l'ordre naturel, ne dépend pas de nous. »⁹⁶⁴ L'analyse qui précède, nous a donné l'occasion de dégager l'objet d'une espérance authentique. Mais en même temps, cette approche nous ouvre à de nouvelles interrogations. On pourrait donc se poser la question de savoir si une telle espérance pourrait-elle être accessible à tous les hommes ou si c'est seulement l'apanage de quelques-uns .

L'homme qui se rend libre par rapport à l'avoir, semble être le plus apte à vivre l'espérance. C'est d'autant plus vrai que « c'est lui qui a donné à son existence la signification la plus authentique, l'enjeu le plus substantiel qui soit, c'est-à-dire, le progrès dans l'être, dans l'amour. »⁹⁶⁵ Dans une analyse consacrée à la mise en valeur de la liberté comme principal moyen d'accès à l'espérance, Gabriel Marcel va encore plus loin en affirmant que cette liberté

⁹⁶¹ *Ibidem.*

⁹⁶² G. MARCEL, *Etre et Avoir, op. cit.*, p. 109.

⁹⁶³ *Ibidem.*

⁹⁶⁴ G. MARCEL, *Etre et Avoir, op. cit.*, p. 108.

⁹⁶⁵ *Ibidem.*

devrait s'exprimer au sein d'une communauté intersubjective. Tout en fondant la signification de l'espérance dans la relation d'intersubjectivité, il tient à préciser :

« La signification et l'enjeu qui sont ici évoqués ne peuvent être conçus que sur le plan de l'intersubjectivité ou de la fraternité, et peut-être d'ailleurs, tout ce qui a été dit jusqu'à présent s'éclairera-t-il si nous posons en principe que l'homme le plus libre est aussi le plus fraternel... L'homme le plus disponible, le plus fraternel, le plus ouvert au monde du mystère est, en effet, celui qui est le plus immunisé contre le désespoir, parce qu'il ne s'appartient pas, mais qu'il se doit de répondre à l'appel des autres à travers lequel lui parvient celui de l'être. »⁹⁶⁶

Le constat semble clair : même si on ne peut l'affirmer avec certitude, l'homme qui paraît le plus immunisé contre le désespoir est celui qui est ouvert et qui vit une fraternité vraie. Il est capable d'espérer parce qu'il a su rendre disponible une vie qui lui appartient, en la mettant au service d'une réponse à l'appel de l'être. Mais il faudrait noter que cette réponse ne va pas sans exigences. Dans un style proche de celui des mystiques espagnols⁹⁶⁷, il rappelle au sujet de l'espérance, qu'elle constitue « le progrès des âmes qui n'ont pas été rouillées par la vie. Des âmes qui ne sont pas sclérosées, de celles qui savent trouver un infini dans l'instant, en savourer sans arrière pensée le parfum unique. Des âmes enfin qui ne vieillissent pas et qui se refont perpétuellement dans le soleil de Dieu. »⁹⁶⁸ A voir le souci de la précision qui anime Gabriel Marcel, et son insistance dans l'étude de certains points concernant l'espérance authentique, on peut se poser la question de savoir quelle est la vérité qu'il a voulu révéler au monde contemporain. Nous voudrions en effet, chercher à comprendre le message qui semble être contenu dans cette mise en valeur de la vertu de l'espérance. Dans ce souci de dévoilement, nous voudrions nous appuyer sur une réflexion qui focalise l'attention sur l'espérance d'un être en marche : *un pèlerin*, en vue de faire ressortir ce qui est derrière la mise en exergue de l'intersubjectivité comme fondement de l'espérance. Voici donc arrivé le moment où notre étude devrait essentiellement se concentrer sur les bases intersubjectives de l'espérance authentique. Autrement dit, il s'agit de faire une analyse phénoménologique de la vertu de l'espérance.

⁹⁶⁶ G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1967, p. 87.

⁹⁶⁷ Ces expressions sont très proches des celles qu'utilisent saint Jean de La Croix et sainte Thérèse d'Avila.

⁹⁶⁸ S. PLOURDE, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, op. cit., p. 148.

3.2.3. La phénoménologie de l'espérance

Face aux situations particulières de l'existence, un sujet qui croit obtenir le bonheur à partir de ce qu'il a, peut se retrouver devant un dilemme, sans que son avoir ne lui apporte la solution escomptée. Mais un sujet qui s'efforce d'être, même lorsqu'il fait face à n'importe quelle situation existentielle, peut toujours garder l'espérance. Dans les études précédentes, nous avons mis l'accent sur un sujet en proie à la réalité existentielle, sans insister sur son rapport aux autres et à lui-même. Or, l'espérance exige aussi la présence des autres, qui en quelque sorte, constituent le miroir du moi. En fait, c'est à travers les autres que le moi peut parvenir à la lecture de sa propre existence. Seul un « moi » qui aspire à se détacher du monde de l'avoir, pour devenir un « je » se reconnaissant comme sujet réel, est susceptible de prétendre à l'espérance. En d'autres termes, un sujet qui accorde de l'importance à l'avoir aurait toutes les peines du monde à accéder à une espérance vraie. Généralement, c'est au cœur de la lutte entre l'avoir et l'être, au sein d'une situation particulière, que le sujet rencontre la situation d'épreuve. Mais face à la pesanteur de l'avoir, le moi dispose d'une force capable de l'aider à faire le choix de l'être contre celui de l'avoir. Par ailleurs, c'est lorsqu'il s'ouvre à l'être, que le moi s'ouvre aussi à l'espérance, en opérant une sorte de 'domestication' des événements qu'il s'efforce de traiter, comme si c'était avec un interlocuteur qu'il le faisait. Là, il se retrouve dans l'obligation de considérer l'épreuve comme une partie de son être profond. C'est donc, en intégrant l'épreuve dans sa propre existence, que le sujet donne un sens à cette épreuve. A partir de là, l'épreuve cesse d'être un élément d'oppression du moi, pour devenir le moyen par lequel le sujet accède au plus-être.

Pour Gabriel Marcel, l'espérance constitue cette force intérieure qui permet au sujet existentiel, en face des autres, de considérer l'épreuve comme une partie de lui-même, capable de contribuer au processus créateur du plus-être du moi. Dans *Homo viator*, il revient sur la question et y apporte la précision suivante :

« Celui qui espère, et qui est aux prises avec une certaine épreuve assimilable à un mode de captivité, ne tend-il pas à traiter cette épreuve, à procéder vis-à-vis d'elle comme le patient avec soi-même en use avec ce moi mineur, avec ce moi, à éduquer et à gouverner, qu'il s'agit avant tout de ne pas laisser se contracter ou au contraire, se cabrer, s'émanciper prématurément et indûment ? De ce point de vue, l'espérance consistera à traiter d'abord l'épreuve comme partie intégrante de soi-même, et du

même coup, comme vouée à se résorber et à se transmuier au sein d'un certain processus créateur. »⁹⁶⁹

L'analyse ci-dessus, permet de se rendre compte du fait que le processus qui soutient le passage du « moi » au « je », est pénible et lent. Comme on peut le voir, le « moi » a un caractère essentiellement égoïste, alors que le « je » est essentiellement existentiel. En effet, pour se libérer du « moi égoïste » afin de tendre vers le « je existentiel », le processus exige une certaine résistance au poids de l'incarnation du sujet dans une sorte d'attente qui n'est pas passive, mais plutôt active. La philosophie existentielle contemporaine soutient que l'espérance qui anime le moi aux lisières de son être, est apparentée au courage dont le propre est de faire front aux puissances du désespoir. Cette espérance ne peut donc pas être confondue avec une simple résignation passive, où l'on accepte tout comme sous la forme d'une fatalité naturelle. Bien au contraire, une espérance ainsi comprise s'apparente à un acte qui relève de la volonté : elle est en fait, une « attente active ». En toute clarté, Gabriel Marcel distingue l'espérance de la passivité destructrice du sujet. L'espérance vraie, est celle qui entraîne le sujet existentiel vers l'être. C'est ce qu'il expose en ces termes :

« L'espérance n'est pas une sorte d'attente engourdie, c'est quelque chose qui sous-tend ou qui survole l'action, mais qui, à coup sûr, se dégrade ou disparaît quand l'action elle-même s'éténue. L'espérance m'apparaît comme le prolongement dans l'inconnu d'une activité centrale, c'est-à-dire, entraînée dans l'être. D'où ses affinités, non point avec le désir, mais avec la volonté. La volonté comporte en effet, elle aussi un refus de supporter les possibles, ou tout au moins, un arrêt dans la supputation. Ne pourrait-on dès lors, définir l'espérance comme une volonté s'appliquant à ce qui ne dépend pas d'elle ? »⁹⁷⁰

La volonté joue un rôle important dans l'espérance qui refuse de calculer ses chances d'échec ou de réussite ou d'essayer de s'imaginer le meilleur ou le pire qui peut être, dans ce cas précis, considéré comme une sorte d'élan vers l'espérance. Il faudrait plutôt comprendre que le point d'application de la volonté est placé à l'infini : dans un salut à venir. En clair, l'homme qui espère, fonde son espérance sur l'être qu'il s'efforce de comprendre au travers d'un discernement opéré en pleine épreuve, et non sur un objet immédiat, comme c'est le cas pour une guérison ou un succès dans une quelconque entreprise. Lorsqu'il se retrouve au carrefour de l'épreuve, le sujet qui reconnaît au fond de soi, la présence de l'être et en accepte l'emprise, peut être considéré comme étant infailliblement animé par la vertu de

⁹⁶⁹ G. MARCEL, *Homo viator, op. cit.*, p. 50.

⁹⁷⁰ G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique, op. cit.*, p. 75.

l'espérance⁹⁷¹. Il crée ainsi son âme et devient un « je » capable de nouer tout au long de son itinéraire existentiel, des véritables relations intersubjectives au sein desquelles, l'espérance trouvera un milieu naturel pour éclore.

Par ailleurs, une relation vivante qui unit deux sujets existentiels à l'intérieur d'un *nous*, peut se révéler aux yeux du métaphysicien, comme un lieu privilégié susceptible de permettre à l'espérance de s'épanouir. L'homme qui résiste héroïquement à la tentation du désespoir, aspire en même temps à une certaine plénitude d'être. Cette espérance lui donne de s'ouvrir aux autres et de se rendre non seulement disponible, mais aussi accueillant et ouvert. C'est ce qui donne un sens à l'affirmation selon laquelle, « l'espérance vit et se vivifie de la communication avec un toi. Aussi, ne peut-elle contenir d'égoïsme, mais au contraire, l'espérance se vide de sa signification et de sa vertu si elle n'est pas une affirmation d'un nous tous, d'un tous ensemble. »⁹⁷² Mais ce n'est qu'une précision par rapport à ce qu'il avait déjà déclaré dans *Homo viator*, où Gabriel Marcel montrait déjà qu'une espérance non partagée avec autrui était vouée à la disparition. Une espérance non partagée avec l'autre dans une relation d'amour, ne peut tout simplement pas perdurer : « l'espérance est éphémère et évanouissante au cœur de l'homme quand elle n'est pas en premier lieu, partagée avec autrui. C'est l'amour qui crée l'être et qui, par le fait même, nourrit la flamme de l'espérance, car, il n'y a de l'espérance qu'au niveau du nous, disons si l'on veut, de l'*agapè* et non point du tout d'un moi solitaire qui s'hypnotiserait sur ses fins individuelles. »⁹⁷³ Dans cette affirmation, c'est bien évidemment de l'espérance authentique qu'il est question. Et pour s'en rendre compte, il faudrait lire l'article que l'auteur du *Journal Métaphysique* avait consacré à la métaphysique de l'espérance où la relation intersubjective joue un rôle clé dans la construction d'une existence qui espère.

3.2.3.1. L'intersubjectivité dans la construction de l'espérance

Dans cette étude où il opposait l'espérance au désir, il soutient que c'est grâce à sa dimension intersubjective, que l'espérance s'éloigne d'un simple désir de possession, comme c'est le cas pour le désir. Dorénavant, il clarifie la différence qui existe entre le désir et l'espérance. L'espérance se fonde sur un « nous » libérateur alors que le désir se fonde sur un « moi » possesseur. Voici comment Gabriel Marcel s'exprime sur la question : « L'espérance est d'un tout autre ordre que le désir, d'abord parce qu'elle est centrée sur un nous, et non pas sur un

⁹⁷¹ Cf. *Ibidem*.

⁹⁷² S. PLOURDE, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, op. cit., p. 151.

⁹⁷³ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 9.

moi, mais aussi et corrélativement parce qu'elle va au-delà de tout donné, et , ajouterai-je, au-delà de toute possession effective. »⁹⁷⁴ On peut donc constater d'une part, que c'est au niveau de la relation intersubjective que l'espérance se situe le mieux. D'autre part, l'espérance se présente comme un acte qui englobe tous ceux auxquels est unie la personne du sujet. En d'autres termes, l'espérance englobe « la communauté que je forme avec tous ceux qui ont participé à mon aventure. »⁹⁷⁵ Cette affirmation pourrait nous conduire à penser que l'amour est la principale source d'espérance. Mais au sens où l'entend Gabriel Marcel, il s'agit de l'amour *agapè* et non de l'amour *éros*. L'amour compris comme *éros*, est captatif et égoïste. Il est l'apanage d'un moi aux prises avec l'avoir. Dans un passage de l'*Homo viator*, il décrit cette forme d'amour de la manière suivante :

« Je vois d'autant moins un être que j'en suis plus obsédé car mon obsession tend à se substituer à lui. Il faut ajouter que cette obsession elle-même est d'autant plus tyrannique que je prétends davantage le posséder, le monopoliser que je m'attache plus obstinément à rompre tous les liens qui l'unissent aux autres êtres, dans l'espoir de les rendre totalement mien. De deux choses l'une : mis en présence de cette volonté d'accaparement, l'autre ou bien échappe par la fuite ou le mensonge, ou bien se dénature et s'anéantit. Dans l'un et l'autre cas, par une dialectique inexorable, l'amour, parce qu'il a manqué à sa mission, parce qu'il s'est perverti, consomme sa propre perte. »⁹⁷⁶

Contrairement à l'amour *éros*, l'amour *agapè* est oblatif et susceptible de se créer. C'est dans une situation de rencontre, où des êtres sont capables de se reconnaître et de s'aimer dans leur différence même, que se crée cette forme d'amour. On peut comprendre que c'est seulement, au cœur des relations vraies et authentiques entre sujets différents que l'espérance est possible. Tel est le sens de l'affirmation qui voudrait que « tout permet de penser qu'on ne peut parler d'espérance que là où existe cette interaction entre celui qui donne et celui qui reçoit. Cette commutation qui est la marque de toute vie spirituelle. »⁹⁷⁷ Suivant cette logique, il semble qu'il ne soit possible de parler d'espérance qu'au sein de l'amour *agapè*.

On considère donc que seul l'amour *agapè* constitue la racine de l'espérance véritable pour la simple raison que : l'*agapè* et l'espérance tendent à exclure toujours plus l'égoïsme, à effacer la distinction entre le mien et le tien, à faire émerger le germe d'universalité, c'est-à-dire, un germe de cette profondeur qui rejoint l'être⁹⁷⁸. Dans *Les Hommes contre l'Humain*, Gabriel Marcel du seuil élargit sa vision, en considérant que la communion intersubjective est le

⁹⁷⁴ *Idem*, p. 241.

⁹⁷⁵ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, op. cit., p. 172.

⁹⁷⁶ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 75.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

⁹⁷⁸ Cf. *Ibidem*.

principal fondement de l'espérance vraie. C'est pour cette raison, qu'il estime : « il n'est de profondeur authentique, que là où une communion peut être effectivement réalisée. Elle ne le sera jamais, ni entre les individus centrés sur eux-mêmes, et ni au sein de la masse, de l'état de masse. La notion d'intersubjectivité suppose une ouverture réciproque sans laquelle aucune espérance n'est concevable. »⁹⁷⁹ En prenant la résolution de fonder l'espérance sur l'authenticité des relations intersubjectives, Gabriel Marcel voudrait montrer qu'un sujet existentiel ne peut continuer d'espérer qu'au milieu d'autres existences. Il décrit d'abord l'amour et l'espérance comme deux expériences de la communion, de l'ouverture sur autrui. Ils constituent aussi la source du plus-être. Il pousse encore plus loin son argumentation, en soulignant que les deux vertus sont capables de commander les plus grands sacrifices jusqu'à celui de la vie même du sujet. Suivant une certaine logique, d'aucuns pourraient se permettre de faire objection, en comparant le sacrifice de sa vie à un suicide. Effectivement, Gabriel Marcel y a aussi pensé. C'est pourquoi il a pris la peine de faire une nette distinction entre le suicide et le sacrifice de la vie⁹⁸⁰. Dans son acception, un sacrifice de la vie qui ne serait motivé ni par l'amour, ni par l'espérance, ne serait pas différent d'un suicide⁹⁸¹.

Par contre, sur le plan métaphysique, il y a une différence essentielle entre le fait de sacrifier sa vie, et le fait de se suicider. Le suicide se fonde sur la « négation et engendre une indisponibilité absolue. »⁹⁸² Ce qui n'est pas le cas pour celui qui sacrifie sa vie, dans la mesure où son geste a pour base, la disponibilité absolue. Lorsqu'on considère que l'espérance est suspendue à l'ontologique comme cela est affirmé dans la phénoménologie de l'espérance, il devient possible de conclure que l'être, l'amour et l'espérance sont des réalités indissociables dans la métaphysique existentielle de Gabriel Marcel. C'est d'ailleurs ce que lui-même a tenu à préciser, lorsqu'il affirme que, « sur la voie de l'être, le nous et l'espérance sont inséparables, parce que le nous ne subsiste que dans l'amour. »⁹⁸³ Encore que, la relation intersubjective à elle seule, ne suffit pas pour que l'homme parvienne à l'espérance proprement dite. Il a besoin de traverser une épreuve, une sorte de captivité en fait. Car, l'épreuve ne saurait être dissociée de l'espérance. L'épreuve est particulièrement à considérer ici comme la principale source du désespoir. Or, c'est là où il y a désespoir que se manifeste

⁹⁷⁹ G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, La Colombe, 1951, p. 202.

⁹⁸⁰ Une lecture superficielle de cet extrait conduirait facilement à penser que Gabriel Marcel faisait l'éloge de la culture du martyr. Ce qui serait une mauvaise compréhension de la démarche de celui qui a toujours pensé que la vie vaut plus que tout. Dans cette démarche, il faut tout simplement, déceler l'idée selon laquelle, une vie qui espère, ne se contente pas seulement de la réalité visible. Elle va au-delà du visible, y compris jusqu'au don de sa vie qu'il faudrait percevoir comme une façon de mettre l'accent sur l'être et non sur l'avoir.

⁹⁸¹ Cf. *Idem*, p. 127.

⁹⁸² *Ibidem*.

⁹⁸³ *Ibidem*.

toute perspective de l'espérance. Cela pourrait se vérifier dans *Homo viator*, où Gabriel Marcel établit un lien étroit entre l'espoir et le désespoir. Il insiste sur leur interdépendance comme René Descartes insistait sur l'interdépendance qui existe entre la montagne et la vallée. Il pense qu'« il ne peut y avoir à proprement parler espérance, que là où intervient la tentation de désespérer. L'espérance étant l'acte par lequel cette tentation est activement ou victorieusement surmontée en une lutte active contre le désespoir. »⁹⁸⁴ Par conséquent, on peut considérer que le point de départ de l'espérance pourrait être cette expérience du sujet face à une épreuve comprise comme captivité.

3.2.3.2. L'expérience de la captivité

La pensée rationaliste s'est toujours refusée à considérer l'existence humaine comme une captivité fondamentale. Et pourtant, en se fondant sur la catégorie du « tout naturel, » le rationalisme ramène l'espérance au simple espoir humain, ou encore à un simple optimisme⁹⁸⁵. Les malheurs de la vie sont considérés comme des accidents de l'existence, au sens strict⁹⁸⁶. Ce qui voudrait dire, que les situations difficiles de l'existence peuvent être réduites à des simples obstacles contingents qu'une science ou une technique bien appropriées peuvent facilement éradiquer. Par ailleurs, devant des accidents considérés comme irréparables, la seule attitude de sagesse, serait celle d'un affrontement de stoïcien. Or, si tous les efforts devaient être déployés en vue d'améliorer la condition humaine, tant sur le plan des moyens sociaux et politiques que sur le plan de la pensée, alors il deviendrait possible de considérer l'accident comme étant le « signe bien plus radical, le vêtement contingent d'une captivité coextensive à la condition humaine. »⁹⁸⁷ L'homme contemporain ne devrait jamais perdre de vue cet élément fondamental de l'existence. Ceci est d'autant plus nécessaire, dans la mesure où « nous l'oublions sans cesse. Les sagesse et les techniques nous donnent un tel sentiment qu'il faut les fissures dans le monde clos de l'avoir, pour que se rouvrent les issues vers l'espérance. »⁹⁸⁸ Le monde de l'avoir place l'homme dans un contexte où il fait la lecture des situations existentielles avec une légèreté qui l'empêche de voir l'essentiel. C'est la raison qui

⁹⁸⁴ *Idem*, p. 49.

⁹⁸⁵ Plus avant, nous nous sommes efforcés de montrer la différence que Gabriel Marcel établit entre l'espérance et l'optimisme. Si l'optimiste pêche par son empressement à donner facilement des leçons et à juger vite, celui qui espère est un homme ouvert, qui n'agit pas par rapport à une circonstance, mais par rapport à un idéal qui se réalise dans l'être. Bref, l'optimiste appartient au monde de l'avoir alors que celui qui espère appartient au monde de l'être.

⁹⁸⁶ C. MOELLER, *Littérature du XX^{ème} siècle et christianisme. IV, l'espérance en Dieu notre Père*, op. cit., p. 238.

⁹⁸⁷ *Ibidem*.

⁹⁸⁸ G. MARCEL, *Homo viator*, op. cit., p. 80.

le pousse à s'appuyer sur l'expression des fissures d'une existence essentiellement dominée par le souci de l'avoir et rien d'autre :

« Si nous restons, si faiblement que ce soit, perméables à l'espérance, ce ne peut être qu'à la faveur des brèches, des fissures qui subsistent dans l'armure d'avoir qui nous recouvre. Armure de nos biens, de nos connaissances, de notre expérience et de nos vertus plus encore peut-être que nos vices. Par là et par là seulement, peut être entretenue, dans des conditions, hélas ! d'arythmie et de précarité souvent croissantes, cette respiration de l'âme qui, à tout moments risque de se laisser bloquer comme se bloquent des poumons ou des reins. »⁹⁸⁹

On peut comprendre que les différentes sagesse du monde sont à la base de l'intérêt plus grandissant que l'homme d'aujourd'hui semble accorder à l'avoir et non à l'être. Dans un souci constant de vouloir faire face aux réalités existentielles, au lieu d'espérer, l'homme se retrouve en train de cultiver un instinct de survie qui l'emprisonne au lieu de le libérer. La valeur de cette approche réside dans cette ouverture par laquelle, Gabriel Marcel semble reconnaître à la technique et aux sagesse en déclin, la possibilité d'apporter quelque chose de plus à l'existence. Tout compte fait, le développement de la science nous donne les moyens de consolider la maîtrise de notre être. Cela ne représente pas grand chose, mais ce n'est pas rien non plus. En tout cas, « la connaissance de l'homme, la maîtrise de soi, nos vertus bien plus encore que nos vices, consolident la coque du vaisseau humain, lui permettant de naviguer sans que les heurts inévitables ouvrent à chaque coup, une voie d'eau. »⁹⁹⁰

Pour mieux comprendre, essayons de nous appuyer sur l'exemple d'un jeune qui succombe à plusieurs coups et se rétablit sans garder de problèmes au niveau du fonctionnement interne de son corps. Il ne pourrait pas en être de même pour une personne âgée dont le corps est sous le poids de l'âge. Cette comparaison entre le corps d'un jeune et celui d'un homme âgé, ouvre la réflexion suivante : « Si au temps de la jeunesse, la coque⁹⁹¹ est fragile encore au point que la moindre roche la déchire, elle se reconstitue aussi avec une rapidité qui tient du prodige, comme si elle était capable de refaire elle-même son tissu vital. Au temps de l'âge adulte au contraire, le bateau résiste mieux aux chocs, mais lorsque la voie d'eau se déclare, il devient très difficile de la calfater. »⁹⁹² Il faudrait pourtant reconnaître en cette approche une certaine

⁹⁸⁹ *Idem*, p. 83.

⁹⁹⁰ *Ibidem*.

⁹⁹¹ Entendons par là, le corps de l'homme.

⁹⁹² Exemple de Gabriel Marcel qui a été repris par Charles Moeller. L'invitation est lancée à l'esprit pour qu'il puisse toujours garder une attitude de jeunesse face aux réalités parfois complexes dues aux épreuves de l'existence. Devant le désespoir, l'homme devrait garder toujours présent à l'esprit, que la souffrance ne peut avoir le dernier mot. Cet esprit gardé en éveil par rapport au désespoir, est susceptible de permettre à l'homme de retrouver ses marques, quelle que soit la tempête existentielle qui a traversé son existence. Cf. C. MOELLER, *Littérature du XX^{ème} siècle et christianisme. IV, l'espérance en Dieu notre Père, op. cit.*, p. 238.

originalité propre à Gabriel Marcel. Il est persuadé que, « l'éclatement de la cotte de mailles, son arrachement douloureux, comme d'une tunique du Nessus collant au corps, redonne à la peau la fragile vulnérabilité dont il a besoin pour respirer. »⁹⁹³ On peut donc retenir que l'épreuve joue un rôle très important dans l'itinéraire existentiel. Sans l'épreuve, l'âme humaine pourrait demeurer à jamais ensevelie dans le donjon de la sécurité mondaine, sans plus.

Comment ne pas rejoindre la pensée de Charles Moëller dans son commentaire de la métaphysique de l'espérance, où il estime que sans l'épreuve, « le masque finirait par coller sur le visage. »⁹⁹⁴ Sans aucun doute, l'épreuve permet à l'homme de sortir de soi, pour montrer au monde un certain nombre d'aspects cachés de sa vie. Mais il faudrait aussi reconnaître que l'épreuve contraint l'homme à s'ouvrir aux autres⁹⁹⁵. Il y a donc un aspect tout à fait général de l'existence humaine sous lequel elle apparaît comme une captivité. Or, c'est précisément dans la captivité que l'épreuve se présente telle qu'elle est authentiquement : point de place pour l'hypocrisie. Et c'est dès lors qu'on découvre l'existence dans sa réalité profonde, dans sa nudité dirions-nous, que l'espérance devient possible, quel que soit le contexte dans lequel se trouve le sujet éprouvé. En ces circonstances, l'homme n'a pas peur de se révéler. Il est aussi possible que certaines philosophies saisissent ce moment où l'homme est dans une situation qui semble le dépasser, pour lui faire parvenir toute une série de messages catastrophiques, afin de le pousser à adhérer à certaines idéologies, sous prétexte qu'elles constituent la voie d'espérance. Nous pensons ici au cas de certaines sectes comme les témoins de Jéhovah, qui passent en revue les pages nécrologiques des journaux et sautent sur des occasions d'épreuves, où le sujet affronte la peine et le malheur, pour venir lui proposer une certaine voie d'espérance, qui ne serait rien d'autre que celle qui consiste à les suivre. Profitant de la fragilité du moment, ils associent catastrophisme existentiel et voie de paix, si l'on accepte de les suivre. Gabriel Marcel s'oppose à cette manière de faire avec la dernière énergie. Pour lui, il n'y a aucun doute que le catastrophisme est exactement le contraire de l'espérance. Il note que ces prophètes de malheurs ne sont pas des témoins de Dieu. Ils sont plutôt des vendeurs d'illusions. Il en est de même pour ce qui concerne la question de la fin des temps, souvent évoquée pour effrayer les gens en vue de les mener

⁹⁹³ G. MARCEL, *Homo viator*, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁹⁴ C. MOELLER, *Op. cit.*, p. 239.

⁹⁹⁵ La même analyse avait déjà été faite par Charles Péguy. Sans faire l'éloge de la souffrance, il faisait allusion à l'homme qu'une *carapace* de bonne conscience empêcherait de se *mouiller à la grâce*. On peut comprendre que, malgré la différence des contextes entre la démarche de Gabriel Marcel et celle de Charles Péguy, l'orientation qu'ils donnent paraît être la même. L'épreuve ne symbolise nullement la fin d'une expérience existentielle. Elle en constitue plutôt une étape importante. Il reste toujours une perspective de sortie, quelle que soit la situation.

comme des moutons vers une destination que seuls les gourous maîtrisent. Vu l'importance que Gabriel Marcel accorde à la brûlante question de la fin des temps, mettons-nous à son école pour comprendre ce qu'il en pense.

3.2.3.3. La fin des temps et l'espérance eschatologique

L'histoire de la philosophie nous montre que la pensée existentielle est d'essence chrétienne. Même si l'on va jusqu'à situer chez Socrate le début de la pensée existentielle, il n'en demeure pas moins que c'est saint Augustin qui fera une première analyse existentielle digne. A sa suite, Blaise Pascal, et encore plus, Søren Kierkegaard seront perçus comme les principaux précurseurs de la philosophie existentielle. Il est vrai qu'aujourd'hui, le courant athée a apporté un atout non négligeable dans l'analyse du phénomène existentiel et il serait injuste d'en ignorer la valeur. Toute fois, ce courant n'a pas réussi à enlever à la pensée existentielle son caractère profondément chrétien. C'est cette proximité avec le Christianisme qui a poussé Gabriel Marcel à réfléchir sur la question de l'eschatologie, dans son analyse de la vertu de l'espérance. Ainsi donc, on ne peut évoquer la notion d'espérance chez Gabriel Marcel, sans faire allusion au fatalisme eschatologique des ennemis de l'espérance. Par fatalisme, il faudrait comprendre, l'ensemble de tous ces messages annoncés par ci par là, pour dire que le monde va mal et qu'il court vers sa fin. Humainement parlant, cette manière de procéder est une offense à l'existence et la déstabilise. Dans un plaidoyer en faveur d'une existence qui s'assume pleinement, Gabriel Marcel s'oppose au fatalisme et affirme qu'il constitue une forme de péché : « du point de vue de l'homme, il faut déclarer avec toute la force possible que les jeux ne sont pas faits, que le fatalisme est un péché et une source de péché. »⁹⁹⁶ Les messages catastrophiques qui se répandent souvent pour conduire l'homme à la peur du lendemain, constituent un fatalisme qui n'est rien d'autre qu'une offense à l'existence. C'est quelque chose qui est contraire à la vertu de l'espérance. Plutôt que de mettre le monde et l'homme dans une situation apaisée, ce genre de messages le place dans une inquiétude négative⁹⁹⁷. La philosophie existentielle répugne à cette pratique contraire à l'espérance. Le catastrophisme est le contraire de l'espérance : « le catastrophisme est une variété de sadisme en face des événements menaçants. Il est le contraire de l'espérance. Les prophètes de malheurs sont la caricature des vrais témoins de Dieu. Toute validation des

⁹⁹⁶ G. MARCEL, *Les Hommes contre l'Humain*, op. cit., p. 195.

⁹⁹⁷ Nous utilisons le terme *inquiétude négative*, pour faire la différence avec *l'inquiétude positive* qui est le fruit de l'étonnement et qui est à la base du questionnement philosophique. Mais l'inquiétude négative est celle qui a trait à l'existence. Elle pousse le sujet à perdre le contrôle de sa situation existentielle, jusqu'à se laisser habiter par une peur qui le prédispose à n'importe quelle sorte de manipulation.

échéances apparemment inéluctables de destruction est interdite, en face du monde. »⁹⁹⁸ Dans sa défense d'une vie qui espère et qu'aucune prophétie ne devrait effrayer, le philosophe va encore plus loin dans son observation. S'opposant à ceux qui se prêtent à jouer les prophètes de malheurs, il relève que ceux qui prétendent annoncer la fin des temps, usurpent des prérogatives divines, dans la mesure où cette question est le secret de Dieu seul.

3.2.3.4.1. Seul Dieu connaît la fin des temps

Il faudrait comprendre que la question de la « fin des temps demeure le secret de Dieu : nul ne connaît ni le jour ni l'heure. Le devoir de non-anticipation s'oppose à l'attitude du désespéré qui anticipe et encaisse par avance son destin. »⁹⁹⁹ Si cette question est moins perceptible dans la société occidentale aujourd'hui, il ne demeure pas moins qu'elle ronge de milliers de gens dans le monde. Ce phénomène qui se nourrit de la culture du désespoir contemporain, et que Gabriel Marcel qualifie de « prophétisme à bon compte » que trop de charlatans exploitent aujourd'hui, est, à ses yeux, une pratique qui empêche à l'homme d'espérer. Il faut le considérer comme un calcul paralysant. Le devoir de l'homme qui voudrait continuer d'espérer, est de refuser de se laisser influencer par de telles prévisions qui n'ont pour seul but que de le détruire. Ne pouvant faire face à l'assaut que le désespoir a lancé à la société contemporaine, les marchands d'illusions se contentent de tromper quelques esprits crédules, en proie aux difficultés existentielles. Face à cette perte de l'espérance, les hommes devraient se réveiller et dire non à ces pratiques qui privent l'homme de toute perspective d'ouverture vers l'espérance. Lorsque se présentent les prophètes de malheurs, l'opposition à ce genre de messages est plus qu'un devoir, c'est une obligation. C'est ce que Gabriel Marcel affirme en ces termes :

« Même si au simple calcul des probabilités, nous sommes entraînés vers une catastrophe... entendons par là, une destruction du monde, à tel point que quelques survivants auront à repartir à zéro dans le dénuement et dans la foi, non seulement nous n'avons pas à nous livrer avec complaisance à des semblables prophéties, mais il y a sans doute un devoir très profondément et très mystérieusement inscrit au cœur de notre être à nous y refuser. »¹⁰⁰⁰

L'homme pourrait croire au miracle ou encore à la parousie, mais cela ne devrait pas se confondre avec un phénomène consistant à calculer anxieusement dans quels délais ce monde prendra fin, pour qu'apparaisse un nouveau monde où il n'y aura plus ni souffrance, ni peine.

⁹⁹⁸ G. MARCEL, « Structures de l'Espérance » in *Dieu vivant, op. cit.*, p. 75.

⁹⁹⁹ *Idem*, p. 57.

¹⁰⁰⁰ G. MARCEL, *Les hommes contre l'Humain, op. cit.*, p. 153.

Ce message qui appartient à l'enseignement chrétien, mais auquel tout le monde n'est pas obligé d'adhérer, voudrait dire qu'une fin du monde est bel et bien prévue. L'Évangile annonce que les événements auront lieu, mais personne n'a le devoir d'abandonner ce qu'il a à faire, pour attendre une quelconque fin¹⁰⁰¹. Gabriel Marcel s'inscrit dans la logique paulinienne et suggère qu'on attende ce moment comme si on ne l'attendait pas.

Au sujet de cette question de la fin des temps, on dirait que la meilleure attitude est de ne pas céder à la tentation du désespoir, mais de continuer à « vivre en espérance, au lieu de concentrer son attention anxieuse sur les maigres jetons alignés devant nous, dont fébrilement et sans relâche nous faisons et refaisons le compte, tenaillés par la crainte de nous trouver frustrés et démunis. »¹⁰⁰² L'enseignement chrétien qui demande de veiller sans cesse, n'est pas à confondre avec une invitation à tout laisser tomber pour s'adonner à l'attente d'une espérance floue. Gabriel Marcel s'oppose à une telle attitude qu'il compare au vertige de l'inaction fataliste. En effet, veiller ne veut pas dire qu'il faudrait

« s'abandonner au vertige de l'inaction fataliste en scrutant l'horizon pour y voir poindre l'événement escompté ou redouté. C'est vaquer à ses occupations, faire tout comme si mille ans était encore à notre disposition, le faire bien avec tout son cœur, toute son âme, avec le souci d'être présent à la réalité la plus humble, la plus minimale. C'est se dire que tout dépend de nous. Qu'il dépend de nous de donner de l'espérance à ce prochain en proie au désespoir. »¹⁰⁰³

Veiller signifie donc, essayer d'apporter un brin d'espérance à tous ces hommes en proie à la fatalité du désespoir. Il faudrait reconnaître que veiller, c'est une attitude d'ouverture aux autres. Elle exige du sujet, qu'il se rende disponible dans la construction d'un monde où chacun pourra se sentir respecté dans sa dignité. Nous sommes invités à porter un regard apaisant, une voix discrète ou encore une main légère pour soutenir ce prochain qui pointe à notre horizon. Veiller est donc à comprendre comme une façon de rester

« humblement prêts à accueillir le Visiteur céleste s'il nous apparaissait sur l'heure et nous demandait de tout quitter pour le suivre. Ce n'est donc pas par une diminution de son engagement concret dans

¹⁰⁰¹ Au chapitre 24 de l'Évangile de Matthieu, il est fait allusion aux événements de la fin du monde. Il est demandé aux fidèles chrétiens, pour faire face à cette période présentée comme très difficile pour les croyants, de ne pas céder à la panique. Mais dans sa deuxième lettre aux Thésaloniciens, saint Paul souligne que l'attente de la fin des temps ne dispense pas du travail quotidien : « Nous vous demandons frères, en ce qui concerne l'avènement du Seigneur Jésus Christ et notre rassemblement auprès de lui. Ne vous laissez pas promptement ébranler dans votre bon sens, ni alarmer par quelque inspiration, par quelque parole ou par quelque lettre... Que personne ne vous séduise d'aucune manière. » 2 Thésaloniciens 2, 1-3. (Traduction Louis Second).

¹⁰⁰² G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, op. cit., p. 82.

¹⁰⁰³ *Ibidem*.

l'histoire terrestre que l'homme¹⁰⁰⁴ traduit son espérance eschatologique, mais par un renouvellement de son esprit par cet engagement même : au lieu de se laisser fasciner, crispé, agité par son activité sociale ou économique, l'homme se détend, se décrispé. Il rend sa main légère, son regard transparent, sa voix discrète. Il entre d'autant mieux dans l'événement qu'il s'en éprouve détaché par l'espérance surnaturelle. »¹⁰⁰⁵

Un veilleur est un homme qui reste présent dans l'histoire concrète de chaque jour, mais qui va plus loin dans son action. Il sait qu'il est au service d'un être qui l'a appelé. Il sait qu'une espérance vraie, est celle qui subsiste aux événements, au temps et à l'espace. Pour ce faire, il ne se laisse pas accaparer par les préoccupations passagères, pour s'attacher à l'espérance du salut. Le refus de s'intéresser aux choses passagères le convainc d'accorder moins d'attention à l'anxiété, à la peur et aux anticipations futiles sur l'avenir. Alors que ces velléités anticipatives se fondent sur un certain espoir de voir les choses prévues arriver, Gabriel Marcel conseille d'éviter toute confusion entre l'espoir et l'espérance.

3.2.3.4.2. L'espoir n'est pas l'espérance

L'analyse métaphysique de la vertu d'espérance, nous permet d'éviter toute confusion entre le simple espoir et la réalité de l'espérance. Ceux qui anticipent le futur, sont souvent poussés par un espoir quelconque. Mais, face à cette anticipation du futur, il n'a d'autre fondement que l'anxiété, et le devoir de non-anticipation se présente comme quelque chose d'essentiel à l'espérance. Finalement, en refusant d'anticiper sur ce qui n'est pas de son ressort, l'homme qui a réussi à mesurer les liens qui l'enserrent de toutes parts, « redevient comme un enfant, et se voit digne d'entrer dans le Royaume, en sa vigile limpide au cœur de la nuit. »¹⁰⁰⁶

L'analyse de la problématique de l'espérance chez Gabriel Marcel permet de faire la différence entre, la simple notion d'espoir et la problématique liée à l'espérance proprement dite. On peut voir que l'espérance s'accompagne toujours, soit d'anxiété, soit d'une lutte pour un lendemain meilleur quelle que soit les circonstances. Pour ceux qui sont anxieux, l'unique solution paraît parfois de se limiter à se projeter dans un avenir de paix et de bonheur où ce monde serait détruit avec ses injustices, pour faire place à un nouveau monde : celui de leurs rêves.

¹⁰⁰⁴ Chez Gabriel Marcel, il est souvent possible de trouver un usage commun des termes *homme* ou *chrétien*. Tenant compte du fait qu'aujourd'hui, la pluridisciplinarité exige qu'on tienne compte de toutes les sensibilités, nous avons opté pour l'usage du terme *homme*.

¹⁰⁰⁵ C. MOELLER, *Littérature du XXème siècle et christianisme*, op. cit., p. 248.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*.

Annoncer un événement, c'est précipiter sa réalisation ou sa venue. Mais refuser de l'anticiper c'est une façon de renforcer les énergies vitales pour en reculer l'échéance tant redoutée. Pour élucider cette approche, Gabriel Marcel s'appuie sur l'exemple de la guerre : « dire que la guerre est fatale, c'est une façon subtile mais indubitable d'accroître les chances de la guerre. Même chose dans le cas d'un malade déclaré incurable par le médecin : s'il accepte ce jugement, le fait sien, il tombe soit dans le stoïcisme, soit dans la capitulation pure et simple. »¹⁰⁰⁷ Dans *Homo viator*, il va jusqu'à dire qu'un malade déclaré « incurable » par le médecin peut attirer sur lui des énergies positives et guérir, si le sentiment de guérison demeure présent dans son âme. En définitive, on peut retenir que le salut de l'homme réside, non dans une acceptation facile de n'importe quel oracle, mais dans un refus actif de toute forme de fatalisme. Ainsi donc,

« Le refus du fatalisme devient quelque chose d'actif, de positif comme s'il reculait certaines limites, comme s'il accordait à telle possibilité favorable un espace vital où il lui sera possible de prendre corps... Il semble qu'il soit biologiquement nécessaire d'entretenir l'espoir chez un malade, et que l'espoir contribue de quelque façon très difficilement discernable à favoriser la reprise de la vie contre les forces qui semblent tendre à sa destruction. »¹⁰⁰⁸

En fin de compte, l'espérance devrait être perçue comme cette capacité de l'homme à dire non à la fatalité. Le salut de l'homme n'est pas seulement physique, il est aussi spirituel. Mais pour y parvenir, l'homme a besoin d'user de la patience, et de la persévérance. La question de la fin des temps, ne devrait pas être à la base d'un désespoir destructeur, mais plutôt être le fondement d'une véritable prise de conscience des responsabilités du sujet, face à ce prochain qui lui tend la main dans sa lutte contre le désespoir.

Conclusion partielle

Cette étude nous a donné l'occasion d'explorer l'une des dimensions les plus importantes de la pensée de Gabriel Marcel, notamment sa compréhension de la notion de la foi, et son approche de la métaphysique de l'espérance. Parlant de la foi, nous avons évoqué, ce qui englobe en même temps le sujet et l'objet. Ce qui nous a permis de comprendre, qu'elle n'est

¹⁰⁰⁷ G. MARCEL, « Structures de l'Espérance » in *Dieu vivant, op. cit.*, p. 75.

¹⁰⁰⁸ Dans cette étude, on voit un Gabriel Marcel faire l'éloge de la psychothérapie. En tout cas, face à la toute puissance de la médecine qui pourtant, ne parvient pas à procurer à l'homme ce qu'elle lui promet, il faut penser à d'autres possibilités de soulagement de la nature humaine. L'homme a besoin d'espérance, la technique s'impose à lui, mais ne parvient pas à lui apporter la guérison physique et spirituelle nécessaires à son épanouissement. Gabriel Marcel pourrait avoir raison de penser que la technique seule ne serait pas efficace, et que l'espérance de l'homme devrait être envisagé autrement. Pourquoi pas dans un message qui invite à se mettre en mouvement ? Cf. G. MARCEL, « Structure de l'Espérance » in *Dieu vivant, op. cit.*, p. 75.

ni un simple contenu de la raison, ni un acte puéril du sujet. Elle a sa racine dans ce qui fonde la phénoménalité de l'univers. Il ne faut donc pas l'identifier uniquement au sujet, ni uniquement à l'objet, mais aux deux à la fois. Elle représente cette réalité immédiate, une expérience qui ne peut se communiquer par l'entendement. Karl Jaspers la compare à « une expérience vécue, celle de l'englobant, qui peut m'être accordée ou refusée. »¹⁰⁰⁹ Pour continuer sur le chemin de l'existence et tendre vers un plus-être, l'homme devrait se dégager chaque jour, de ce que l'avoir lui présente d'accaparant et d'aliénant. Au bout d'un développement qui nous a permis de montrer la différence entre l'opinion et la foi, mais surtout le génie de Gabriel Marcel, consistant à faire une analyse philosophique de la notion de la foi, sans interférence théologique, nous nous sommes penché sur l'étude de la notion de l'espérance dans le monde contemporain. Ce qui nous a donné de nous rendre compte que la disponibilité authentique devrait être libre d'amour et légère d'espérance. Ainsi nous avons remarqué, que l'espérance est consécutive à l'amour et qu'elle accompagne l'homme à la conquête du *coesse*. L'espérance est essentiellement la disponibilité d'un sujet existentiel engagé dans une expérience de communion avec les autres, afin d'accomplir un acte transcendant qu'il ne faut confondre, ni avec le vouloir, ni avec le connaître. L'espérance se présente ainsi comme un pari, car elle mise sur l'être, sur l'amour, sur l'infini et sur l'ontologique.

La métaphysique de l'espérance participe à l'esprit « d'amour et de vérité. » L'humilité qu'exige l'espérance authentique est l'extrême opposé de l'orgueil et de la prétention. Elle représente la vocation ontologique face à « cet appel qui suppose une humilité radicale du sujet. Humilité polarisée par la transcendance de celui qu'elle invoque. Il ne saurait s'agir de compter sur soi, pour faire face à cet engagement démesuré. Mais dans l'acte par lequel je le contracte, j'ouvre en même temps un crédit infini à Celui envers qui je le prends, et l'espérance n'est pas autre chose. »¹⁰¹⁰ L'espérance présente un visage prophétique, car elle ne se contente pas d'attendre et de souhaiter, mais elle affirme ce qu'elle espère : « espérer contre toute espérance que l'être que j'aime triomphera du mal réputé inguérissable c'est dire : il ne se peut pas que je sois seul à vouloir sa guérison. On aura beau me dire toute expérience... toute probabilité, j'affirme qu'un ordre sera rétabli... Je ne souhaite pas : j'affirme. C'est ce que j'appellerai la résonance prophétique de l'espérance véritable. »¹⁰¹¹ Il nous est impossible d'ignorer que l'espérance représente une puissance prophétique. Elle ne porte pas sur ce qui

¹⁰⁰⁹ K. JASPERS, *La foi philosophique*, op. cit., p. 13.

¹⁰¹⁰ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, op. cit., p. 218.

¹⁰¹¹ G. MARCEL, *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, op. cit., p. 69.

devrait être, elle dit seulement : « cela sera. » C'est la réflexion sur l'espérance qui nous permet de « saisir le plus directement ce que signifie le mot transcendance, car l'espérance est un élan. »¹⁰¹² Elle n'est pas à confondre avec une technique utilisée pour atteindre un but visé. L'espérance est donc cette vertu propre aux êtres désarmés. Elle ne combat pas les puissances dont elle veut triompher, mais elle les transcende. Voici que nous venons de retracer le profil de l'espérance chez Gabriel Marcel. Par son caractère ontologique, l'espérance est humble, patiente, prophétique et a-technique. Elle est le signe de l'emprise de l'être, de sa fidélité et de son amour sur le sujet existentiel.

Conclusion générale

Après avoir analysé la nécessité d'une philosophie de l'existence pour aujourd'hui, voici venu le temps de conclure notre réflexion, en montrant comment cette philosophie pourrait-elle s'insérer dans la vie concrète, afin de ne pas rester au niveau d'un simple discours spéculatif. Cette réflexion, nous a permis de montrer que l'existence n'est pas une réalité donnée. Elle n'est pas non plus, quelque chose qui peut être possédé. Aussi, l'existence n'est pas à confondre à quelque chose qui nous soit imposée, mais elle nous appelle à vivre, en nous acceptant tel que nous sommes. Cela exige que nous vivions authentiquement. Selon Gabriel Marcel, une existence authentique se manifeste d'abord par l'inquiétude. Une inquiétude différente de la peur de l'avenir. Face à la réalité existentielle, l'homme contemporain semble manquer de sérénité et préfère se réfugier dans une fausse sécurité. Or, cette inquiétude se manifeste dans l'angoisse, au sens où l'entend Jacques Maritain qui pense qu'elle constitue la plus grande leçon de la philosophie, comme il s'exclame dans cet hommage rendu à Soren Kierkegaard : « Rendons grâce à Kierkegaard d'avoir, contre Hegel, réappris à ceux qui font profession de penser la grande leçon de l'angoisse. »¹⁰¹³ C'est cette angoisse qui ébranle les fondements de la fausse sécurité. L'angoisse existentielle devrait se nourrir de toutes les injustices, de toutes les misères qui marquent de leurs stigmates la société humaine pour faire de l'homme, « l'avant-garde des forces travaillant à la destruction de ce qui est inauthentique. »¹⁰¹⁴ L'angoisse place l'homme dans une situation de choix. Le premier choix qui s'impose, est d'accepter de sortir de la quotidienneté inauthentique, pour tendre vers

¹⁰¹² *Ibidem.*

¹⁰¹³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, op. cit., p. 230.

¹⁰¹⁴ G. MARCEL, *La dignité humaine*, op. cit., p. 42.

l'existence authentique. Ensuite, vient celui que le sujet doit opérer par rapport à sa propre existence. Il s'apparente à un consentement au « moi concret, même si celui-ci paraît incomparablement moins attrayant que le personnage imaginaire dans lequel nous nous délectons. »¹⁰¹⁵ Il ne s'agit évidemment pas d'une résignation à la médiocrité.

Si l'existence authentique est possible, c'est parce, nous sommes fermement convaincus, que l'existence n'est pas qu'un simple tourbillon des phénomènes, mais la réalisation d'une essence de notre existence. Le « je » n'est pas une simple fiction grammaticale. Il est l'expression d'une réalité ontologique, comme l'a montré Louis Lavelle : « malgré tous les changements physiques et psychiques survenus, je suis aujourd'hui le même homme que celui qui, il y a vingt ans, s'engagea à telle voie, ou promit fidélité à tel être. »¹⁰¹⁶ L'autre élément qui caractérise l'existence authentique c'est la disponibilité. En restant disponible, l'homme engagé devient fidèle et évite d'être un sectaire, ou un fanatique. Il peut avoir des convictions et y rester fidèle. Mais comment ne se rappellerait-t-il pas qu'aucun esprit humain n'est à même d'embrasser simultanément toutes les vérités ? Quelle que soit la puissance de notre intelligence, il y a toujours dans la réalité, des aspects que nous n'avons pas encore compris. Il vaut donc la peine d'écouter les autres, de se mettre à leur place, de se laisser instruire par eux. Cette disponibilité représente un engagement qui implique la responsabilité personnelle du sujet car, « la disponibilité véritable n'a rien de facile. Elle ne saurait être que le fruit d'une laborieuse conquête. »¹⁰¹⁷ Au bout d'une analyse à travers laquelle nous avons pu faire ressortir les principaux fondements de la philosophie existentielle, et ayant compris qu'aucune théorie ne peut se suffire à elle-même, nous avons estimé nécessaire de développer un chapitre consacré à l'analyse critique.

Par la critique, il a été question de montrer que l'exigence ontologique ne se limite pas seulement à un certain rapprochement entre l'être et le réel concret, mais qu'elle consiste aussi à le comprendre et à le connaître. Le réel ne se limite pas à l'existence concrète et actuelle, il est aussi, un champ infini d'essences incarnées, un trésor de richesses intelligibles. Cette observation a pour but de montrer qu'une certaine réconciliation est nécessaire entre l'idéalisme et la philosophie existentielle. Il importe donc, à la philosophie existentielle, de se libérer du préjugé antiintellectualiste qui la caractérise, pour s'ouvrir à une prise en compte de l'apport de l'idéalisme, en vue d'une approche philosophique plus complète de la réalité. La dernière partie est consacrée à l'analyse de la foi et de l'espérance. La foi est ici comprise

¹⁰¹⁵ L. LAVELLE, *Le moi et son destin*, op. cit., p. 76.

¹⁰¹⁶ L. LAVELLE, *De l'Acte*, op. cit., p. 338.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*.

comme un élément dont le sujet existentiel a besoin, pour entretenir sa relation avec l'Absolu. L'espérance, cette vertu qui permet de se convaincre que l'absurde ne peut avoir le dernier mot dans l'existence du sujet, a été abordée, à la lumière de la logique marcellienne. Ce qui a permis de mettre en lumière, toute sorte de confusion que peut susciter une lecture unilatérale de ces concepts, abusivement considérés comme essentiellement théologiques. Nous avons essayé de montrer qu'il est possible de déployer une réflexion existentielle sur ces sujets, sans trahir la démarche philosophique. Par ce travail, il était aussi question de montrer qu'une saisie rigoureuse de sa propre existence, permet de comprendre celle des autres. Seule cette connaissance respectueuse des autres, ouvre la possibilité d'un monde humanisé. Par conséquent, l'engagement de l'homme à vivre une existence authentique, en vue d'une communion avec les autres, est la voie d'accès à la vérité. En ce sens, l'existence ne peut plus être perçue comme un enfer, ou un isolement sans issue, mais comme un engagement. Et pourtant, l'expérience existentielle nous apprend qu'aucune communion ne peut être parfaite, et ne peut apaiser totalement la soif de l'âme, car au cœur de chaque existence, il y a un noyau incommunicable, inaccessible aux autres. Plus la communion sera authentique, plus sera grande, la soif d'une communion fondée sur la justice et la dignité de chacun. En définitive, seule l'existence authentique, conséquence de la vérité vécue, permet à l'existence de se réaliser pleinement.

Bibliographie

1. Ouvrages généraux

BARAQUIN N. et alii, *Le dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2000

GOBLOT E., *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin, 1917

Encyclopédie philosophique universelle, t. I à III, Paris, PUF, 1998

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1984

LAROUSSE, *Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1988

MANTOY J., *Les 50 mots-clés de la philosophie contemporaine*, Paris, Privat, 1971

MOREAUX L.-M., *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980

ROUSSEL A., *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 1990

SECOND L., *La Sainte Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1998

2. Gabriel Marcel

2.1. Œuvres de Gabriel Marcel

Journal Métaphysique, Paris, Gallimard, 1927

Etre et Avoir, Paris, Aubier, 1935

Homo viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance, Paris, Aubier, 1940

La Métaphysique de Royce, Paris, Aubier, 1945

Vers un autre royaume, Paris, Aubier, 1949

Le Mystère de l'Etre I, Réflexion et Mystère, Paris, Aubier, 1951

Le Mystère de l'Etre II, Foi et Réalité, Paris, Aubier, 1951

Les Hommes contre l'Humain, Paris, La Colombe, 1951

Le Déclin de la sagesse, Paris, Plon, 1954

L'Homme Problématique, Paris, Aubier, 1955

Présence et Immortalité, Paris, Flammarion, 1959

Fragments Philosophiques 1909-1914, Louvain, Nauwelaerts, 1961

La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles, Paris, Aubier, 1964

Paix sur la Terre, Paris, Aubier, 1965

Pour une sagesse tragique et son au-delà, Paris, Plon, 1968

2.2 Articles de Gabriel Marcel

« Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 20, 1912

« Méditation de Gabriel Marcel en réponse à une Enquête sur Dieu », in *Philosophie*, N° I-III, 1925

« Henri Bergson et le problème de Dieu. A propos des deux sources de la morale et de la religion, par H. Bergson », in *L'Europe Nouvelle*, N° 30, IV, 1932

« Note sur la fidélité », in *La Vie Intellectuelle*, N° 34, 1935

« Réponse à une enquête sur l'enseignement de la religion naturelle », in *Esprit*, N° 9, 1941

« L'existence et la liberté humaine chez Jean Paul Sartre », in *Les grand appels de l'homme contemporain*, Paris, Temps Présent, 1946

« « Le témoignage comme localisation de l'existentiel », in *La Nouvelle Revue Théologique*, N° 68, 1946

« Appels sur la liberté », in *La nef*, N° 19, 1946

« Regard en arrière », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

« De l'audace en métaphysique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 52, 1947

« Existentialisme et pensée chrétienne », in *Témoignages, Cahiers de la Pierre-qui-vire*, N° 13, 1947

« Structure de l'espérance », in *Espoir Humain et Espérance Chrétienne, Semaines des Intellectuels Catholiques*, Paris, Pierre Horay, 1951

- « Sartre, Anouilh et le Problème de Dieu », in *La Nouvelle Revue Canadienne*, N° 4, 1951
- « Don et liberté », in *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offert à Etienne Souriau par ses collègues, ses amis et ses disciples*, Paris, Nizet, 1952
- « Le Primat de l'existential : sa Portée éthique et religieuse », in *Actes del primer congreso nacional de filosofia, Mendoza, Argentina, 1949*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950
- « Notes pour une philosophie de l'amour », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 59, 1954
- « Réponse à une enquête sur l'idée de Dieu », in *Age nouveau*, N° 90, 1955
- « L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse », in *L'athéisme contemporain*, Genève/Paris, Labor et Fides/Librairie Protestante, 1956
- « Vers une ontologie concrète », in *Encyclopédie française t. XIX : Philosophie, Religion*, Paris, Larousse, 1957
- « Schelling fut-il précurseur de la philosophie de l'existence ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 62, 1957
- « Religion et blasphème dans le théâtre contemporain », in *Théâtre et Religion*, Lyon, Vitte, 1958
- « Aperçus phénoménologique sur la fidélité » in *Qu'est-ce que vouloir ?*, Paris, Cerf, 1958
- « Dieu et la causalité », in *De la connaissance de Dieu, Recherches de Philosophie, III-IV*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958
- « Mystère et Existence », in *Le Mystère, Semaine des Intellectuels Catholiques*, Paris, Pierre Horay, 1959
- « Kierkegaard en ma pensée », in *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, 1966

2.3. Œuvres et articles sur Gabriel Marcel

2.3.1. Œuvres sur Gabriel Marcel

- BAGOT J.-P., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1958
- BERNARD M., *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Etude critique*, Le Puy, Cahier du Nouvel Humanisme, 1952
- CHENU J., *Le théâtre de Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959
- DAVY M.-M., *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959
- DE CORTE M., *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Téqui, (s. d.)
- LE THN TRI, *L'idée de participation chez Gabriel Marcel*, New York, Fodham University Press, 1962
- PARRAIN VIAL J., *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, Senghers, 1966
- PLOURDE S., PARAIN VIAL et alii, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1985
- PLOURDE S., *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Vrin, 1953
- PRINI P., *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953
- RICOEUR P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947
- SOTTIAUX E., *Gabriel Marcel. Philosophe et Dramaturge*, Louvain/Paris, E. Nauweaerts, 1956
- TROISFONTAINES R., *A la rencontre de Gabriel Marcel*, Bruxelles, La Sixaine, 1947
- De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel, T. I-II*, Louvain/Paris, Nauwealaerts, 1953

2.3.2. Articles sur Gabriel Marcel

- BESPALOFF R., « Notes sur Gabriel Marcel », in *Cheminements et carrefours*, Paris, Vrin, 1938
- BLIN G., « Gabriel Marcel, métaphysicien de la foi », in *Fontaines*, N° 47, 1945
- BOUILLARD H., « Le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel », in *Logique de la foi*, Paris, Aubier, 1964

COLIN P., « Existentialisme chrétien », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

CROTEAU J., « Gabriel Marcel, homme de communion », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, N° 26, 1956

DE CORTE M., « L'ontologie existentielle de Gabriel Marcel », in *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, N° 38, 1935

DELHOMME J., « La philosophie de Gabriel Marcel », in *Revue Thomiste*, N° 44, 1938
« Témoignage et Dialectique », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

DUBOIS-DUMÉE J.-O., « Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

DUMERY H., « Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel », in *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Castermann, 1956

FESSARD G., « Théâtre et Mystère », in *Introduction à La Soif*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938

GALLACHER K. T., « La pensée créatrice: Marcel et Heidegger », in *Dialogue*, N° 1, 1969

GILSON E., « Un exemple », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

JOLIVET R., « Congrès Descartes, le thème de la transcendance », in *Revue Thomiste*, N° 44, 1938

LAVELLE L., « Un journal métaphysique », in *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936

MESNARD P., « Gabriel Marcel, dialecticien de l'espérance », in *La Vie Intellectuelle*, N° 14, 1946

PARAIN VIAL J., « L'être et le temps chez Gabriel Marcel », in *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel, La Baconnière, 1976

RICOEUR P., *Entretien avec Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968

ROSTENNE P., « Gabriel Marcel, philosophe de la générosité », in *Revue Nouvelle*, N° 8, 1948

THIBON G., « Une métaphysique de la communion : l'existentialisme de Gabriel Marcel », in *Revue de Philosophie*, Paris, Téqui, 1946

TILLIETTE X., « Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien », in *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962

TROISFONTAINES R., « La notion de présence chez Gabriel Marcel », in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947

« Gabriel Marcel » in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, t. II, Portraits*, Paris, Fischbacher et Marzorati, 1961

WAHL J., « Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel », in *Vers le concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932

3. Louis Lavelle

3.1. Œuvres de Louis Lavelle

Dialectique du monde sensible, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1921 (Paris, PUF, 1954)

Perception visuelle de la profondeur, Faculté des Lettres de l'université de Strasbourg, 1921

La conscience de soi, Paris, Grasset, 1933

La Présence totale, Paris, Aubier, 1934

Introduction à l'ontologie, Paris, PUF, 1947

La dialectique de l'éternel présent, Paris, Alcan 1928

De l'Être, Paris, Alcan, 1928

Le moi et son destin, Paris, Aubier, 1936

De l'Acte, Paris, Aubier, 1937

L'erreur de Narcisse, Paris, Grasset, 1939

Le mal et la souffrance, Paris, Plon, 1940

La philosophie française entre les deux guerres, Paris, Aubier, 1936

La parole et l'écriture, Paris, L'Artisan du Livre, 1942

Du temps et de l'éternité, Paris, Aubier, 1945

Les puissances du moi, Paris, Flammarion, 1948

Quatre saints, Paris, Albin Michel, 1951

De l'âme humaine, Paris, Aubier, 1951

Traité des valeurs t. I, Théorie générale de la valeur, Paris, PUF, 1951

De l'intimité spirituelle, Paris, Aubier, 1953

Traité des valeurs t. II, Le système des différentes valeurs, Paris, PUF, 1955

Conduite à l'égard d'autrui, Paris, Albin Michel, 1957

Morale et religion, Paris, Aubier, 1960

Manuel de méthodologie dialectique, Paris, PUF, 1962

Panorama des doctrines philosophiques, Paris, Albin Michel, 1967

Psychologie et spiritualité, Paris, Albin Michel, 1967

Science, esthétique, métaphysique, Paris, Albin Michel, 1967

De l'existence, Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984

Carnets de guerre 1915-1918, Paris, Les Belles Lettres, 1985

3.2. Articles de Louis Lavelle

« Le monde du regard », in *Les nouvelles littéraires*, N° 23, décembre 1933

« Observations sur le style », in *Les nouvelles littéraires*, N° 2, 1935

« Apologie du désir », in *Les nouvelles littéraires*, N° 1, 1935

« Etre et Acte » , in *Les études philosophiques*, N° 4, 1935

« La plume et le pinceau », in *Les nouvelles littéraires*, N° 13, 1937

« L'art ou le temps vaincu », in *Actes du II ème Congrès International d'esthétique et de l'art, t. I*, Paris, Alcan, 1937

« Socrate », in *Les grandes figures*, Paris, Larousse, 1939

« La pensée religieuse d'Henri Bergson », in *Revue philosophique*, N° 4, 1941

« Le passé ou l'avenir spirituel », in *L'existence*, Paris, Gallimard, 1946

« Maine de Biran, l'homme et le philosophe », in *Bulletin de l'Association Guillaume*

Budé, N° 12, 1949

« Les trois moments de la métaphysique », in *L'activité philosophique contemporaine en*

France et aux Etats-Unis, Paris, PUF, 1950

« Une solitude ouverte sur tout l'univers », in *Il solipsismo*, Padova, Archivio di filosofia,

1950

« la pensée philosophique en France de 1900 à 1950 », in *Revue des deux mondes*, N° 7, 1950

« Comparaison du pessimisme et de l'optimisme », in *Bulletin de l'Association Fénelon*,

N° 1, 1951

« Réflexions sur l'idée de l'homme », in *recherches et débats*, N° 1, 1952

« La fonction de la pensée, Donner et recevoir », in *Giornale di metafisica*, Genova, Torino, N° 3, 1952

« Notes sur le sujet : pourquoi y a-t-il un monde ? », in *Giornale di metafisica*, Genova,

Torino, N° 2, 1955

« Sur la notion d'existence », in *Les études philosophiques*, N° 1, 1958

« Le présent », in *Giornale di metafisica*, Genova, Torino, N° 4, 1958

« La destinée », in *Les études philosophiques*, N° 3, 1965

« l'intériorité en tant qu'elle déborde le moi », in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, N° 1, 1983

3.3. Œuvres et articles sur Louis Lavelle

3.3.1. Œuvres sur Louis Lavelle

AINVAL C., *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelarts, 1967

CHBOT A., *L'identification de l'être et de l'acte dans la dialectique de l'éternel présent de Louis Lavelle*, Bruxelles, Tulder, 1950

CLAIRBOIS M., *La métaphysique du temps et de l'éternité dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Université Catholique, 1956

COSTA CUINA R., *La méditation dialectique et l'expérience personnelle chez Louis Lavelle*, Louvain, Université Catholique, 1970

ECOLE J., *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1957

Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XX^e siècle, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1997

Louis Lavelle et l'histoire des idées : index de tous les auteurs auxquels il se réfère, G. Olms, Hildesheim, 2004

EKOGHA, T. *Liberté et création chez Nicolas Berdiaev et Louis Lavelle*, Lille, ANRT, 2000

FIORE C., *Il primo Lavelle*, Torino, Edizione di filosofia, 1957

FONTANA G., *La philosophie de Louis Lavelle*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1986

GRASSO P., *Lavelle*, Brescia, La « Scuola » editrice, 1949

HARDY G., *La vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1968

HUSSEIN N.-I., *L'Acte et les sources de la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, PUF, 1956

JETTE J., *L'interprétation de l'argument cartésien dans la philosophie de Louis Lavelle*, Montréal, Université de Montréal, 1965

LEVERT P., *L'être et le réel selon Louis Lavelle*, Paris, Aubier, 1960

MARIA A., *L'antropologia di Lavelle*, Torino, Giapichelli, 1976

MUELLER H., *La dialectique du « point sensible » dans la conscience secrète de Louis Lavelle*, Zurich, Université de Zurich, 1964

OPALEK J., *The experience of being in the philosophy of Louis Lavelle*, Ohio, Shelby, 1962

PADILHA T.-M., *A ontologia axiologica de Louis Lavelle*, Rio de Janeiro, Université du District Fédéral, 1955

PIERSOL W., *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, Lyon, Vitte, 1959

PINTON M., *La persona umana soggetto storico in Louis Lavelle*, Vicenza, Edizioni ISG, 1979

QUITTO E., *La notion de la liberté participée dans la philosophie de Louis Lavelle*, Fribourg, Editions Universitaires, 1969

REYMOND Ch., *Autrui dans « La dialectique de l'éternel présent » de Louis Lavelle*, Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, 1972

ROBERT S., *La philosophie de Louis Lavelle. Liberté et participation*, Paris, L'Harmattan, 2007

SARGI B., *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris, Beauchesne, 1957

VIEILLARD-BARON, J.-L., *La Philosophie de l'esprit. Blondel-Lavelle-Marcel*, Actes du colloque intermédiaire de l'Association des Sociétés de philosophie de Langue Française, 21-22 octobre 1995, G. Olms, Hildesheim, 1999

VIEILLARD-BARON, J.-L. et PANERO A. *Autour de Louis Lavelle : Philosophie Conscience Valeur*, Paris, l'Harmattan, 2006

WIDMER C., *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris, Cerf, 1971

3.3.2. Articles sur Louis Lavelle

ALBERT K., « Lavelle et la mystique », in *Philosophie et Culture, Actes du XVII^{ème} Congrès Mondial de Philosophie*, Montréal, Editions de Beffroi et Montmorency, 1986

« Louis Lavelle et la philosophie allemande », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1986

ANONYME, « La pensée de Maine de Biran », in *Revue Maine de Biran*, N° 3, 1930

AUBIER F., « Témoignage », in *Giornale di metafisica*, N° 3, 1955

AUDIAT P., « Au collège de France », in *Revue de Paris*, N° 7, 1946

BERGER G., « Le temps et la participation dans l'œuvre de Louis Lavelle », in *Giornale di metafisica*, Numéro spécial sur Louis Lavelle, 1954

BOITTEL F., « Une clarté spirituelle », in *La Croix*, N° 1, décembre, 1983
« Cartésianisme et spiritualité à travers l'analyse de Louis Lavelle », in *Revue de l'Agenais*, N° 4, 1984

BORNE E., « De la métaphysique de l'être à une morale au consentement », in *La vie Intellectuelle*, N° 12, 1936

BRETON S., « La notion de puissance et la critique contemporaine », in *Sophia*, N° 3-4, 1949

BRUN J., « Lavelle et le problème de la conscience », in *Le Beffroi*, N° 2, 1987
« Lavelle et le destin de la vérité », in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987

CHAIX-RUY J., « Présence de Louis Lavelle », in *Teoresi*, N° 3-4, 1952
« L'expérience ontique de Louis Lavelle », in *Giornale di metafisica*, Numéro spécial sur Louis Lavelle, 1952

CHEVALIER I., « Aperçu sur la philosophie de Monsieur Louis Lavelle », in *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1939

CONHIL J., « Les aventures de la philosophie de l'Esprit », in *Esprit*, juillet-août 1956

DAVY G., « La philosophie contemporaine en France », in *Synthèses*, N° 10, 1949
« Louis Lavelle », in *Les études philosophiques*, N° 4, 1957

DELEPAUT H., « Louis Lavelle et la vie monastique. Les incidences spirituelles d'une philosophie », in *Collectanea ordinis cisterciensum reformatorum*, octobre 1952

DEVAUX A., « Naissance et essor de la Collection Philosophie de l'Esprit (1934-1944) », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, N° 18, 1986

DIOGENE, « Louis Lavelle », in *Giornale di metafisica*, N° 12, 1957

ECOLE J., « Louis Lavelle, son existentialisme », in *Revue Thomiste*, N° 2, 1952
« L'existentialisme de Louis Lavelle », in *Revue Thomiste*, N° 2, 1952
« Le problème du mal et le sens de l'existence humaine dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Les Etudes philosophiques*, N° 4, 1953
« La définition de l'être par l'acte dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Actes du colloque international de philosophie*, Louvain, Nauwelaerts, 1953
« L'expérience de l'être et le point de départ de la métaphysique selon Louis Lavelle », in *Les Etudes philosophiques*, N° 4, 1953

- « Des rapports de l'être et du mal selon Louis Lavelle », in *Teoresi*, N° 1, 1954
- « La notion de « Deus causa sui » dans la philosophie française contemporaine », in *Revue Thomiste*, N° 2, 1954
- « L'expérience de l'être et de la participation selon Louis Lavelle », in *Actes du II^{ème} Congrès des professeurs de philosophie de l'enseignement libre du second degré*, mai 1955
- « Cheminements et perspectives de la métaphysique lavellienne de l'être », in *Les Etudes philosophiques*, Numéro spécial sur Louis Lavelle, 1957
- « Le rôle du prochain dans la création du moi par lui-même selon Louis Lavelle », in *L'homme et son prochain, Actes du VIII^{ème} Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Paris, Privat, 1958
- « Les conceptions sartrienne et lavellienne de la liberté », in *Atti del XII^{ème} Congresso internazionale di filosofia*, Firenze, Sansoni, Vol. 12, 1961
- « Le Dieu de Louis Lavelle », in *Filosofia oggi*, N° 4, 1983
- EHLINGER C., « Renaissance des grandes traditions philosophiques », in *La Croix*, 26-27 octobre 1958
- FLOREZ M.-C., « L'intersubjectivité chez Louis Lavelle », in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987
- FONTANA G., « Participation et spiritualité dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987
- FOREST A., « La philosophie de l'esprit », in *Giornale di metafisica*, juillet 1946
- « La présence spirituelle », in *Recherches et Débats, Hommage à Louis Lavelle*, N° 18, 1952
- « Lavelle et Malebranche », in *Les Etudes philosophiques*, Numéro spécial sur Louis Lavelle, 1958
- « Louis Lavelle », in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1961
- « La métaphysique et la vie spirituelle selon Lavelle », in *Archives de Philosophie*, N° 1, 1983

GIRARD J., « Le temps et l'éternité selon Louis Lavelle », in *Actes du II ème Congrès de Philosophie de l'enseignement libre*, mai 1955

HEIDISCIECK F., « La vie de l'âme et la mort du corps selon Louis Lavelle », in *Actes du VII ème congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Paris, PUF, 1954

JEANTIN P., « Louis Lavelle », in *Revue de l'Agenais*, N° 3, 1979

JIMEZ M., « Vie et liberté dans la philosophie spiritualiste de Louis Lavelle », in *Louis Lavelle, Actes du Colloque international d'Agen 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987

JOHAN R., « Hommage à Louis Lavelle », in *Revue de l'Agenais*, N° 3, 1979

JOLIVET R., « L'immortalité de l'âme d'après Louis Lavelle », in *Lumière et Vie*, novembre 1955

« Louis Lavelle », in *Sapientia*, N° 18, 1963

KLIMOV A., « Actualité de Louis Lavelle », in *Philosophie et Culture, Actes du XVIIème Congrès Mondial de philosophie*, Montréal, Editions du Beffroi, 1983

LACROIX J., « Un philosophe du consentement : Louis Lavelle », in *Lumière et Vie*, décembre 1952

LA MARCHE H., « Une philosophie de la simplicité », in *La Croix*, 6 juillet 1949

LEVERT P., « Universalité et intimité », in *Recherches et débats*, N° 18, 1952

« Le problème de l'objet dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Les Etudes philosophiques*, N° 1, 1958

« L'être et le réel d'après la philosophie de Louis Lavelle », in *Les Etudes philosophiques*, N° 2, 1960

« Climat et méthode de la philosophie de Lavelle », in *Mélange de science religieuse*, N° 2, 1954

LOSA R., « La liberté selon Lavelle », in *Revue Thomiste*, N° 1, 1958

« Louis Lavelle (1883-1951) : l'itinéraire d'un philosophe spiritualiste », in *Mélanges de science religieuse*, N° 4, 1983

MARC A., « La pensée de Louis Lavelle et la pensée thomiste », in *Recherches et Débats*, N° 18, 1952

- MARCEL G., « Compte rendu du livre *De l'Acte* de Louis Lavelle », in *Nouvelle revue française*, février 1938
- MATEU A., « Une table ronde sur Louis Lavelle », in *Petit Bleu*, N° 16, mai 1984 « Qui était Louis Lavelle ? », in *Petit Bleu*, N° 4, juillet 1985
- MOREAU J., « Louis Lavelle et la réhabilitation de l'idéalisme », in *Louis Lavelle, Actes du colloque international d'Agen 27-28-29 septembre 1985*, Agen, Société Académique d'Agen, 1987
- PADILHA T., « De la philosophie de l'être à la philosophie de l'amour », in *Presença filosofica*, N° 2-3-4, 1985
- « Existence et participation », in *Philosophie et Culture, Actes du XVII^{ème} Congrès Mondial de Philosophie*, Montréal, Editions du beffroi, 1983
- PERIGORD M., « Du rôle de l'instant dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Giornale di metafisica*, N° 3, 1962
- PHILIPPE M.-D., « Etre, valeur et participation dans la philosophie de Louis Lavelle », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie and Theologie*, N° 12, 1965
- PUCELLE J., « Une philosophie de la participation : Louis Lavelle », in *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957
- RADINE S., « Un grand humaniste français, Louis Lavelle », in *Le messager social*, N° 15 juillet 1951
- SCIACCA M.-F., « Souvenir de Louis Lavelle », in *Les Etudes philosophiques*, N° 1, 1958
- SERTILLANGES A.-D., « Louis Lavelle, ce Platon d'aujourd'hui », in *Les Nouvelles littéraires*, N° 19, février 1938
- VARET G., « Expérience spirituelle et réflexion philosophique », in *Recherches et Débats*, N° 1, 1952
- VAX L., « Louis Lavelle, philosophe de la joie et de l'éternité », in *Critique*, N° 57, 1952
- VERGNON D., « Louis Lavelle, trente cinq ans après la mort du philosophe de la valeur, une oeuvre qui séduit toujours », in *France catholique*, N° 5, décembre 1986

WAELEHENS A., « Une philosophie de la participation. L'actualisme de Louis Lavelle », in *Revue néoscholastique de philosophie*, février 1940

WIDMER G., « La philosophie spirituelle de Louis Lavelle », in *Revue de théologie et de Philosophie*, N° 3, 1953

4. Jacques Maritain

Pour ce qui concerne la bibliographie de Jacques Maritain, l'Institut International Jacques Maritain a réalisé un travail de fond qui a permis de regrouper toutes les œuvres de l'auteur en quinze volumes. Pour ce faire, nous aurons seulement à citer les œuvres auxquelles nous avons fait régulièrement référence au cours de ce travail.

4.1. Œuvres de Jacques Maritain

Art et Scolastique, Paris, Art catholique, 1920

Éléments de philosophie : I. Introduction générale à la philosophie, Paris, Téqui, 1920

Antimoderne, Paris, Editions de la revue des Jeunes, 1922

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1924

Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau avec six portraits, Paris, Plon, 1925

Le songe de Descartes, suivi de quelques Essais, Paris, Corrèa, 1932

De la philosophie chrétienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1932

Le songe de Descartes, Paris, Corrèa, 1932

Du régime temporel et de la liberté, Paris, Desclée de Brouwer, 1933

Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Paris, Téqui, 1934

Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale, Paris, Labergerie,

1935

Humanisme intégral, problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté,
Paris,

Aubier, 1936

Questions de conscience, Essais et allocutions, Paris, Desclée de Brouwer, 1938

Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Paris, Desclée de Brouwer,
1939

La pensée de saint Paul, Textes choisis et présentés par Jacques Maritain, Paris,
Correa, 1941

Sort de l'homme, Neuchâtel, La Baconnière, 1943

Principes d'une politique humaniste, Paris, Hartmann, 1945

Religion et culture, Paris, Desclée de Brouwer, 1946

Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1946

De Bergson à Thomas d'Aquin, Paris, Hartmann, 1947

Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Hartmann, 1947

Raison et raisons, Essais détachés, Paris, Egloff, 1947

Situation de la poésie, Paris, Desclée de Brouwer, 1947

La philosophie bergsonienne, Etudes critiques, Paris, Téqui, 1948

Le paysan de la Garonne, Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent, Paris,
Desclée de Brouwer, 1966

Approches sans entraves, Paris, Fayard, 1973

Œuvres complètes, Vol I-XV, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Saint Paul, 1991

4.2. Articles de Jacques Maritain

« Coopération philosophique et justice intellectuelle », in *Revue thomiste*, septembre-
décembre 1946

« Pour une épistémologie existentielle. Réflexions sur la nature blessée », in *revue
thomiste*, N° 1, 1968

« Réflexion sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être », in *Revue thomistes*, N°
LXVIII, 1968

4.2. Œuvres et articles sur Jacques Maritain

BARS H., *Maritain en notre temps*, Paris, Grasset, 1959

CHEAUX P., « *Humanisme intégral* » 1936 de Jacques Maritain, Paris, Cerf, 2006

COTTIER G., « Le philosophe et la foi », in *Cahiers Jacques Maritain*, N° 55, 15-16 novembre 2007

FLOUCAT Y., *Jacques Maritain ou la Fidélité à l'Éternel*, Paris, Fac-éditions, 1996

Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique, Paris, Téqui, 2003

GUILLAUME de T., *Le Chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris, Gallimard, 2005

Antihumanisme intégral ? L'augustinisme de Jacques Maritain, Paris, Téqui, 2006

GILSON E., « Jacques Maritain au Vatican », in *La vie intellectuelle*, N° XIII, 1945

GODELEINE L.-D., *Le Dilemme de Jacques Maritain, Évolution d'une pensée en philosophie politique*, Paris, Editions de Paris, 2004

HUBERT B., *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991

RAISSA M., *Les grandes amitiés*, Paris, Livre de vie, 1963

TRAPANI J.-G., *Thuth Matters, Essay in honr of Jacques Maritain*, Washington, Catholic University of America Press, 2004

VALADIER P., *Maritain à contre-temps : Pour une démocratie vivante*, Paris, DDB, 2007

5. Ouvres et articles sur la philosophie de l'existence

5.1. Œuvres

AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Bayard, 2007

BENRUBI I., *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Flammarion, 1950

BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1983

BERDIAEF N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936

Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris, Janin, 1947

BERGSON H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969

BOYER R., *Actualité d'Emmanuel Mounier, la notion de personne*, Paris, Cerf, 1981

BREHIER E., *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950

BUBER M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969

Moïse, Paris, PUF, 1957

CHAIX-RUY J., *Les dimensions de l'être et du temps*, Lyon, Vitte, 1953

CUVILLIER A., *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, PUF, 1962

DALBIEZ R., *Vues sur la psychologie animale*, Paris, Vrin, 1930

DESCARTES R., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952

DUFFRENNE M. et RICOEUR P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947

DUMERY H., *Regards sur la philosophie contemporaine*, Paris, Castermann, 1956

DUPONCHEELE J., *Comprendre l'homme pour penser Dieu, Dialogues critiques sur la raison pure croyante dans les monothéismes*, Paris, Cerf, 2005

ECOLE J., *L'homme et son prochain*, Paris, PUF, 1956

La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1959

FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2001

FOULQUIE P., *L'existentialisme*, Paris, PUF, 1946

FOREST A., *La vocation de l'esprit*, Paris, Aubier, 1953

GARRIGOU-LAGRANGE P.-R., *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel, Nature et surnaturel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934

GRIMALDI N., *Le désir et le temps*, Paris, PUF, 1971

GILSON E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939

GOUNELLE A., *Le dynamisme créateur de Dieu, Essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren, 2005

GURVITCH G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930

HEBDING R., *Kierkegaard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999

HEIDEGGER M., *De l'essence de la vérité*, Louvain/Paris, Nauwelaerts/Vrin, 1948

Qu'est-ce que la métaphysique ? Les essais VII, Paris, Gallimard, 1951

Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Gallimard, 1957

Etre et temps, Paris, Gallimard, 1964

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pure*, Paris, Gallimard, 1950

La philosophie comme science rigoureuse, Paris, PUF, 1989

Les méditations cartésiennes, Paris, PUF, 1950

JASPERS K., *La foi philosophique*, Paris, Plon, 1952

KANT E., *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1972

KIERKEGAARD S., *Crainte et tremblement*, Paris, Montaigne, 1935

LACHELLIER J., *Fondement de l'induction*, Paris, PUF, 1954

LADRIERE J., *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004

LEPP I., *Existence et existentialismes*, Paris, Témoignage chrétien, 1947

L'existence authentique, Paris, la Colombe, 1951

La philosophie chrétienne de l'existence, Paris, Aubier, 1953

LE SENNE R., *Introduction à la philosophie*, Paris, PUF, 1947

Traité de morale générale, Paris, PUF, 1947

La découverte de Dieu, Paris, Aubier, 1955

MARC A., *La dialectique de l'affirmation*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952

MERLEAU-PONTY M., *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953

MICHEL S., *Du dialogue intérieur*, Paris, Gallimard, 1947

MOELLER C., *Littérature du XX ème siècle et christianisme IV, l'espérance en Dieu notre Père*, Paris, Castermann, 1960

MOREAU J., *La conscience et l'être*, Paris, Aubier, 1958

MORIN E., *La méthode, t. II*, Paris, Seuil, 1994

MOUNIER E., *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947

MORREN L., *Historicité et vérité*, Paris, Cerf, 1994

NEDOCELLE M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957

Conscience et logos, horizons et méthodes d'une philosophie personaliste, Paris, Editions de l'Epi, 1961

NOGUE J., *La signification du sensible*, Paris, Aubier, 1936

POUCOUTA P., *Bible en terre d'Afrique. Quelle fécondité de la parole de Dieu ?*, Paris, Editions ouvrières, 1999

QUERCY P., *Etudes sur l'hallucination*, Paris, Alcan, 1930

RABEAU G., *Le jugement d'existence*, Paris, Vrin, 1938

RAEYMAKER L., *Philosophie de l'être*, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947

RICOEUR P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie Du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947

Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955

La critique et la conviction, Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995

SARTRE J.-P., *L'être et le néant*, Paris, PUF, 1943

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, 1996

SIMON Y., *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934

TAUXE H-CH., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'âge d'homme, 1971

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, t. 1 à 12*, Paris, Cerf, 1984

TONQUEDEC DE J., *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1929

L'existence d'après Karl Jaspers, Paris, Beauchesne, 1943

TRUC G., *De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle*, Paris, Tissot, 1946

Histoire de la littérature catholique contemporaine, Paris, Castermann, 1961

VANCOURT R., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris, Aubier, 1957

VERNEAUX R., *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris, Téqui, 1948

VON BALTHASAR U. V., *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Paris, Beauchesne, 1952

WAHL J., *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin, 1954

5.2. Articles

BROD M., « Kierkegaard, Heidegger et Kafka », in *L'Arche*, novembre 1946

FONDANE B., « Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire », in *L'existence*, Paris, Gallimard, 1945

JOLIVET R., « Martin Heidegger », in *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre*, Paris, Fontenelle, 1948

JOURNET Ch., « Une foi par quoi l'on vit », in *Nova et Vetera XXVIII*, N° 2, avril-juin 1953

LADRIERE J., « Historicité et vérité », in *Revue d'Ethique et de théologie morale, le supplément*, Paris, Cerf, 1994

[Résumés]

VERITE ET EXISTENCE DANS LA PHILOSOPHIE FRANCAISE CONTEMPORAINE SELON GABRIEL MARCEL, LOUIS LAVELLE ET JACQUES MARITAIN

La philosophie contemporaine a démontré que la compréhension de la notion de vérité ne devrait plus se limiter à une démarche exclusivement intellectuelle, mais s'élargir à l'ensemble de la vie du sujet. Ce qui implique la prise en compte de son environnement immédiat et lointain, son contexte historique, et sa contingence comme être fini. Contrairement aux systèmes modernes qui ont donné l'illusion d'avoir compris ce qu'est la vérité et de la posséder, nous pensons que, toute recherche exige du philosophe, qu'il postule d'abord à la compréhension de la vérité de sa propre existence. C'est ce qu'ont essayé de faire, Gabriel Marcel, Louis Lavelle et Jacques Maritain. Notre époque a bénéficié d'une réflexion menée par ces philosophes qui ont adopté une posture honnête et authentique, fondée sur l'humilité du chercheur face à la complexité du réel. Ce qui a conduit à la redéfinition de ce concept. Il ne sera plus perçu comme une simple saisie de l'intelligence, fruit de la spéculation objective de la raison, mais une réponse à l'appel d'un Absolu, Inconnaissable et Transcendant. Désormais, tout discours philosophique devra conduire vers un engagement social concret, dans une sincère communication entre les hommes, pour l'avènement d'un monde de dialogue, d'amour, d'espérance et de partage, où chacun accueille l'autre dans sa différence. Ayant limité notre recherche dans l'univers des philosophes français cité plus haut, cette thèse se présente comme un effort de problématisation du concept de vérité aujourd'hui, avec l'expérience existentielle comme postulat de base.

Stanislas BALEKE

TRUTH AND EXISTENCE IN CONTEMPORARY FRENCH PHILOSOPHY ACCORDING TO GABRIEL MARCE, LOUIS LAVELLE AND JACQUES MARITAIN

Contemporary philosophy has demonstrated that the understanding of the idea of truth ought not to be limited any more to a purely intellectual process, but it should encompass the very essence of the subject. This implies taking into account the immediate and distant environment, its historical context and its contingency as a complete being, as opposed to modern systems, which seemed to give the illusion of understanding truth and possessing it. We think that any research requires of the philosopher that he defines the basis of the truth of his own existence. This is what Gabriel Marcel, Louis Lavelle and Jacques Maritain sought to

do. Our times have the benefit of the reflection of these philosophers, who in their approach adopted an honest and authentic view based on the humility of the philosopher faced with the complexity of reality. This has led to a redefining of this concept – the fruit of an objective speculation using reason- but an answer to the call of the Absolute, the Unknowable, and Transcendental so that henceforth any discourse must broach upon a social engagement in a sincere communication between men. To bring about a climate of dialogue, love and hope where each individual welcomes the other as different from himself. Having limited our research into the universe of the French philosophers quoted above, this thesis is presented as an attempt to define the problem involved in the concept of truth today , postulating the existential experience as a basic perquisite.