

“L’infini derrière la haie”.

L’homme comme exigence ontologique et humilité chez
G. Marcel.

“O infinito atrás da sebe”.

O homem como exigência ontológica e humildade em G.
Marcel.

Dr. Ramon Caiffa²²⁴

L’Institut Catholique de Toulouse

RESUMÉ

On tachera d’exposer, dans ce bref texte, tout d’abord, les motivations qu’on a pour affirmer que la subjectivité demande un effort pour satisfaire l’exigence ontologique qui est constitutive de son être. Ceci demandera, d’abord, l’explication de certains mots comme *exigence ontologique*, *recueillement* et *humilité*. Ensuite, on verra si, et comment, une telle exigence peut être satisfaite. On s’appuiera, pour faire ceci, sur les réflexions du philosophe français Gabriel Marcel, qui a avancé, notamment dans *Le mystère de l’être* et *Homo Viator*, des importantes contributions à ce sujet. La philosophie de Gabriel Marcel sera analysée, non seulement dans sa production « systématique », mais aussi dans celle théâtrale, car c’est dans le caractère dramatique de la pièce théâtrale qu’une expérience de l’absolu peut d’abord se produire et ensuite s’alimenter. En effet, dans la conviction que cette expérience a besoin de la communication indirecte du théâtre et de la poésie, on sera autorisé à en faire recours. On montrera, alors, en suivant une analyse gnoséologique, d’abord (I) comment la définition de la subjectivité comme effort est nécessaire et exacte et puis (II) comment cette exigence ontologique peut être satisfaite.

MOT CLÉS

Être; exister; exigence ontologique; humilité; recueillement; fragilité.

²²⁴ E-mail: ramon.caiffa@gmail.com

RESUMO

Neste breve texto, tentaremos explicar, em primeiro lugar, as motivações que temos para afirmar que a subjetividade requer um esforço para satisfazer a exigência ontológica que constitui o seu ser. Isso exigirá, em primeiro lugar, a explicitação de certas palavras como *exigência ontológica, recolhimento e humildade*. Então, vamos ver se e como, tal requisito pode ser satisfeito. Para tanto, nos subsidiaremos nas reflexões do filósofo francês Gabriel Marcel, que realizou importantes contribuições a este respeito, particularmente em *Mistério do Ser* e em *Homo Viator*. A filosofia de Gabriel Marcel será analisada, não só em sua produção "sistemática", mas também na produção teatral, pois é no caráter dramático da peça que uma experiência do absoluto pode, *in primis*, ocorrer e, depois, se alimentar. Na verdade, na crença de que essa experiência precisa da comunicação indireta do teatro e da poesia, torna-se possível recorrer a ela. Em seguida, mostraremos, seguindo uma análise gnoseológica, primeiramente (I) como a definição de subjetividade como esforço é necessária e exata para, então, (II) como esta exigência ontológica pode, enfim, ser satisfeita.

PALAVRAS CHAVE

Ser; humildade; exigência ontológica; recolhimento; fragilidade.

INTRODUÇÃO: L'HOMME ET LE BESOIN DE TRANSCENDANCE

Affirmer que l'homme se définit essentiellement comme tension et effort signifie reconnaître que sa condition originelle est de besoin. Cette condition de besoin dérive directement de celle qu'est sa condition de créature ; c'est-à-dire de la reconnaissance que le rapport qui définit l'existence de l'homme n'a pas été posé par la subjectivité elle-même, mais par une autre puissance. Comme disait S. Kierkegaard l'homme est un rapport posé par un tiers :

Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit, il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport [...]. Un tel rapport qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre. Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport ; c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport. Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme [...]. »²²⁵.

²²⁵ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Saint - Amand, Folio essais, 2006, pp. 61-62.

C'est pourquoi alors l'homme, comme dit le philosophe français Gabriel Marcel, est un *viator* qui, en s'efforçant d'aller au-delà de soi-même, accomplit un acte à travers lequel il cherche à combler l'exigence ontologique que son être véritable demande. Ce n'est rien d'autre de ce qu'affirme le roi David dans les *Psaume* (Ps 41,8) en disant que l'abîme invoque l'abîme :

Abyssus abyssum invocat in
voce cataractarum tuarum ;
omnes gurgites tui et fluctus tui
super me transierunt.

Or, parler d'exigence ontologique équivaut à énoncer un concept de difficile saisie, pour plusieurs raisons qu'on cherchera d'éclairer mieux, dans la suite de ce texte.

Cet article a été conçu d'abord pour chercher, donc, d'éclairer un peu plus cette notion d'exigence ontologique, tout en montrant le besoin que l'homme lui-même a de l'Être. Pour cette raison, il faudra énoncer la relation qu'il y a entre le sujet et l'être, afin de répondre à une question préalable : sommes-nous autorisé à parler d'exigence ontologique en relation à l'*ego* ?

On verra, par la suite, que non seulement une telle perspective, à savoir celle relationnelle, est souhaitable, mais qu'elle est l'unique possibilité qu'on a, afin

d'atteindre une compréhension véritable de la subjectivité elle-même.

On cherchera, alors, dans une première partie, de définir l'exigence ontologique, puis, dans un deuxième moment de voir comment on peut espérer concrètement de reconnaître ce besoin de transcendance et enfin d'énoncer des voies d'approches qui nous peuvent permettre de combler cette exigence.

1. L'HOMME ET L'EXIGENCE ONTOLOGIQUE.

1.2.1. ÊTRE E(S)T EXISTER

Il faudra, pour commencer notre analyse dégager le rapport que l'existent concret a avec l'être lui-même. Dit autrement, il faudra voir si on peut légitimement lier existence et être.

Etienne Gilson, en parlant de saint Thomas d'Aquin, affirme que l'être s'identifie avec l'exister, car, en reprenant la célèbre formule du *doctor angelicus* qu'affirme : « *Ens dicitur quasi esse habens* »ⁱ, il traduit ainsi : « l'être est ce qui a l'exister »²²⁶.

²²⁶ E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Mayenne : Vrin, 1997, p. 449. /ii *Ibid.*

C'est ainsi que, selon Gilson, le thomisme, tout en étant une philosophie de l'être, reconnaît déjà que *l'esse* et *l'existencia* sont indissociables :

C'est pourquoi l'on a pleinement raison de la désigner comme une « philosophie de l'être » pourvu qu'on entende par là *l'ens*, *l'étant*, avec l'acte d'être qu'il inclut (*esse*). [...] Dire que le thomisme est une philosophie existentielle ne saurait [...] mettre en cause la légitimité de son titre traditionnel, c'est plutôt le confirmer. L'acte d'exister n'étant concevable que dans le concept d'étant, le thomisme est et en reste une philosophie de l'être, même si l'on doit dire qu'elle est existentielle ⁱⁱ.

L'esse s'identifie alors avec l'acte même d'exister. Cette proposition n'est pas, dans la perspective thomiste, seulement légitime, mais nécessaire. En effet, dit Gilson, on ne doit pas capituler devant la tentation de *l'abstraction* :

[...] La notion abstraite d'étant est ambivalente, et elle l'est en raison de sa définition même. Dans un *id quod est*, ou un *esse habens*, on peut spontanément accentuer, soit *l'id quod* et *l'habens*, soit *l'esse* et *l'est*. Non seulement on peut le faire, mais on le fait, et c'est généralement

l'id quod et *l'habens* que l'on accentue, parce qu'ils représentent la *res* qui existe, c'est-à-dire l'être en tant que objet de concept ²²⁷.

La tendance naturelle à conceptualiser, et donc à l'abstraction, est tellement forte, dans l'homme, que non seulement empêche la compensations du thomisme, mais « [elle] a donné naissance à de nombreuses interprétations [...] *l'esse*, c'est-à-dire l'acte même d'exister, semble ne plus jouer aucun rôle effectif » ⁱⁱⁱ.

La tendance à fuir n'importe quel genre d'abstraction a été la tâche primaire de la philosophie de Gabriel Marcel :

Ainsi, s'opposait en moi à l'élan métaphysique le refus de plus en plus explicite de faire abstraction de tout le détail concret de ma vie, de ce détail qui la faisait mienne dans son originalité irréductible ²²⁸.

²²⁷ *Ibid*/iii ²²⁷ *Ibid*.

²²⁸ G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 39. Exister dans le sens plein du mot signifie, en suivant sa genèse « sortir » ou « aller au-delà ». En effet, le mot d'exister dérive du latin *existentia* ; d'où le mot d'*existerere*. Il s'agit d'un mot composé du préfixe *-ex* + *-istere*. *Ex* signifie sortir, qui accompagné au verbe être signifie proprement « être au delà ». « [on doit mettre] l'accent sur l'étymologie même du verbe *exister*, c'est-à-dire sur le fait que *exister* c'est émerger, c'est surgir ». Cfr., G. Marcel, *Le*

Si, comme l'on a vu, ce qu'on vient d'affirmer, pour la philosophie thomiste, est valide *a fortiori* pour Gabriel Marcel, alors on peut affirmer que, pour analyser l'être, il faut toujours partir de « mon » être concret ; c'est-à-dire de celui qui est *hic et nunc*, à savoir l'existant. Or, de cette proposition dérive directement que, étant donné que l'être est car il existe, l'homme aspire non seulement à être, mais, tout en étant la même chose, à exister.

Ceci veut dire qu'il ne se contente pas de cette situation donnée ; *hic et nunc* présentée, mais il veut exister^{iv} ; c'est-à-dire, encore une fois, qu'il tend et aspire à l'être, dans un mouvement de tournure spiral continu. C'est, en dernière analyse énoncer une équivalence fondamentale entre *l'étant* et *l'existant*.

La question qui doit nous préoccuper, au point où nous sommes parvenus, consiste à savoir si je peux en quelque façon m'expérimenter comme *étant* dans un sens qui n'est pas celui où je peux me saisir comme *existant* ²²⁹.

La relation entre l'étant et l'existant est manifeste, car l'un ne saurait ne pas signifier l'autre et *vice-versa* ; on peut dire, exactement comme fait Gabriel Marcel, que cette relation est non seulement irréductible, mais inévitable.

À partir, donc, de la conviction que « mon être c'est beaucoup plus de mon être »^v, le philosophe français introduit une conception de l'homme caractérisé à la fois comme tension et effort, pour satisfaire l'exigence ontologique que son être demande. En effet tendre à quelque chose signifie accomplir un mouvement.

Or, le philosophe italien Michele Federico Sciacca, en suivant la ligne de pensée que de Saint-Thomas passe par Pascal, Marcel, Rosmini, disait, afin d'expliquer ce concept, que l'homme se définit essentiellement comme « insistance » dans l'être.

Le « Je » est une unité existentielle, concrète et vivante [...]. Non seulement, il existe dans cette unité, mais il persiste en elle, il dure tel qu'il est dans le temps : son existence est insistance dans son être ²³⁰.

mystère de l'être. *Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1955, p. 33.

²²⁹ *Ibid*/

v G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, op. cit., p. 39.

²³⁰ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit. p. 129. L'homme est donc *itinérant* parce qu'il cherche toujours de combler l'exigence ontologique, ce besoin d'être, cette

Insister dans son être veut dire, dans la perspective du philosophe de Giarre, que l'homme, non seulement se définit comme un rapport, tel est celui de la créature à son créateur, mais il est en mouvement constant et perpétuel envers les sources de sa condition, afin de pouvoir demeurer dans la plénitude de l'être lui-même. Mais, alors, ceci revient à dire ce qu'on a affirmé pour Kierkegaard ; c'est-à-dire que l'homme, conçu comme synthèse de fini et infini se définit comme un effort pour persévérer dans l'être. C'est ainsi que Sciacca peut affirmer que la plénitude de l'expérience est toujours existentielle dans l'engagement vers l'Être éternel. En effet, l'être est dynamique et dialectique, car il se définit comme un procès d'actuation. Il est : « [...] Un procès inépuisable d'actuation, car c'est inépuisable l'essence dans laquelle chaque existence concrète *devient existence* »^{vi}.

aspiration à l'absolu qu'il ressent à l'intérieur de lui-même.

vi *Id., L'interiorità oggettiva*, Palermo, Epos, 1989, p. 34.

En ceci, et en ceci seulement, consiste la plénitude de l'existence ; c'est-à-dire dans le dynamisme constant d'adéquation de soi à l'être dont il participe. Ce thème, à savoir celui de l'*homo viator* ou de l'homme en chemin vers... est un sujet qui, dans la réflexion de Gabriel Marcel, est particulièrement important.

[...] L'accord parfait est inconcevable pour l'homme itinérant que je suis, pour l'*homme en route vers...* C'est-à-dire, au fond, pour l'homme purement et simplement, car un homme qui ne cheminerait plus ne serait plus du tout un homme^{vii}.

Marcel lui-même affirme que c'est tout-à-fait impossible que l'homme ne se caractérise pas comme *viator*, car sa vraie condition est celle d'être un pèlerin toujours en chemin vers les sources de sa condition.

Il faudra, par la suite, analyser mieux ce rapport relationnel ; c'est-à-dire qu'il sera nécessaire éclairer d'abord la signification d'exigence ontologique et ensuite, sa signification par rapport au sujet lui-même.

1.2 L'HOMME ET L'EXIGENCE ONTOLOGIQUE

Commençons, donc, notre analyse en nous demandant quelle est la signification intime d'exigence ontologique.

On peut citer directement Gabriel Marcel qui, dans *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, affirme :

Si nous nous efforçons de la traduire sans l'altérer, nous serons conduits à dire à peu près ceci :

il faut qu'il y ait – ou il faudrait qu'il y eût – de l'être, que tout ne se réduisit pas à un jeu d'apparences successives et inconsistances [...]; à cet être, à cette réalité, j'aspire avidement à participer en quelque manière. [...]²³¹.

Cette exigence se définit, alors, d'abord, comme l'espérance raisonnable qu'il y ait de l'être et, ensuite, comme une forme de participation ou mieux comme un effort qui l'homme, dans l'indigence de son être concret, fait pour atteindre le mystère ontologique.

²³¹ G. Marcel, « Position et approches concrètes du mystère ontologique », dans *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, J. M Editeur, 1977, p. 125.

On peut voir comment la question linguistique encore une fois, est très importante chez Marcel, car tous les mots qu'il utilise acquièrent un sens très précis : « [...] Ce : il *faut* ou il *faudrait* porte sur l'exigence qui est en moi »^{viii}. En effet, il faut affirmer que cette exigence, dont on parle, n'est pas ni une vague tension ou aspiration, ni un besoin, mais il s'agit d'une vocation au sens propre du terme ; c'est-à-dire d'un appel, qui ressort de l'intérieur de mon être : « [...] L'exigence n'est pas un simple désir ou une vague aspiration. Il s'agit d'une poussée intérieure venue de profondeurs et qui peut être interprétée aussi bien comme un appel. »²³².

Le thème de l'exigence ontologique est central, dans la réflexion marcelienne, car l'homme se définit tout d'abord comme un rapport de participation au mystère ontologique. Il est toujours possible, dit Marcel, de renier cette exigence ontologique. En effet, si elle se définit essentiellement comme vocation, et donc comme un appel, alors il est au pouvoir de l'homme d'écouter ou non cet appel.

Il est toujours possible non seulement de n'écouter pas l'appel, mais aussi de faire taire la symphonie de l'être qui jaillit au fond du sujet et qui, en lui appelant

²³² *Ibid*/ ix *ibid*.

sans cesse, lui pousse à accomplir cet effort de réconciliation. « Une philosophie qui refuse de prendre l'exigence ontologique à son compte est cependant possible : et c'est même vers cette abstention qu'à tendu la pensée moderne dans son ensemble. »^{ix}.

On a tout d'abord l'attitude agnostique qui consiste à éliminer le problème ; à ne pas poser la question. On peut voir, dans ce refus, une tentative de se maintenir toujours sur la réserve : « La première attitude présente à mes yeux un sens exclusivement négatif : elle ne correspond en réalité qu'à une certaine politique de l'intelligence : « la question ne sera pas posée ». »²³³.

Il y a, deuxièmement, une autre attitude qui, bien qu'elle soit toujours de refus, possède une certaine cohérence interne, car elle ne supprime pas le problème, mais elle essaye quand même de l'analyser. Cette attitude est celle du positivisme qui refuse de prendre en charge cette exigence parce qu'elle serait l'expression d'un certain dogmatisme.

Cette doctrine a comme effet celui de glisser dans le relativisme. En effet, elle ne prend pas en charge et se refuse de considérer les aspects les plus personnels de la vie, en faveur de l'analysable et de

l'objective. C'est évident qu'une philosophie pareille ne peut pas prendre en compte ni le personnel ni la transcendance, sous peine de se nier comme doctrine positiviste :

J'observerai seulement qu'elle me paraît tendre vers un relativisme qui refuse de se reconnaître lui-même, ou encore vers un monisme du valable qui ignore le personnel sous toutes ses formes, qui ignore le tragique, qui nie le transcendant et tente de le réduire à des expressions caricaturales qui en méconnaissent les caractères essentiels. ^x.

Or, cette philosophie, c'est-à-dire une pensée qui met l'accent sur les caractères de vérifiabilité, est une philosophie qui ne pourra jamais comprendre l'exigence ontologique, car elle se situe sur un autre plan ; au-delà de toutes les vérifications possibles. « [...] La pensée objectivante, par définition, est étrangère à l'exigence d'être qui, nous le savons, coïncide avec l'exigence de transcendance »²³⁴.

Le problème principal, maintenant, est celui d'indiquer une façon concrète de reconnaître, avant encore de satisfaire l'exigence ontologique. Ceci sera la tâche

²³³ *Ibid/ x Ibid.*

²³⁴ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op.cit., p. 85.

qu'on cherchera d'exploiter dans le prochain chapitre.

1. EXIGENCE ONTOLOGIQUE: HUMILITÉ ET RECUEILLEMENT 3.1 DONATION ET HUMILITÉ

On peut espérer de reconnaître et satisfaire l'exigence ontologique non pas avec la majeure spécialisation des moyens et de techniques, mais en recourant à des attitudes de l'esprit, qui sont, spécialement chez les auteurs positivistes, trop suivant négligés : ce sont *l'humilité* et le *recueillement*. Nous pouvons commencer notre analyse, alors, en nous demandant quelle est la signification du terme d'humilité.

Tout d'abord, on peut affirmer que, même si de l'humilité, on peut parler selon différentes acceptions, c'est la perspective métaphysique qui est importante ici :

Il semble que, d'une façon générale, on se soit borné par le passé à traiter de l'humilité d'un point de vue soit psychologique soit éthico-théologique, mais dans la ligne de recherche qui nous suivons c'est la perspective métaphysique qui importe avant tout. ^{xi}.

Quand on songe à l'humilité, on a tout de suite l'impression de se référer à un concept non pas positif de l'esprit, mais fort négatif. Ceci est le fruit d'une philosophie matérialiste et psychologiste, qui voit, dans l'humilité, comme « un besoin sadique de mortification ».

Il y a place sans nul doute pour une pathologie de l'humilité, ou plus exactement de l'humiliation [...] Mais l'humilité n'est pas le goût de s'humilier. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'elle ne consiste pas dans l'acte de s'humilier, mais plutôt dans la reconnaissance de son propre néant. ²³⁵

²³⁵ xii G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., 85-86. Le Matérialisme et le psychologisme peuvent être envisagés comme l'ébauché cohérent de l'idéalisme, car il tend à nier le fond de l'être lui-même. « Étant donné ce qu'est la réduction de l'esprit à la raison, la philosophie kantienne et idéaliste n'est pas en mesure d'exprimer une doctrine de la personne, donc de la dimension ontologique de la liberté. Pour cette raison, l'issue finale de l'idéalisme ne pouvait ne pas être que le matérialisme, ou bien dans sa forme historiciste (Marxisme), ou bien dans celle naturaliste (Positivisme). Terme des deux matérialismes est le nihilisme, car la perte de l'âme consiste dans la perte de sens de la personne. [...] La perte de l'âme en tant qu'essence fondante

Le philosophe qui, selon Marcel, a mis l'accent sur le caractère négatif et humiliant de l'humilité a été néanmoins que Jean-Paul Sartre, car il voyait, en elle, seulement le phénomène d'une vie de conscience dégradée. L'humilité arrive à coïncider, alors, avec le goût de mortification et d'humiliation : « Il est clair que, dans une conception comme celle de Sartre, l'humilité, en dernière analyse, ne peut être que niée, ou plus exactement dévaluée au nom de la psychanalyse existentielle. »^{xii}.

Toutefois, si on considère l'humilité d'un point de vue essentiellement métaphysique, on peut voir qu'elle est l'acte positif de l'esprit à travers lequel le sujet prend conscience de sa propre fragilité²³⁶.

du corps, bien qu'autre de ce corps, est la vraie catastrophe de l'Occident ». Cfr. Giovanni Baget Bozzo, *Dio e l'occidente. Lo sguardo nel divino*, Milano, Mondadori, 1995, pp. 67-68. Xii Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 85.

²³⁶ Une comparaison se pose tout de suite avec ce qu'est la notion de liberté. En effet, la liberté, pour Marcel, est sans doute une liberté conçue comme donation, mais aussi comme réponse à Celui qui nous a créés libres ; ce qui fait que la liberté soit essentiellement *fragile*. Jean-Paul Sartre est sans doute celui qui s'oppose à cette conviction en énonçant une liberté « forte », fruit d'un choix autonome et solipsiste. Cfr. Franco Riva, « Una libertà fragile. Gabriel

à la racine de l'humilité il y a cette affirmation plus ou moins inarticulée : « Je ne suis rien par moi-même, mais seulement pour autant que je suis non seulement assisté mais promu dans l'être par Celui qui est tout et qui peut tout.^{xiii}.

Le concept de *fragilité* rappelle celui de *donation* parce qu'affirmer que le sujet est promu dans l'être par quelqu'un ne signifie seulement qu'originellement la subjectivité n'était pas dans l'horizon de l'existence, mais aussi que, si je suis dans l'être, c'est parce que l'existence m'a été donnée. Il faudra, alors, pour avancer, concentrer notre attention sur la signification de donation, parce qu'il contient en soi celui de fragilité et donc d'humilité.

Selon les mots de Gabriel Marcel, le don n'est pas un simple transfert ou passage de propriété, en effet :

Qu'est-ce que le don ? Faut-il le regarder comme un simple transfert ? La réflexion la plus élémentaire montre que non. [...] Transférer, ce serait simplement faire passer un certain objet, un certain avoir d'un compte à un

Marcel e Jean-Paul Sartre » dans *Scienze e ricerca*, vol. XI, no. XII (Septembre, 2015), pp. 69-77.

autre. Or, même si matériellement cette opération a effectivement lieu, elle se présente à moi, et aussi à celui qui reçoit, comme l'expression de quelque chose de tout différent ²³⁷.

Or, le don est essentiellement différent d'un simple transfert, car il est le fruit de la générosité du donneur : « L'âme du don, c'est la générosité »^{xiv}.

C'est clair, alors, qu'une pareille générosité du donneur ne peut ne pas engendrer une attitude de *gratitude*, dans celui qui reçoit²³⁸.

²³⁷ xiv G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 119.

²³⁸ xv Certes, le contraire est toujours possible. C'est l'attitude du pessimiste qui, non seulement, ne reconnaît pas le don, et tombe ainsi dans le désespoir, mais, en ne pas acceptant le don, vive comme un affront à sa propre liberté. En effet, si personne n'a demandé à vivre, la vie sera vécue comme un fardeau qu'a été imposé. « Pour la liberté humaine, l'existence est un mal : il lui manquera toujours d'avoir été voulue ». Martin Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Salvador, Poche Marabout 2016, p. 12. Il s'agit, alors, de renier cette vie, en reconnaissant que le plus grand inconvénient, comme disait Cioran, est d'être né : « Pourquoi tout cela ? Parce que je suis né ». Emile Cioran,

Si devant la générosité, on ne peut pas que ne pas éprouver gratitude, alors le pire péché est l'ingratitude ; c'est-à-dire croire que tout nous est dû.

Le pire péché n'est pas tant d'avoir croqué du fruit que d'avoir cru qu'il nous est dû. Le péché est d'être aveugle à ce qui est donné pour mieux revendiquer son dû. [...] Le pire péché c'est l'ingratitude [...] car elle nous coupe définitivement du don de l'être ^{xv}.

L'ingratitude n'est pas seulement l'acte à travers lequel le sujet ne reconnaît pas le don, mais le véritable péché ; c'est pourquoi Saint-Augustin disait que « le vrai culte de Dieu consiste surtout en ceci que l'âme ne lui soit pas ingrate »²³⁹.

Toutefois, éprouver gratitude n'est-il pas l'acte à travers lequel la subjectivité reconnaît sa propre finitude et donc un acte d'humilité ?

En effet, éprouver gratitude signifie d'abord accepter le don qui nous est fait, en faisant taire l'orgueil. Par là, en effet l'orgueil se tait et l'humilité parle.

De l'inconvénient d'être né, Paris, Gallimard, 2005, p. 9.

²³⁹xvi *Dei cultus dici poterat, qui in hoc maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata* » Cfr. Augustin, *De spiritus et littera*, op.cit.

Il y a alors une relation étroite entre l'acte de donation et celui d'être humble parce que l'humilité est l'unique source de reconnaissance du don.

Or, cette façon de concevoir l'humilité peut soulever des objections, car elle semble s'attacher trop à une certaine conception chrétienne ou quand même religieuse du concept. Ceci revient à dire, alors, que la conception marcelienne de l'humilité serait arbitraire. Mais, à y bien réfléchir, la *ratio essendi* de l'humilité est *ab origine* religieuse ; c'est-à-dire qu'elle présuppose déjà une certaine conception du sacré. Dans ce contexte, c'est très utile de faire une distinction entre humilité et modestie :

Peut-être objectera-t-on que cette interprétation est arbitraire pour autant qu'elle rattache l'humilité à des catégories d'ordre spécifiquement religieux, mais il semble bien que la différence entre l'humilité et la modestie consiste précisément en ce que celle-ci, et celle-ci seulement peut être un simple habitus naturel ou profane, au lieu que l'humilité proprement dite présuppose une certaine affirmation du sacré ^{xvi}.

L'humilité est l'acte concret de l'esprit à travers lequel non seulement, il reconnaît sa situation d'être fragile et dépendant, mais

aussi celui à travers lequel l'homme est poussé à accomplir un certain mouvement pour atteindre et satisfaire son besoin de transcendance.

Ce n'est pas tout, car, si l'humilité peut se définir comme la reconnaissance d'une dépendance originaire, elle accomplit en même temps une fonction libératrice et purificatrice. En effet, l'humilité nous met en garde de ce qu'est le problème de l'orgueil ou de l'*hybris*.

L'humilité n'a justement rien à voir avec ce souci de se préserver de l'erreur ; ce n'est pas l'erreur qui, ici, est jugée redoutable, mais bien une prétention incompatible avec notre condition de créature finie. ²⁴⁰

1.2 ORGUEIL ET INGRATITUDE

Après avoir traité de l'humilité qui, comme on a vu, est strictement liée aux concepts de donation et de gratitude, on peut procéder en traitant de l'attitude contraire ; à savoir de l'ingratitude qui se lie avec l'orgueil.

En siège métaphysique, qui est la seule qui nous intéresse ici, l'orgueil se définit essentiellement comme une force, une autarchie intérieure qui empêche tout

²⁴⁰ *Ibid.*

d'abord de reconnaître le don qu'a été fait. On peut citer, encore une fois, les mots de Marcel qui dit : « L'orgueil consiste à ne trouver sa force qu'en soi, il retranche celui qui l'éprouve d'une certaine communion des êtres, du même coup il tend à la briser, il joue comme un principe de destruction. »^{xvii}.

De ces mots dérive que l'orgueil est essentiellement une déclaration d'autosuffisance ; une affirmation de la toute-puissance humaine. Vivre l'orgueil signifie, alors, ne pas reconnaître l'acte gratuit de donation, dans une impossibilité de recevoir. Dans cette logique du sacrifice, où on croit qu'il faut tout payer ou faire payer, le christianisme enseigne que le sacrifice a déjà eu lieu comme donation originaire : « ce qu'il revient au chrétien, c'est donc seulement la grâce d'accueillir le don »²⁴¹.

Vivre l'orgueil est donc être ingrat du don qu'on a reçu. Être ingrat du don qu'on a reçu équivaut à ne savoir pas reconnaître son âme, à savoir la générosité. Mais ne pas reconnaître la générosité consiste à laisser de côté un autre aspect de la vie chrétienne ; c'est-à-dire la grâce, qui signifie, même dans son étymologie gratitude ; le mot *gratia* ne saurais

dériver, en effet, que du participe passé *gratus*. Être reconnaissant à la vie signifie d'abord reconnaître - c'est très intéressant de voir que la racine du verbe reconnaître est déjà incluse dans l'acte de reconnaissance - la gratuité du don et l'accepter, même dans les adversités ; parce que, comme disait Sainte Thérèse d'Avila, il faut savoir voir que « Tout est grâce ».

C'est ainsi qu'on peut reporter la suite du discours de Saint-Augustin, car l'acte de s'attribuer le don ; à savoir ce qu'on appelle orgueil, est le vrai péché : « au contraire sera ingrate si elle [l'âme] s'attribue ce qui vient de Dieu »^{xviii}.

La principale objection qu'on peut soulever est la suivante et consiste à dire que notre discours est essentiellement optimiste. En effet, il y a, au monde, des données négatives, comme le mal, la souffrance, etc.

Contre cette objection, dont il faut évidemment reconnaître la pertinence, on peut répondre que ce que la grâce demande n'est pas nier la réalité du mal et de l'épreuve, mais, au contraire de la vivre jusqu'au bout, comme expression d'un don ; ce don étant en vue d'un autre bien. En effet, comment saura l'homme apprécier la santé, s'il n'y a jamais la maladie ? Le même discours pourra être fait pour les couples conceptuels amour-souffrance, joie-détresse, etc. Accueillir l'épreuve est la

²⁴¹ M. Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., p. 68.

nouveauté de cette doctrine : « Ne pas se crispier devant l'épreuve, si petite soit-elle ; ni non plus s'y résigner : mais l'accueillir, la désirer même, pour entendre enfin ce qu'elle a à nous dire »^{242xix}.

Contre cette *hybris* intervient l'humilité qui affirme, au contraire, la *fragilitas* de l'homme et sa dépendance d'une déterminée puissance. C'est pourquoi l'humilité est comme le moteur de l'exigence ontologique, car si elle représente la constatation de la finitude humaine, au moins dans le sens que tout ne dépend pas de nous, elle est aussi un appel qui ressort de l'intériorité du sujet qui lui pousse à rechercher Celui par qu'il est ; à savoir Celui qui non seulement a fait le don de l'être, mais qui continue à promouvoir le sujet dans cet être.

4. L'EXIGENCE SATISFAITE.

4.1 L'EXIGENCE SATISFAITE : LE RECUILLEMENT.

Une fois qu'on a reconnu que la vie nous a été donnée, s'engendre, dans l'homme, le besoin de rechercher Celui qui a fait le don ; Dieu.

²⁴² Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., pp. 49-50.

Le problème est alors de savoir comment commencer à exploiter cette tâche, ou mieux comment entreprendre ce chemin vertical, qui peut conduire vers Dieu.

Tout d'abord, d'un point de vue strictement philosophique, on peut affirmer que l'exigence ontologique est connaturel à l'homme, parce que le problème de l'être et le problème de *mon* être sont égaux. Cherchons, alors, d'expliquer mieux.

Cette problématique est à lire à l'intérieur de l'ontologie marcelienne. Affirmer que l'être est n'est pas un simple acte linguistique, mais il comporte l'affirmation et la conscience que moi qui je suis en train de questionner sur l'être, je suis cependant un être, et que la question n'aurait été posée que comme méta-question ou comme question de question. On voit bien, ici, que c'est le statut du questionnant lui-même qui est en jeu :

Et cependant, moi qui formule ce *problème*, je devrais pouvoir me maintenir *en dehors* – que ce soit *en deçà* ou *au delà* – de ce problème que je formule. En réalité il est clair qu'il n'en est pas ainsi ; la réflexion me montre que ce problème envahit en quelque sorte d'une façon inévitable ce proscenium

théoriquement préservé. C'est par une fiction que l'idéalisme sous sa forme traditionnelle tente de maintenir en marge de l'être une conscience qui le pose ou le nie.²⁴³

En réalité, donc, le problème de mon être et celui de l'être sont le même et « l'un et l'autre ne peuvent être pris et abordés que simultanément »^{xx}. Le concept de participation est ici fondamental, car affirmer qu'on participe à l'être équivaut à affirmer que de l'être on fait partie depuis toujours. Le problème principal n'est pas alors celui de trouver un moyen pour participer à l'être, mais celui de reconnaître l'appel ontologique.

Une fois qu'on a reconnu que l'homme est *ab origine* immergé et plongé dans les routes et dans les racines de l'être, il faut qu'il participe à l'absolu, avec un acte de responsabilité. L'homme est alors appelé à l'être. C'est dans ce contexte qu'on peut rappeler les mots de David qui, dans les *Psaumes*, affirme que l'abîme appelle l'abîme. L'abîme de l'être appelle l'abîme de la condition humaine ; la subjectivité se définit donc comme cet acte de mouvement et de relation.

Or, on peut espérer de combler l'exigence ontologique à travers, encore une fois, un acte personnel : le *recueillement*. Qu'est-ce que c'est le recueillement ?

C'est Gabriel Marcel lui-même qui définit le recueillement comme un acte positif de l'esprit qui consiste dans une action de « repliement » et tournure sur soi-même, afin que l'esprit, dans un état de calme et de silence intérieur, puisse arriver à se saisir ; ou mieux à saisir ses exigences véritables. Debussy disait, dans le célèbre ouvrage théâtral *Pelléas et Mélisande*, que « L'âme humaine est très silencieuse ».

Il s'agit alors de reconnaître, plutôt que de montrer, la vie intérieure de chacun qui a son rythme et sa modulation propre « dans la réalité vivante de l'esprit [qui est le sien] »^{244xxi}.

Quand l'esprit trouve le temps pour se recueillir alors, dit Marcel, il s'ouvre à l'écoute de ses propres besoins, en découvrant en soi-même un appel vers la transcendance ; un appel vers Celui qui nous a créé ; en permettant ainsi au sage de devenir plus sage : « que le sage écoute, il augmentera son savoir » (Pr. 1,5).

²⁴³ G. Marcel, *Positions et approches concrets du mystère ontologique*, Op. cit., p. 126.
xx *Ibid.*

²⁴⁴ Gilles Hieronimus e Julien Lamy, *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, Paris, Eme éditions, 2012, p. 200.

C'est le recueillement qui nous permet de découvrir en nous cette exigence qu'on a nommée ontologique. « Il faudrait donc se *re-cueillir*, se cueillir à nouveau, afin de mesurer la largesse du don qui nous est fait »^{245xxii}.

Le recueillement représente donc l'acte à travers lequel on se place à l'écoute ; en se préparant à accueillir la lumière de l'être : « L'acte de recueillement me permet d'accueillir la lumière ; de rejoindre Dieu comme lumière éternelle »²⁴⁶

Une lumière qui, comme un véritable mystère, nous entoure depuis toujours : « [...] cette lumière éternelle dont un reflet n'a cessé de nous éclairer depuis que nous sommes au monde, cette lumière sans laquelle nous pouvons être assurés que jamais nous ne nous serions mis en route »^{xxiii}.

Voici que le recueillement est alors l'acte à-travers lequel on peut soit reconnaître que nourrir la vie de l'esprit.

²⁴⁵ M. Steffens, *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*, Op. cit., p. 71.

²⁴⁶ Gülcevahir S. Granade "Autour de la notion de toi absolu", dans *Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel*, Vol. XVIII (Hiver, 2008), p. 18.

xxiii G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 188.

1.2 L'EXIGENCE SATISFAITE : L'INFINI DERRIÈRE LA HAIE.

Or, à ce point de notre tractation, il faut se demander qu'elle la signification ultime de l'exigence en tant que t'elle ; c'est-à-dire si on peut en parler. Mais, d'abord, il faudra se demander si les attitudes concrètes de l'esprit, dont on a cherché d'esquisser un portrait, sont suffisantes à faire reconnaître l'exigence ontologique.

Ici, c'est le mot de reconnaître qui est importante. En effet, reconnaître ne signifie pas seulement identifier, déceler, définir, mais aussi *accepter*. La reconnaissance est donc une acceptation du don. Mais alors, bien que le recueillement et l'humilité sont des attitudes qui peuvent nous aider à la reconnaître, ne sont pas suffisantes.

C'est pourquoi, l'homme, dit Marcel, ne prend vraiment conscience de son exigence qu'à la touche du désespoir, qui comme une forme de choc réveille en lui la vie spirituelle : « Le désespoir comme choc ressenti par l'âme au contact d'un : « il n'y a rien d'autre »²⁴⁷.

C'est le désespoir, alors, qui est le véritable moteur de l'exigence

²⁴⁷ *Ibid.*

ontologique, car c'est toujours dans la constatation d'une limite qui s'impose, que l'exigence est reconnue. En effet, s'il n'y a jamais des obstacles et de limites, il n'y aura néanmoins une exigence ontologique, car chaque action a toujours une cause, comme disait Aristote.

C'est pourquoi on voit, chez Marcel, ce qu'est la tentative de l'homme « d'habiter » une sorte de limite ; parce que, en effet, le désir d'infini se développe tout d'abord en celui qui n'accepte pas sa condition actuelle ; de fonctionnaire, de technicien ou de savant. Pour atteindre l'infini, il faut tout d'abord blesser la limite, la vivre, l'habiter. En cela consiste la vraie sagesse : « la sagesse consiste à prendre conscience de ce qu'il y a de tragique dans l'existence humaine »^{xxiv}, afin de reconnaître Celui qui a posé le rapport originel : « Vains pas nature tous les hommes qui, en partant des biens visibles n'ont pas été capables de connaître Celui qui est » (Sg. 13, 1).

Le besoin que l'homme a de l'infini est connaturel à lui ; il est un mystère dans lequel il est impliqué. Toutefois, la question légitime est de se demander si on peut parler de ce qu'il y a au-delà ; c'est-à-dire si on peut discuter de ce qu'on trouve une fois que cette exigence est satisfaite. La question est complexe parce que le langage, et d'ailleurs,

sa nature trop matérielle, est tout-à-fait inadéquat pour accomplir cette tâche. C'est pourquoi Marcel fait si souvent recours à la « communication indirecte » du théâtre, de la poésie et de la musique. En effet : « [...] L'ontologie transcende toute logique prédicative ; plus que nulle part ailleurs le langage ici se fait échec à lui-même »²⁴⁸.

Or, le poète qui a été, sans doute, un maître soit du recueillement, soit de ce qu'on a appelé exigence d'ultérieur, d'infini a été sans doute *Giacomo Leopardi* (1798-1837). Le poète italien a été capable, en effet, d'enfermer tout ce qu'on vient de dire en quatorze vers, dans une poésie qui se titre *l'infini* justement. On y retrouve, en effet, le thème de l'humilité, qui s'exprime par la constatation d'une limite, donnée par la haie, du recueillement intérieur et de la joie qu'on prouve une fois que cette limite est surmontée. On peut citer ici le poème léopardien.

Toujours elle me fut chère cette
colline solitaire
et cette haie qui dérobe au regard
tant de pans de l'extrême
horizon.
Mais demeurant assis et
contemplant,
au-delà d'elle, dans ma pensée
j'invente

²⁴⁸ G. Marcel, *Le mystère de l'être. Foi et réalité*, Op. cit., p. 155.

des espaces illimités, des silences
surhumains
et une quiétude profonde ; où
peu s'en faut
que le cœur ne s'épouvante.
Et comme j'entends le vent
bruire dans ces feuillages, je vais
comparant
ce silence infini à cette voix :
en moi reviennent l'éternel,
et les saisons mortes et la
présente
qui vit, et sa sonorité. Ainsi,
dans cette immensité, se noie ma
pensée :
et le naufrage m'est doux dans
cette mer ²⁴⁹.

La haie est cette limite qu'on
doit surmonter pour aller au-delà et
satisfaire l'exigence ontologique.
Or, il faut se demander si on peut
parler de ce qu'il y a au-delà. Mais,
surmonter la limite n'équivaut pas
à lui détruire, mais, comme on a
affirmé en précédence, à l'habiter.
En effet seulement la conscience
qu'il y a une limite engendre un
désir d'autre ; donc la limite joue ici
un rôle essentiel. Reconnaître la
limite n'est pas, alors, se résigner,

²⁴⁹ On peut trouver ce sonnet
léopardien dans son unique recueil
des poèmes qui se titre « Canti ». G.
Leopardi, *Canti*, Milano, Rizzoli,
1974, p. 41. On peut aussi indiquer
une traduction française ; G.
Leopardi, *Chants*, Paris, Flammarion,
2005. Traduction personnelle.

mais, au contraire, consentir à la
vie, à l'épreuve.

En consentant à ses limites,
Leopardi peut nous dire, dans ce
chef d'œuvre de la poésie italienne,
que y'a-t-il au-delà de la limite ; au-
delà de la haie, qui empêche tout
d'abord le regard intérieur, il y a la
joie de pouvoir atteindre l'infini.
Or, cette joie ne peut pas être
insérée dans la mesure codifiée du
sonnet, car le « plus » de la pensée
ou mieux du cœur est impossible à
enfermer dans le langage. Mais,
alors, doit-on abandonner chaque
prétention de victoire, tout comme
disait Dante, au début du troisième
chant de l'enfer, « Vous qui entrez,
laissez toute espérance »^{xxv} ?

Leopardi nous enseigne,
encore une fois, en ajoutant le
quinzième vers au sonnet, que le
« plus » de la pensée, est d'un autre
registre que celui de la rationalité.
Là, la pensée « se noie », en faisant
expérience *directe* de l'infini. En
faisant ceci, elle peut alors se
découvrir comme englobée, en
étant partie de l'infini ; parce
qu'elle est elle-même cette haie à
surmonter. C'est elle qui surmonte
la haie en consentant à la vie ; en
disant oui à sa propre condition ; à
la limite et à l'épreuve. C'est ainsi
que le consentement engendre la
joie, et la joie engendre le
consentement à rebours. Ce
consentement qui, comme une
« obéissance libératrice », en nous

libérant soit de l'angoisse que de la « soumission » au réel, « nous rend à nouveau disponible au présent de la vie »^{xxvi}.

C'est ainsi qu'il faut ajouter un quinzième vers au poème, pour dire ce qu'est l'expérience directe qui le cœur fait du mystère : « [...] et le naufrage m'est doux dans cette mer ».

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, D. *Ouvres complètes*. Paris: Gallimard, 1965, p. 895.
- AQUINO, S. « XII Met., lect. I », Cathala, n. 2419.
- BOZZO, G. *Dio e l'occidente. Lo sguardo nel divino*. Milano: Mondadori, 1995, pp. 67-68.
- CIORAN, E. *De l'inconvénient d'être né*. Paris: Gallimard, 2005, p. 9.
- GILSON, E. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Mayenne: Vrin, 1997, p. 449.
- GOUHIER, H. *Théâtre et engagement*, pp. 95-113, dans « *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Langage à la Baconnière, 1976, p., 97.
- HIERONIMUS, G. LAMY, J. *Imagination et Mouvement : Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*. Paris: Eme éditions, 2012, p. 200.
- KIERKEGAARD, S. *Traité du désespoir*, trad. de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Saint – Amand, Folio essais, 2006, pp. 61-62.
- LEOPARDI, G. *Canti*, Milano, Rizzoli, 1974, p. 41. On peut aussi indiquer une traduction française ; G. Leopardi, *Chants*. Paris: Flammarion, 2005. Traduction personnelle.
- MARCEL, G. *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964, p. 39.
- MARCEL, G. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*. Paris: J. M Editeur, 1977, p. 125 ; 126, 134
- MARCEL, G. *Le mystère de l'être. Foi et réalité*. Paris: Aubier, 1955, pgs. 18 ; 33 ; 39 ; 85 ; 86 ; 119 ; 120 ; 126 ; 129 ; 130 ; 155
- RIVA, F. *Una libertà fragile. Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre dans Scienze e ricerca*, vol. XI, no. XII (Septembre, 2015), pp. 69-77.
- SCIACCA, M. *L'uomo questo "squilibrato"*, Palermo: Epos, 2000, p. 35.
- SCIACCA, M. *L'interiorità oggettiva*. Palermo: Epos, 1989, p. 34.
- STEFENS, M. *Petit traité de la joie. Consentir à la vie*. Salvador: Poche Marabout 2016, p. 12 ; 28 ; 49-50 ; 65-66 ; 68 ; 71

Submetido: 20 de julho 2017

Aceito: 31 de julho 2017